

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05 | A.K.D.M.

ACC. No. 32007

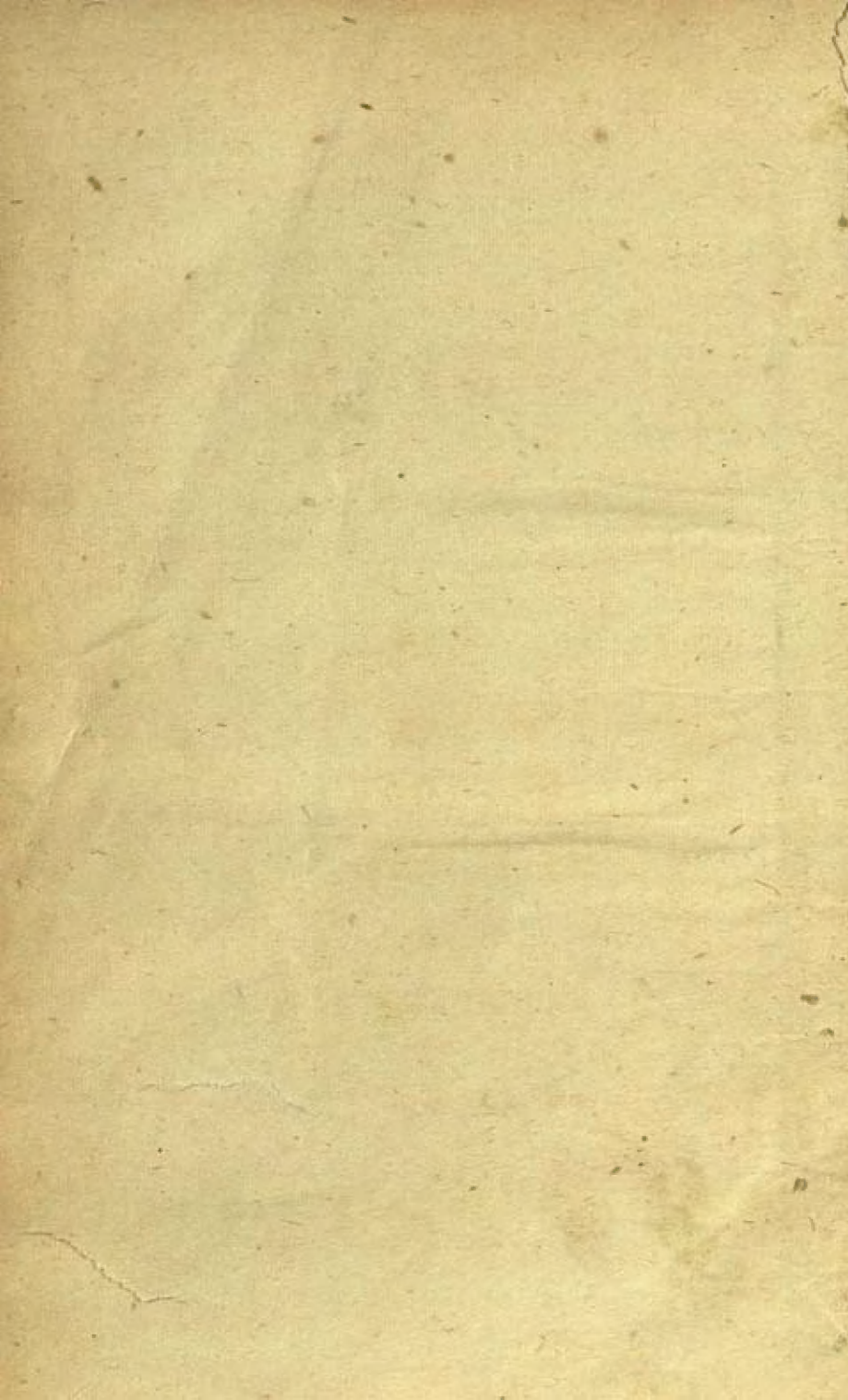
D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch.N. D./57—25-9-58—1,00,000









~~A 494~~
80

Abhandlungen

für die

Kunde des Morgenlandes.

(190)



Abhandlungen

aus dem Nachlass



154

Abhandlungen

für die



Kunde des Morgenlandes

herausgegeben von der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

unter der verantwortlichen Redaktion
des Prof. Dr. Hermann Brockhaus.

891.05

A.K.D.M.



Leipzig 1859

in Commission bei F. A. Brockhaus.



32007
17.7.57
041.05/A.K.D.M.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 32007
Date 17.7.57
Call No. 041.05/A.K.D.M.



32007

I n h a l t.

- Nº 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von Dr. *Friedrich Windischmann*.
- „ 2. Al-Kindi genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von Dr. *G. Flügel*.
- „ 3. Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von Dr. *Martin Haug*. Erste Abtheilung. Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend.
- „ 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albrecht Weber*.
- „ 5. Ueber das Verhältniss der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von Dr. theol. *Richard Adelbert Lipsius*.
-

THE HISTORY OF

THE CITY OF BOSTON
FROM THE FIRST SETTLEMENT
TO THE PRESENT TIME
IN TWO VOLUMES
BY NATHANIEL PHILLIPS
OF BOSTON
PUBLISHED BY J. B. ALLEN, 1856

MITRA.

Ein

Beitrag zur Mythengeschichte des Orients

von

Dr. Friedrich Windischmann.

Leipzig 1857

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. B a n d.

N^o. 1.

V o r w o r t.

Nachstehende Uebersetzung und Erklärung des Opfergebetes an Mithra giebt der Verfasser nur in der Absicht heraus, um die Kenner des Zend zur kritischen Sichtung der dargebotenen Deutungen zu veranlassen, den Nichtkennern aber eine, wie mir scheint, etwas richtigere Vorstellung von diesem Gebete zu verschaffen, als die überaus freie und uncorrec-te Version Anquetil's bieten kann. Denn wenn ich mir auch nur zu gut bewusst bin, dass kein Abschnitt meiner Interpretation ohne wesentliche Verbesserungen bleiben wird, so ist doch hoffentlich der Inhalt richtig getroffen. Finden die Kenner manches neu und überzeugend erklärt, so wird die^s meine nicht geringe Mühe lohnen; habe ich vielfach geirrt so kann es für die Wissenschaft den Nutzen haben, dass Andere nicht auf dieselben Irrwege gerathen. Es gehört freilich Selbstüberwindung dazu, eine Arbeit zu veröffentlichen, von der man weiss, dass sie mehr des Tadels als des Lobes werth ist; allein Prof. Spiegel's freundlicher und sachkundigster Rath ermuthigte den Verfasser; bei dem noch so jungen Studium des Zend wird wohl kein Beitrag zurückge-wiesen werden.

Mit der Veröffentlichung des wichtigsten Documentes des Mithracultus eine neue Zusammenstellung der Nachrichten des classischen und christlichen Alterthums über denselben zu verbinden, war wohl von selbst geboten. Möge durch die absichtlich in gedrängtester Weise versuchte Gruppierung des Materials einige Klarheit in das Gewirr dieser Zeugnisse gekommen sein! Dass ich Vorgänger, wie *a Turre*, *Zoëga*, *Eichhorn* dankbar benutzt habe, versteht sich von selbst; leider ist das Verständniss des Mithracultus durch die Masse derer, die gelegentlich oder eigens darüber geschrieben haben, nicht sehr gefördert worden.

Der Monumente und Inschriften des Mithra, die an so vielen Orten gefunden worden sind, habe ich nur im Vorübergehen erwähnt. Es würde eine sehr verdienstliche Arbeit sein, sie alle in chronologischer und geographischer Ordnung zu sammeln und nach den nunmehr gewonnenen sicheren Anhaltspunkten zu erklären. Dazu gehört aber Autopsie und tieferes Eingehen in die Kunstgeschichte; das Resultat wäre höchst interessant für letztere, und zur Aufhellung der religiösen Zustände des römischen Kaiserreiches; unsere Kenntniss aber von der ursprünglichen Bedeutung Mithra's und seiner Festgeheimnisse würde meines Erachtens dadurch keine grosse Erweiterung gewinnen.

München am 26. Februar 1857.

Dr. Windischmann.

I n h a l t.

	Seite
I. - Uebersetzung des Opfergebetes an Mithra (<i>Mihâr Yasht</i>) . . .	1
II. Erklärung des Textes	18
III. Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten	52
IV. Beigabe über Gayô-maratha und Çaosyâc	73
Nachträge	88

er uns zur Erbarmung; herbei komme er uns zur Heilung; herbei komme er uns zum Sieg; herbei komme er uns zum Wohl; herbei komme er uns zur Reinigung der gewaltige, starke, anzubetende, zu ehrende, nicht betrogene stets in der bekörperten Welt Mithra der weitflurige.

6. Ihm dem mächtigen Yazata, dem starken, unter den Geschöpfen heilbringendsten, dem Mithra will ich opfern mit Spenden; ihn will ich umgehen mit Lob und Preis; ihm will ich opfern mit hörbarem Opfer Mithra dem weitflurigen. Mit Spenden opfern wir Mithra dem weitflurigen. — Haoma mit Milch. (Folgt das Gebet: yēñghê hātām).

II.

7. Mithra dem weitflurigen opfern wir, dem wahrredenden, weisen, tausendohrigen, wohlgebildeten, zehntausend-äugigen, hohen, auf breiter Warte stehenden, starken, schlaflosen, wachsamen.

8. Dem opfern die Länderherrs in Arezahi daherschreitend gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenkommenden Kampfreißen zwischen den Länderschlächten.

9. Wo sie zuerst ihm opfern, hin zum Bekenntniß eifrigen Gemüth aus herzlich gläubigem Geiste, da steigt Mithra der weitflurige herab mit dem siegreichen Wind, mit dem Fluch des Weisen. Durch seinen Reichthum etc. (hier wird der Abschnitt 4—6 wiederholt)

III.

10. Mithra dem weitflurigen etc. — schlaflosen, wachsamen. (wie oben 7.)

11. Dem opfern die Krieger auf den Rücken der Pferde Stärke erlehend für die Gebundenen (die Pferde), Festigkeit für die Leiber, volle Besiegung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

IV.

12. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsamen.

13. Der erste geistige Yazata, der über die Harâ steigt voraus vor der unsterblichen Sonne, der Rosse lenkenden; der zuerst goldengestaltig die schönen Gipfel ergreift; von dort beschaut er den ganzen Ariersitz der heilbringendste.

14. Wo Rosselenkende Herrscher treffliche Schaaren regieren; wo hohe, weidereiche, wasserreiche Berge dem Rinde Nahrung mehren; wo tiefe, breitfluthige Seen liegen; wo breite, schiffbare Gewässer mit Schwall hervorbrechen, auf Iskata und Pouruta; auf Mouru, Harôyu und Gao; auf Çugbdha und Qâiriza;

15. gen Arezahi und Çavahi, gen Fradadbasu und Vida-

dhassu, gen Vouruharesti und Vourugaresti, gen jenes Karšvare Qaniratha das glänzende, den Sitz der Rinder, den Wohnplatz der Rinder den heilenden, schaute Mithra der starke herab.

16. Der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Gnade verleihend; der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Herrschaft verleihend; denen vermehrt er den Sieg, welche ihm gut, verständig und rein mit Spenden voropfern. Durch seinen Reichthum etc.

V.

17. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, der von Niemanden betrogen (verletzt) ist, nicht von des Hauses Hausherrn, nicht von des Dorfes Dorfherrn, der Stadt Stadtherrn, des Landes Landesherrn.

18. Wenn ihn aber trügt (verletzt) entweder des Hauses Hausherr, oder des Dorfes Dorfherr, oder der Stadt Stadtherr, oder des Landes Landesherr, da zerstört sofort Mithra ergrimmt und erzürnt das Haus oder das Dorf oder die Stadt oder Land oder der Häuser Hausherrn, oder der Dörfer Dorfherrn, oder der Städte Stadtherrn oder der Länder Landesherrn oder der Länder Vorgesetzte.

19. Von jenem Ort (jener Seite) geht heraus Mithra ergrimmt und erzürnt, an welchem der Orte Mithratrug ist, noch kehrt er zornig wieder zurück.

20. Die von den Mithratrügern die schnellsten (behesten) sind, erreichen schiffend (schwimmend) das Ziel nicht, reitend kommen sie nicht fort, fahrend gelangen sie nicht an. Umsonst fährt die Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra vollbringt (wirkt).

21. Wenn er auch einen guten Wurf wirft und den Leib erreicht, doch verwundet er ihn nicht, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Der Wind trägt jene Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Durch seinen Reichthum etc.

VI.

22. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen. Der unbetrogen den Menachen weg aus der Angst trägt, weg aus dem Verderben trägt.

23. Weg von der Angst, weg von den Aengsten, o Mithra trage uns unbetrogen; du trägst dadurch auf der mithratrügenden Menschen eignen Leib Schrecken hin. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt und mächtig; weg von den Füßen die Stärke; weg von den Augen die Sehkraft, weg von den Ohren das Gehör.

24. Nicht erreicht den der wohlgeschärften Lanze, des vorbeifliegenden Pfeiles Wurf, welchem hingewendet zum Gemüth Mithra

zum Schutze kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VII.

25. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, den Herrn, den Beschützer, den kraftvollen, gesetznützenden, weisen, ehremächtigen, hohen, durch Reinheit lieblichen, im heiligen Wort lebenden, armkräftigen Krieger.

26. Den Schädelschläger der Daëva's, den Vernichter der Strafbaren, den Bestrafer der mithratrügenden Menschen, den Zusammenbrenner der Pairika's. Der unbetrogen das Land zu höchster Macht bringt; der unbetrogen das Land zum höchsten Siege bringt.

27. Der vom gottlosen Lande die gradesten (Wege) wegträgt, die Goade (das Glück) hindert, den Sieg wegträgt, sie ohne Schutzwehr ausforscht, zehntausend Tödter herbeischafft, der Zehntausendspäher; der starke, der allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VIII.

28. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, der die Säulen erhält (festigt) der hochgeformeten (barezimita) Wohnung und dieselbe fest und unbeweglich (ewig) macht; dann giebt er dieser Wohnung Schaaren von Rindern und Menschen, in welchen (Wohnungen) er befriedigt ist; die andern zerstört er, in welchen er erzürnt ist.

29. Heil und Bester o Mithra bist du den Ländern, Heil und Bester o Mithra bist du den Menschen; Du hast Macht über Frieden und Nichtfrieden der Länder.

30. Du machst Wohnungen frauenberühmt, wagenberühmt, aus welchen der Schmutz herausgebracht und auf welche der Giebel (das Dach) gesetzt ist. Du machst frauenberühmt, wagenberühmt, schmutzgereinigt, giebelbedeckt die Wohnung Barezimita, wenn dir mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede opfert, spendebringend, der Reine.

31. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o heilbringendster Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o unbeirrter Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden.

32. Höre o Mithra unser Opfer; sei gnädig (befriedigt) unserm Opfer; stehe bei unserm Opfer, komme her zu unsern Spenden, komme zu ihnen, nachdem sie geopfert sind; trage sie hin zum Sammel-Orte (Ciuvat), lege sie nieder am Loborte (Garó-amána).

33. Gieb uns diese Gabe, um die wir Dich anflehen, starker Vergelter der gegebenen Lehren: Ueberfluss, Macht und Sieg, Wohlfahrt und Reinheit, Wohlberühmtheit und Tapferkeit, Grösse und Heiligkeitsverkündung und den aburagegebenen Sieg und die tödtende Ueberlegenheit der höchsten Reinheit (Aka vahista) und den Unterricht des heiligen Wortes (māthra spēnta).

34. Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend (mehrend) und wohlwollend machend tödten alle Feinde. Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Schlechtgeistigen; damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Hassler, und allen Hass vernichten der Menschen und der Duēva's, der Zauberer und Pairika's, der Gewaltthätigen, Blinden und Tauben. Durch seinen Reichthum etc.

IX.

35. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, den schuldträchenden, schaarenfindenden (oder: durchdringenden), den mit tausend Kräften begabten, machtübenden, mächtigen, allwissenden.

36. Der das Schlachtfeld hervorgehen lässt, der auf dem Schlachtfeld dasteht; der auf dem Schlachtfelde dastehend die Reihen vernichtet; es beben alle Enden der auf das Schlachtfeld gestürzten Reihe, und die Mitte macht er erzittern der verwundungsdrohenden Kriegsschaar.

37. Gegen sie bringt er mächtig Verderben und Schrecken; weg fegt er die Köpfe der mithratrügenden Menschen; vorbei fährt er an den Köpfen der mithratrügenden Menschen.

38. Gräulich sind die Häuser, der Nachkommenschaft entbehrend die Wohnungen, in welche die Mithraträger wohnen und die wahrhaft die Reinen tödtenden Frevler. Gräulich geht die klauenfolgende Kuh auf dem Irrweg, welche durch die Lasten der mithratrügenden Menschen erdrückt ist; die auf ihrem Wagen befindlichen stehen thränenvergiessend, die zum Munde hinabfliessen.

39. Die Pfeile derselben schnellbefiedert, vom wohlgespannten Bogen durch die Sehne geschnellt hinfahrend treffen nur die Luft (treffen das Ziel nicht), dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Lanzen derselben wohlgeschärft, spitz und langschäftig, hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die steinernen (metallenen) Schleudergeschosse hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

40. Die Schwerter derselben, die wohlzugerichteten, welche

niederschlagen auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Keulen derselben, die wohlbeschlagenen, welche niederschmettern auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

41. Mithra erschreckt von vorn, Rašna erschreckt von hinten, Craoša der reine tödtet von allen Seiten; gegenüber den rettenden Yazata's leeren sich die Kampffreien, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

42. So sprechen sie zu Mithra dem weitflurigen: o Mithra weitfluriger! Diese unsere Kampfrosse werden von Mithra weggeführt; diese unsere starken Arme (und) Schwerter werden von Mithra vernichtet.

43. Hierauf fegt sie Mithra fort der weitflurige, zu fünfzig sie tödtend und zu hundert, zu hundert sie tödtend und zu tausenden, zu tausend sie tödtend und zu zehntausenden, zu zehntausend sie tödtend und ohne Zahl, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

X.

44. Mithra — den wachsamen, dessen Wohnung erdebreit hangesetzt ist in der gekörperten Welt, gross, unbeengt, glänzend, in die Breite weites Heim darbietend.

45. Dessen acht (?) Freunde auf allen Bergen und auf allen Warten als Späher sitzen des Mithra, den Mithraträger erspähend, auf jene hinschauend, auf jene hin sinnend, welche zuerst (alle) den Mithra trügen, und jenen Pfad bewachend, welchen wünschen die Mithraträger und die wahrhaft reinetödtenden Freyler.

46. Jene bewachend, hinten bewachend, vorne bewachend, ein Späher und Durchschauer unbeirrt naht Mithra der weitflurige dem, welchem zum begehrenden Gemüth Mithra zur Hülfe kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XI.

47. Mithra — den wachsamen, den berühmten, zornvollen fahren breitflurige Rosse gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampffreien zwischen den Länderschlächten.

48. Wenn aber Mithra vorfährt gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampffreien, zwischen den Länderschlächten, da macht er der mithratrügenden Männer Hände kraftlos, da umdeckt er ihr Gesicht, da macht er harthörig ihre

Ohren, ihre Füße erhält er nicht, er ist nicht ein Bestärker jener Länder, jener Kämpfer, welche mit Uebelwollen trägt Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XII.

49. 50. Mithra — den wachsamen, welchem eine Wohnung bereitet hat der Schöpfer Ahura-Mazdâ über der hohen Harâ, der vielbestiegenen, glänzenden; wo nicht Nacht ist, nicht Finsterniss, nicht kalter Wind, nicht heisser, nicht vieltodte Fäulniss, nicht dämonengeschaffener Schmutz, noch Dünste steigen auf an der hohen Haraiti.

51. Welche (Wohnung) gemacht haben die Amesha-Çpenta's alle einträchtig mit der Sonne zum bekennend-begehrenden Gemüth aus herzlich-glaubendem Geiste. Welcher die ganze bekörperte Welt anschaut von der hohen Haraiti herab.

52. Wenn dann der schlechtgeistige (schlechtschaffende) hervorläuft, der sündewirkende mit schnellem Schritte, schnell schirrt dann den Wagen Mithra der weitflurige und Çraoša der reine, starke, und Nairyo-Çaiha der Rufer schlägt ihn reibengeschlagen oder machtgeschlagen. Durch seinen Reichthum etc.

XIII.

53. Mithra — den wachsamen, der fürwahr mit aufgehobenen Händen wehruft zu Ahura-Mazdâ, so sprechend:

54. Ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Beschützer, ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Erhalter; und dennoch opfern mir nicht die Menschen mit namengenanntem Opfer, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern.

55. Denn wenn mir die Menschen mit namengenanntem Opfer opferten, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen (momentanen), vergänglichen begränzten Zeitalter würde ich schreiten, zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

56—59. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede opfert Dir der spendebringende Reine. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern — Blinden und Tauben (hier wird der Abschnitt 31—34 incl. wiederholt.)

XIV.

60. Mithra — den wachsamen; dessen Ruhm gut ist, gut der Körper, gut der Preis, schaltend über Gaben, schaltend über Fluren, nicht verletzend den Bauer, der da schaltet über seine Stätte unbedrängt, wohlwissend; der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XV.

61. Mithra — den wachsamem, aufrecht auf den Füßen stehenden, bewaffneten, den Späher, den tüchtigen, weisen, wassermehrenden, rufgehörten, der das Wasser strömen, die Bäume wachsen lässt, der die Furche richtet, den durchdringenden, kräftebegabten, unbeirrten, vielkräftigen, gesetzkundigen.

62. Der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Kraft giebt, noch Stärke; der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Gnade giebt, noch Lohn.

63. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt — unbeirrte (wie 23 — 24.)

XVI.

64. Mithra — den wachsamem, in welchem das Verständniß der reinen, breithin nützenden Lehre das grosse, mächtige niedergelegt ist; in welchem der Same ausgebreitet ist auf die sieben Karávre's.

65. Der da ist der Schnellen schneller, der Bittenden Bittender, der Tüchtigen Tüchtiger, der Weisen Weiser, der da ist Friedengeber, Segengeber, Heerdegeber, Reichgeber, Sohengeber, Lebengeber, Heilgeber, Reinheitsgeber.

66. Welchem folgt die gute Reinheit (Aâi) und Parendi mit leichtem Wagen, und die gewaltige Männerbedeckung (Tapferkeit) und die gewaltige Königsgnade (Majestät) und der gewaltige Himmel, der selbstgesetzte, und der gewaltige Fluch des Weisen, und die gewaltigen Genien der Reinen, und die Versammlung der vielen reinen Mazda-yaçaa's. Durch seinen Reichtum etc.

XVII.

67. Mithra — den wachsamem, der mit geistbereitetem, hochräderigem Wagen vorfährt vom Karávre Arezahi hin zum Karávre Qaniratha dem glänzenden, die passenden Räder gefolgt von der mazda-geschaffenen Gnade und von dem ahura-geschaffenen Sieg.

68. Dessen Wagen mitergreift die gute Reinheit, die hohe; dessen Weg die mazda-yaçaische Lehre säufthiglich bereitet. Den Renner geistige, salbe, glänzende, vorschauende, heilige, wissende, achnell geistergleich führen, dieweil des Weisen Fluch gutgeräumten (Weg) fürwahr räumt.

69. Vor welchem zittern alle geistigen Daêva's und die Frerler aus Varena. Nicht mögen wir hier des ergrimnten Herrn Wucht begegnen, der tausendwuchtig dem Feind entgegengeht, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch dessen Reichtum etc.

XVIII.

70. Mithra — den wachsamem; vor welchem vorausfährt der ahura-geschaffene Sieg in Gestalt eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklauiigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimten, angessichtstriefenden, tüchtigen, mit Füßen, Händen, Waffen, Schweif und Backen von Erz.

71. Der hervorstürzt vom Gegner gefolgt mit Wuth mit der Männerwehr (Tapferkeit), und hundertweise (oder: verwundend) niederschlägt die Gegner, und nicht rastet mordend und den Mord nicht endet, bis er niederschlägt das Mark, die Seele des Lebens, das Mark, die Grundlage des Bewusstseins (lebendigen Organismus).

72. Auf einmal zerreisst er alle, der auf einmal Knochen und Haare und Hirn und Blut der mithratrügenden Menschen von der Erde aus Befleckung verbreiten macht. Durch seinen Reichtum etc.

XIX.

73. Mithra — den wachsamem, der fürwahr mit ausgestreckten Händen die Stimme erhebend jammert, zu sprechend:

74. Ahura-Mazda, heiligster Geist, Schöpfer der bekörperten Lebendigen, Reinen! Wenn mir die Menschen mit namengeanntem Opfer opferten, wie sie den andern Yazata's mit namengeanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen, vergänglichen, begränzten Zeitalter würde ich schreiten; zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

75. Seien wir Dir Felderbeschützer, nicht seien wir Dir Felderverderber (leerer), nicht Hausverderber, nicht Dorfverderber, nicht Stadtverderber, nicht Landverderber, noch dass uns der gewaltige Arm niederschläge vor den Hassenden.

76. Du dieser Hassenden, Du dieser Hass erfüllten Hass zerstöre, zerstöre die Töchter der Reinen; mit schönen Rossen begabt bist Du, mit schönem Wagen, im Kampfe (Opfer, Rufe) glücklich bist Du und stark.

77. An rufe ich Dich zur Hülfe mit vielen Opfern von Spenden und mit gutem Opfer, mit vieler Darbringung von Spenden und mit guter Darbringung, damit Du umfriedest mit langer Umfriedung die reichthumsegnete Wohlfahrt.

78. Du beschüttest jene Länder, welche sich um das Wohlwollen bemühen des weitsflurigen Mithra; Du zerstörst jene Länder, welche ruchlos sind. An rufe ich Dich zur Hülfe, und her komme er uns zur Hülfe der gewaltige, überstarke, opfer- und preiswürdige Mithra, der reiche Landesherr. Durch seinen Reichtum etc.

XX.

79. Mithra — den wachsamen, der Rašnu Wohnung gesetzt hat; dem Rašnu zu langem Gefolge (langer Genossenschaft) dargebracht hat die — — (?)

80. Du bist der Wohnung Schützer, Beschützer bist Du der Nichtträger; Du bist des Verkehrs Herr, der Erhalter der Nichtträger. Denn zu Dir hat er den besten Genossen gesetzt und den ahuragegebenen Sieg, in welchem liegen die Mithraträger, die auf ihre Empörung geschlagenen früheren Menschen (!!). Durch seinen Reichthum etc.

XXI.

81. Mithra — den wachsamen, der Rašnu Wohnung gesetzt hat, dem Rašnu zu langem Gefolge dargebracht hat die — —

82. Dem tausend Kräfte geschaffen hat Ahura-Mazda, zehntausend Augen zum Sehen. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften erspäht er den Mithrafeindlichen und Mithraträger. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften ist unbeirrt Mithra der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXII.

83. Mithra — den wachsamen, welchen des Landes Landesherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen der Stadt Stadtherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

84. Welchen des Dorfes Dorfherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen des Hauses Hausherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe. Den die Thürgeherion, vom Topf gefolgt, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; den der Arme, welcher der reinen Lehre zugethan ist, abgewiesen in seinen Gerichten, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

85. Dessen (des Armen) Stimme des Jammers hinauf zu jenen Lieberten steigt, herab um diese Erde geht, hin durch die sieben Karšvare's geht, mag er laut die Stimme erheben oder ins Ohr.

86. Die in die Irre geführte fürwahr ruft (ihn) mit erhobenen Händen zu Hülfe, nach dem Stalle sich sehnend: Wann wird uns der Mann zum Stalle gelangen machen hinterherfahrend, Mithra der weitflurige? Wann wird er uns hinbringen auf den Weg der Reinen die in das Haus des Drukhs geführte?

87. Hierauf wem begütigt ist Mithra der weitflurige, dem kommt er zu Hülfe; hierauf wem erzürnt ist Mithra der weitflurige, dem zerstört er Haus und Dorf und Stadt und Land und des Landes Ruhm. Durch seinen Reichthum etc.

XXIII.

88. Mithra — den wachsamem; welchem opferte Haoma, der über die Erde hervorspriesst, der heilkräftige, reine, herrschende, goldangige, auf dem höchsten Gipfel, auf dem Berg Haraiti, welcher Hukairya mit Namen genannt wird; dem unbefleckten der unbefleckte, vor unbefleckten Opfer-Reisern, vor unbefleckter Spende, vor unbefleckten Worten.

89. Welchen zum Priester aufstellte der reine Abura-Mazda schnellopfernd, mit hohen Gliedern. Es opferte der schnellopfernde, hochgliederige Priester mit hoher Stimme; er ein Priester (Rufer) dem Abura-Mazda ein Priester der Ameša-Çpenta's. Seine Stimme stieg hinauf zu jenen Lichtern, herab ging sie um diese Erde, hindurch ging sie zu allen sieben Karšvare's.

90. Der zuerst die Haoma-schalen aufstellte, die sterngeschmückten, geistbereiteten, auf dem Berg Haraiti. Es segnete Abura-Mazda, es segneten die Ameša-Çpenta's seinen wohl-gewachsenen Körper, dem die rosselenkende Sonne von ferne Lob erweckt (verkündet).

91. Lob dem weitflurigen Mithra, dem tausendobrigen, zehntausendaugigen. Opferwürdig und preiswürdig bist Du; opferwürdig und preiswürdig seiest Du in den Häusern der Menschen. Heil sei jenem Mann, der Dir fürwahr opfert, Holz in der Hand, Opferreiser in der Hand, Milch (Fleisch) in der Hand, Schalen in der Hand, mit gewaschenen Händen, mit (zwei) gewaschenen Schalen, auf ausgebreitetem Opferreis; bei aufgestelltem Haoma, bei hergesagtem (hörbar gemachtem) Abura-Vairya.

92. Durch diese Lehre werden verkündigt (bekannt, verehrt) Abura-Mazda der Reine, Vohu-Manô, die beste Reinheit (Ašm-vahistem), Khēntha-Vairya, Çpenta-Armaiti, Haurvatât und Ameretât, verkündet die Ameša-Çpenta's durch seinen Segen der Lehre. Ihm bringe der wohlthätige Mazda die Meisterschaft der Lebendigen, welche Dich sehen sollen unter den Geschöpfen als Herrn und Meister der Lebendigen, als besten Reiuiger dieser Geschöpfe.

93. Sodann in beiden Welten, in beiden Welten schütze uns, o weitfluriger Mithra, in dieser Welt der bekörperten, und welche da ist die geistige; vor dem bösen Tod, vor dem bösen Ašma, vor den bösen Heeren, welche die grausige Fahne erheben möchten, vor den Anläufen des Ašma, welche Ašma der schlechtgeistige anlaufen machen könnte, mit Vidhatus, dem dämonengeschaffenen.

94. Dann gieb uns Du, o weitfluriger Mithra! Stärke für die Gebundenen, Festigkeit den Leibern, Ueberwältigung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

XXIV.

95. Mithra — den wachsamen, der erdebreit umschreitet nach Sonnenaufgang und berührt die zwei Enden dieser bepfadeten, runden, weitgedehnten Erde; Alles dies beschaut er, was zwischen Erde und Himmel ist.

96. Eine Keule in der Hand haltend mit hundert Warzen versehen, mit hundert Schneiden, vorwüthig, männerniederschmetternd, am Griffe mit Erz beschlagen, dem mächtigen, goldenen, die mächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen.

97. Vor welchem zittert Anro-Mainyus, der vieltödtende (todvolle), vor welchem zittert Aëšma der schlechtgeistige, körperzerstörende; vor welchem zittert Bušyāsta, die langhändige; vor welchem zittern alle geistigen Daēva's und die Frevler aus Varena.

98. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen, ergrimten Wucht begegnen; nicht möge ergrimmt auf uns dreinschlagen Mithra der weitflurige, der als der mächtigste der Yazata's, der kräftigste der Yazata's, der energischste der Yazata's, der schnellste der Yazata's, der erziegreichste der Yazata's einherwandelt auf dieser Erde Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XXV.

99. Mithra — den wachsamen; vor welchem zittern alle geistigen Daēva's und die Frevler aus Varena. Vorfährt der Länderherr Mithra der weitflurige am rechten Ende dieser Erde, der bepfadeten, runden, weitgedehnten.

100. Auf seiner rechten Seite fährt der gute Čraoša, der Reine; auf seiner linken Seite fährt Rašnu, der hohe, mächtige; auf allen Seiten fahren die Gewässer, die Bäume und die Genien der Reinen.

101. Gegen sie gewalthabend gleicherweise trägt er die gradebefiederten Pfeile. Wenn er dann dort vorüberkommt fahrend, wo gegenmithrische Länder sind, da schlägt er zuerst die Keule nieder auf Ross und Reiter, zusammen zitternd macht er heben beide Ross und Reiter. Durch seinen Reichthum etc.

XXVI.

102. Mithra — den wachsamen, den mit falben Rossen, mit scharfer Lanze, mit langem Schaft, mit schwingendem Pfeil versehenen, das Unsichtbare treffenden, lieblichredenden Krieger.

103. Den zum Beschützer und Umfrieder Ahura-Mazda geschaffen hat der ganzen lebendigen Natur. Der Beschützer ist und Umfrieder der ganzen lebendigen Natur. Der uneingeschlä-

fert mit der Waffe beschützt des Mazda Geschöpfe, der uneingeschläfert mit der Waffe vertheidigt des Mazda Geschöpfe.

XXVII.

104. Mithra — den wachsamem; dessen lange Arme hervorgreifen, die mithramächtigen, was im östlichen Hindu ist, und was im westlichen nahen (dienstbaren), was in der Tiefe der Ranhá (des Oceans), und was in der Mitte dieser Erde.

105. Du o Mithra weitergreifend umstrecke die Hände: der Ruchlose durch die Gerechtigkeit erreicht (vernichtet) ist unruhig (traurig) in seinem Gemüthe. So denkt der Ruchlose: nicht alle diese Unthaten, nicht all diesen Betrug sieht Mithra auf der Erde.

106. Aber ich denke in meinem Sinn: nicht denkt ein Mensch hundertfach lebendig- (irdisch-) kräftig bösen Gedanken, wie Mithra geisteskräftig guten Gedanken denkt. Nicht spricht ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Wort, wie Mithra geisteskräftig gutes Wort spricht; nicht wirkt ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Werk, wie Mithra geisteskräftig gutes Werk wirkt.

107. Nicht folgt einem lebendigen Menschen hundertfach grösserer heller Verstand, wie Mithra dem geistigen heller Verstand. Nicht hört ein Mensch hundertfach irdischkräftig mit seinen Ohren, wie Mithra der geistige mit den Ohren hörend, tausendkräftig, jeden Trügenden sieht. Mächtig wandelt Mithra einher, gewaltig an Herrschaft fährt er, und richtet schauend von fern reine Blicke mit den Augen.

108. Wer wird mir opfern, wer mich trügen? wer mit gutem Opfer, wer mit schlechtem Opfer wird mich als einen Yazata achten (als solchen anrufen)? wem soll ich Reichthum und Gnade, wem des Leibes Festigkeit ich ertheilen vermögend, wem soll Ueberfluss nahrungsvollen ich ertheilen vermögend; wem soll ich berühmte Nachkommenschaft gerne segnen?

109. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich geben die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers Schädel schlägt, der Held, der tödtende, nicht getödtete. Der niederstellt (einsetzt) zur Verkündigung (Erfüllung) eine Čraoša (?); sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt (verbreitet), wenn er sie ergrimmt einsetzt, so erfreut sie des erzürnten und unbesänftigten Gemüth zur Wohlbesänftigung des Mithra.

110. Wem soll ich Krankheit und Tod, wem Mangel, nahrungslosen ich ertheilen vermögend, wem soll ich berühmte Nachkommenschaft mit Zusammenschlag niederschlagen?

111. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich wegnehmen die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers

Schädel schlägt, der Held, der tödtet, nicht getödtet. Der einsetzt zur Verkündigung eine Craosya; sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt; wenn er sie ergrimmt einsetzt erschreckt sie des besänftigten und nichterzürnten Gemüth zur Nichtbesänftigung des Mithra. Durch seinen Reichthum etc.

XXVIII.

112. Mithra — den wachsamen, mit silbernem Helm (?) und goldenem Panzer, den geschossetödtenden, mächtigen, tüchtigen, Dorfherrn und Krieger. Mannichfach sind des Mithra Wege, wenn er zu diesem Land herschreitet, wo er wohlwollend (wohlbehandelt oder wohlberitten?) reitet die tiefen Pfade zur Flur.

113. Darauf geht sein Vieh und Mann nach Waosch hervor. Dann komme er uns zu Hülfe, o Mithra, hoher Herr, wann hoch erhebt das Geschoss die Stimme, und der Pferde Nüstern schnauben, die Geschosse schwirren, die Sehnen schnellen die scharfen knöchernen Pfeile. Dann fallen die Söhne der schwer-opfernden geschlagen kopfüber.

114. Dann gieb uns Du o weitfluriger Mithra! — der Hasenden (wie oben 94). Durch seinen Reichthum etc.

XXIX.

115. Mithra — den wachsamen. O Mithra weitfluriger! Meister des Hauses, des Dorfes, der Stadt, des Landes, der Zurathustraversammlung!

116. Zwanzigfach ist der Mithra zwischen Freunden, Schuttermagen. Dreissigfach zwischen Handelsleuten. Vierzigfach zwischen Zusammenlebenden. Fünfzigfach zwischen Mann und Frau. Sechzigfach zwischen Mitschülern (Opfergenossen?). Siebzigfach zwischen Schüler und Lehrer. Achtzigfach zwischen Schwiegersohn und Schwiegereltern. Neunzigfach zwischen Brüdern.

117. Hundertalterig zwischen Vater und Sohn. Tausendalterig zwischen Ländern. Zehntausendalterig ist der Mithra der mazda-yaçneischen Lehre — —

118. Mit untengesetztem Lobe möge ich gelangen zu obengesetztem. Wie diese Sonne über der hohen Harâ hervorgeht und um sie fährt, so möge auch ich o Heiliger mit untengesetztem Lob gelangen zu obengesetztem hinüber über des bösen Aür-Maiyu Gelüste. Durch seinen Reichthum etc.

XXX.

119. Mithra — den wachsamen. Dem Mithra opfre, o Heiliger, sage es den Schülern. Es sollen Dir opfern die Mazda-yaçn's mit einem Paar Vieh, Zugthiere, mit einem Paar fliegender Vögel, welche beflügelt daher fahren.

120. Mithra ist aller reinen Mazdayasna's Erheber und Wirker (von allen reinen Mazdayasna's zu erheben und zu loben?). Haoma der angekündigte und verkündigte, welchen die Priester verkünden und opfern sollen. Der reine Mann soll von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn er opfert, dass Mithra der weitflurige besäftigt und unerzürnt sei.

121. Es fragte ihn Zarathustra: wie o Ahura-Mazdâ soll der reine Mann von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn opfert, dass Mithra der weitflurige besäftigt und unerzürnt sei.

122. Hiernuf sprach Ahura-Mazdâ: Drei Tage und drei Nächte sollen sie den Leib waschen, dreissig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Zwei Tage und zwei Nächte sollen sie den Leib waschen, zwanzig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Nicht soll mir jemand von diesen Spenden vorkosten, der nicht der Opferhymnen kundig ist (alle Meister!).

XXXI.

123. Mithra — den wachsamem, welchem opferte Ahura-Mazdâ auf dem glänzenden Garô-Nmâna.

124. Mit erhobenen Armen fährt zur Unsterblichkeit hin Mithra der weitflurige vom glänzenden Garô-Nmâna aus, auf schönem Wagen gefahren, dem gleich festen, allgestaltigen, goldenen.

125. An diesem Wagen fahren (ziehen) vier weisse Renner von gleicher Farbe, Geistesspeise essend, ohne Krankheit; ihre Vorderhufen mit Gold beschlagen, die hinteren mit Silber; alle sind sie angespannt an die Deichsel, die nach oben gekrümmte, die gebunden ist mit gespaltenen, wohlgemachten, dicken Klammern von Metall.

126. Auf seiner rechten Seite fährt Rašnu der gradeste (gerechteste), heiligste, aufgewachsenste; auf seiner linken Seite fährt er die gerechteste Unterweisung, die spendentragende, reine, mit weissen Kleidern angethan, weiss: ein Gleichniss der mazdayanischen Lehre.

127. Nach fährt der starke Fluch des Weisen im Körper eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklaunigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimten, angesichtstriefenden, tüchtigen, gebundenen und bis zum Ende fahrenden. Zunächst ihm fuhr das Feuer, das angezündete, die gewaltige königliche Gnade (Majestät).

128. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Bogen von Knochen, deren Sehnen aus Sehnen der Rinder wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daeva's.

129. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mi-

thra ein Tausend Pfeile die mit Kahrkâcafedern befiedert, mit goldenen Spitzen, hörnernem Schaft und Auszweigungen von Knochen und Eisen wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

130. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Lanzen mit scharfer Spitze wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Wurfscheiben von Kupfer, zweigeschärft, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

131. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Schwerter, zweischneidig, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Keulen von Erz wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

132. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra der schöne wohlbeschlagene Keil mit hundert Warzen, mit hundert Schneiden, männerniederschmetternd, am mächtigen goldenen Griff mit Erz begossen, die prächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

133. Nach dem Schlagen der Daêva's, nach dem Niederschlagen der mithratrügenden Menschen fährt hervor Mithra der weitflurige durch Arezahi-Çavahi, durch Fradadhafsu, Vidadhafsu, durch Vourubaresti und Vourugaresti, durch das Karêvare's Qaniratha das glänzende.

134. Vor ihm zittert fürwahr Anro-Mainyu der todvolle, vor ihm zittert fürwahr Aêšma der schlechtgeistige, leibverderbende; vor ihm zittert fürwahr Bušyâçta die langhändige; vor ihm zittern fürwahr alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena.

135. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen etc. (wie oben 98). Durch seinen Reichthum etc.

XXXII.

136. Mithra — den wachsamen, dem falbe Renner angeschirrt am Wagen laufen, der ein goldenes Rad hat und die Speichen ganz glänzend.

137. Wenn man ihm Spenden bringt zu seiner Wohnung, Heil dem anrufenden Manne, so sprach Ahura-Mazdâ zum reinen Zarathustra, dem ein reiner, im Geist frommer, im heiligen Wort lebender Priester bei ausgebreiteten Opferreisern mit der Rede Mithra's opfert; schnell kommt diesem anrufenden Manne Mithra zur Wohnung herbei.

138. Wenn er ihn bittet, so geschieht nach seinem Lob dem Lober, nach seinem Lob dem Anrufenden. Wehe dem anrufenden Mann, so sprach Ahura-Mazda zum reinen Zarathustra, dem ein unreiner unfrommer, nicht im h. Wort lebender Priester hinter dem Opferreis aufsteht, wenn er auch volle Reiser aussstreut und langes Opfer opfert.

139. Nicht begügelt er den Ahura-Mazda, nicht die andern Ameša-Œpenta's, nicht Mithra den weitsflurigen. Der den Mazda gering schätzt, gering die andern Ameša-Œpenta's, gering Mithra den weitsflurigen, gering das Gesetz und Rašnu und die Wahrheit (Arštāt), welche die Lebendigen fördert und mehrt. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIII.

140. Mithra — den wachsamen. Ich will dem Mithra opfern, o heiliger, dem im Guten tüchtigen, geistigen, vorzüglichen, geduldigen, der ohne Lüge ist, dem oben wohnenden, kräftigen, tüchtigen Krieger.

141. Dem von siegreicher wohlgebildeter Waffe gefolgt aus der Finsterniss wachenden, unbeirrten. Er ist der Kräftigen kräftigster, der Starken stärkster, der Götter gross verständigster, von siegreicher Gnade (Majestät) gefolgt, tausendohrig, zehntausendangig, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIV.

142. Mithra — den wachsamen. Der als erster Verkünder stark mehrt des heiligen Geistes Geschöpfe, wohlgeschaffen, der grösste Yazata, wenn er den Leib erleuchtet wie der Mond selbst leuchtet.

143. Dessen Antlitz strahlt, wie das des Sternes Tistrya; dessen Wagen mitergreift, der nicht Irrende, Erste, o heiliger, wie die schönsten Geschöpfe mit Glanz dem leuchtenden Yazata bereitet ihn der Schöpfer der heilig-geistige den sterngeschmückten, geistgebildeten (Wagen) der Zehntausendseher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XXXV.

144. Mithra — den wachsamen; dem Mithra, der bei dem Land ist opfern wir; dem Mithra, der innerhalb des Landes ist, opfern wir; dem Mithra, der am Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der über dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der unter dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der um das Land ist, opfern wir; dem Mithra, der auf dem Land ist, opfern wir.

145. Den freundlichen (Mithra) Herrn den hohen, unvergänglichen, reinen, opfern wir; den Sternen, dem Mond, der Sonne,

auf opferreisgebenden Räumen dem Mithra aller Länder Länderherra opfern wir. Durch seinen Reichthum etc.

146. Wie der Herr zu ehren etc. Opfer und Preis und Kraft und Stärke erbete ich des weitflurigen Mithra, des tausendobrigen, zehntausendangigen, namengennanten Yazata's und des Rama-Qāçtra. — Gute Reinheit etc. — Ihm ist Reichthum etc.

II.

Erklärung des Textes.

Der Eingang dieses Hymnus ist der bei den übrigen Yasht's gewöhnliche; nur wird hier Mithra's Name mit seinen häufigsten Epitheta's eingeschoben. Ueberden Beinamen *vorugao yaoitis*, der von Mithra fast unzertrennlich ist, kann kein Zweifel mehr sein. Das einfache *gaoyaoiti* in der Bedeutung: Flur = Sskr. *gavyāti* kommt z. B. Yaçna I, 16 vor; *voru* = Sskr. *uru* Gr. *εὐρύς*; *urugavyāti* heisst in den Veda's: weite Fluren besitzend; s. Bühlingk u. Roth s. v. Neben Mithra ist wie Visp. I, 7. als sein Genosse Rāma Qāçtra genannt, auf welchen ein eigener Hymnus (Ram-Yasht) vorhanden ist, der ihn mit der Luft identificirt und sein Wesen besonders an der Stelle 43 — 45 auseinandersetzt.

I.

1. *yāçnyata* und *vahmyata* (vergl. Tir Y. 50) sind wohl als apocopirte Instrumentale von Femininen auf *tā* (s. Bopp vergl. Gramm. p. 1166.) zu fassen.

2. *drukhs* und die damit zusammenhängenden Verbalformen sind hier und anderswo mit dem stammverwandten *trügen* übersetzt, obgleich der Sinn des letzteren nicht überall ganz genau paßt. Abd. *triokan decipere*; alta. *draugr umbra mortui*, Sskr. *druh* Trug, Bosheit, auch personificirt, wie die *Drukhs*; s. Kuhn Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, p. 196. 199. Diefenbach Vergl. Wörterb. der goth. Sprache II, p. 642 sq. Auch die Veda's kennen *druh* in Bezug auf Mithra Rigv. II 1, 2, 9.

gano yo mitrāvaruāāvabbidhrugapo navām sūso-ty akāñayādhruk svayañ sayakēmañ bydaye ni dhatta āpa yadiñ hōtrābhīr rtāvā. Bemerkenswerth ist hier der ächtzendische Gegensatz von *druk* und *rtāvā* (*ašava*). — *pereçā-ōāhē* vergl. *paōñhē* Tir Y. I. *nyāçaōñhē* Zam. Y. 48. 50. Der Sinn der Stelle scheint mir zu sein, dass Mithra d. i. Treue, Wahrheit gelten müsse Reinen wie Gottlosen gegenüber. *vayaō* ist eine der verschiedenen zendischen Formen für Sskr. *ubhau*.

3. *âçna* als Adjectiv zu *frazainti* kommt öfter vor; so unten 108, *Farr. Y.* 134. *Zam Y.* 75. *Asht. Y.* 5. *Yaçn.* LXVIII, 5.; mit *manô Visp.* XI. 3. *Farr. Y.* 74; mit *urvânô Farr. Y.* 40; mit *khratu* unten 107. Gegensatz von *âçnahê khrathwâ* und *gnošô-crôtahê Sirozah* I, 29. *Hapt. Y.* 1. *Yaçn.* XXII, 25. Anquetil übersetzt *âçna* mit *distingué*; es heisst offenkundig, berühmt.

4. Die Instrumentale *raya qarenanbaca* sind entweder als Bezeichnung des Mittels zu fassen, wodurch das Opfer stattfindet: vermöge seines Reichthums etc., oder: um seines Reichthums willen. *qarenô* giebt *Westergaard* (*Ind. Stud.* III, p. 412) mit: Glück, während *Spiegel* (ebendaa.) die Bedeutung: Glanz, Majestät festhält. Es ist die von Ahura herrührende Gnade und Herrlichkeit, deren z. B. Yima durch seinen Fall beraubt wird. Es giebt ein doppeltes *qarenô*, welches beides von Ahura kommt: *kâvaém* und *aqaretém* *Zam Y.* o.; über ersteres handeln die Abschnitte des *Zamyad Yasht* II—VII incl.; über das zweite VIII—X incl., während XI—XVI wiederum sich auf das erste beziehen; *aqaretém* scheint mir das nicht mittheilbare zu bedeuten. Die Wurzel *qar* = *Sskr. svar* in der Bedeutung von Seligkeit (dagegen *sva* Himmel = *hvare*) liegt im lateinischen *sors*, *sortis*, welches sich zu *qarenô*, *qaretém* verhält, wie *soror* zu *quôha*. — *râma-âayanem* und *huâayanem* sind *Tir Y.* 2 auch Epitheta des *Tistrya*; *âayanem* kommt in mehreren Compositis im ersten *Fargard* vor: *çughdô-âayanem* 5; *dujakô-âayanem* 10; *vehrkanô-âayanem* 12.; unten 13. *airyô-âayanem*; 15. *gava-âayanem*. In diesen Zusammensetzungen hat *âayanem* den Sinn von Wohnsitz, Platz, in welchem sich der erste Theil des Compositums findet. Es ist offenbar mit *âiti* oder *âkiti* eines Stammes; daher denn auch analog unserer Stelle *Yaçn.* LXVIII, 14. *huskiti râmo-skiti daregho-skiti*. Nur steht hier nicht *râmô-âayanem*, sondern *râma-âayanem*, wie es scheint ohne Variante. Der Sinn dürfte sein: der in den arischen Ländern gute Wohnplätze bereitet.

5. *ravô* bildet den Gegensatz zu *šzô* *Yaçn.* VIII, 8. und bedeutet Freiheit, Leichtigkeit; es gehört etymologisch zu *Sskr. laghu* lat. *levis*, Gr. *ῥᾶν*, *ῥᾶνιος*. *ravô* in Compositis *Visp.* VII, 2. — *marjdikâi* vergl. *marjdikem thrâyô-drighûm* *Hapt. Y.* 7. den Barmherzigen, welchen der Bettler ernährt. — *bavañhâi* a. unten 33. Unsere Stelle ist behandelt von *Burnouf Y. Not. p.* XXVII. — Die Prädicate: *ughrô aiwithûrô* hat *Mithra* mit den *Fravâš* gemeinsam; letzteres erklärt *Neriosengh* mit *adika-çakti*.

6. *vañtaca* im Zusammenhalt mit *vemañha* scheint instrumental. An den Stellen *Yaçn.* XV, 1 u. 2. LXIX, 1. LXX, 1. passt der instrumental ebenfalls. Das Compositum *vañta-bereti* findet

nich Yaça. LIX, p. 528. V. L. Ueber den Sinn ist wohl kein Zweifel; es heisst: Lob; vañta Ab. Y. 34 kann das aber nicht bedeuten.

II.

7. vyākhañem vergl. vyākhañē Bahr. Y. 46. — perethvañēdhayanem könnte den breit d. i. weithin verkündenden bedeuten; besser aber: den mit breiter Warte versehenen oder darauf stehenden. Aehnlich hañvare-vañēdhayanem Farg. XVIII, 28 als Beiwort zu nmānem, wo *Spiegel* vañēdh. mit Warte übersetzt; ib. 7. vañēdhistem als Prädicat des Schöpfers, was *Sp.* mit: den *weisesten* giebt. Die Stelle wiederholt sich Nyaish I, 6.

8. arezahi. Ist es Locativ, wie vañgahi? Oder der Name des Kešvar's? vergl. zu 36. khrvišyēitis unten 36. das Masc. khrvišyāñtahē; es ist ein part. fut. von khrvi, welches in dem Compositum khrvi-dra oft vorkommt. raçmaoyō unten 47. Ram. Y. 49. Ab. Y. 68. (wo Westerg. raçmōyō giebt); daneben raçmō unten 52. raçmanō (Acc. plur.) Bahr. Y. 62. unten 36. 41. (Genit. ?) Farg. Y. 39. raçmanām Bahr. Y. 63. rāsta raçmana Bahr. Y. 47. dual. Wir haben daher wohl eine doppelte Form anzunehmen: raçman und raçmi, von welch letzterm raçmaoyō der Plural mit der Einschlebung von ao zwischen den Labial nad y ist, was sich zwischen v und y öfters im Zend wiederholt. Die Verwandtschaft mit Sskr. raçmi Strahl ist evident, die Bedeutung aber verschieden; denn unser Wort heisst: Schlachtreihe; vergl. Armen. u. Neupers. razm Schlacht. — pāperetāñē Intensivform von pr, die gedrängten Schaaren. Sskr. pṛtanā Heer.

9. Die Formel: fraoret-frakhāñi avi manō zarandā-tōit āñhuyat haca findet sich grade so unten 51. Farg. Y. 47. 92. Visp. XIV, 2. (wiederholt p. 365, 395, 426, 448, 496, 551. Vend. lith.) Yasht fr. I, 3. Es fragt sich zuerst, auf welches Subject sich die Phrase bezieht; ob auf die Betenden, wie hier, Farg. Y. 47 und Yasht fr. I, 3. am nächsten liegt, oder auf den begünstigten Gott, wie unten 51. Farg. Y. 92 auf die Amēša-Çpenta's, Visp. XIV, 2, wie es scheint, auf Ahura; frakhāñi avi manō unten 24, 46. könnte auf yahmāi und auf Mithrageden. Es wird sich dies nicht so leicht entscheiden lassen. Ebenso schwierig sind die einzelnen Worte. fraoret Yaça. XXX, 5. LIII, 2. Das Substantiv fraoretīm Yaça. XIII, 8. (fraoiritīm Visp. III, 4.), die Verba fraoreūta Mih. Y. 92. Y. LVII, 24. fraorenaēta Farg. XIX, init. fraorenata Farg. Y. 89. — sind Ableitungen von jenem fravar, wovon fravarāñē ich will bekennen die am öftesten vorkommende Form ist. fraoret scheint einen adverbialen Sinn zu haben, ursprünglich aber Participium zu sein; eine ähnliche Form ist das vedische dravat;

s. *Benfey* Glossar z. Sama-Veda s. v. dru. — frakhāni oder frakhsni kommt noch Zam. Y. 48, 50. vor an einer gleichfalls dunkelen Stelle, wo es jedoch so viel als *sichtbar*, vor den Augen bedeuten könnte: als sichtbar (hingewendet gegen) vor dem ausgestrecktgehenden die Schlange furchtbar wurde. Sakr. pra und akāi Auge (freilich zendisch aāi) oder soviel als präne auch vorn gewendet. Ist es von fra + (Sskr. akā) abzuleiten, oder von einer eignen Wurzel frakhā, etwa einer Nebenform von pereç? Dafür könnte Yaçn. XLIV, 7. angeführt werden, wo die Hss. zwischen frakhāne und frakhāni schwanken; daneben das öfter vorkommende frasna oder fraçna. Beide Wörter: fraoreç-frakhsni bilden nach *Westergaard* ein Compositum, welches zunächst mit manō zu verbinden ist. avi manō fasst W. nicht als Zusammensetzung, etwa wie avi-mithris; oder, wenn wir avi mit Sakr. avi geneigt vergleichen dürften, im Sinne: geneigten Gemüthes; sondern er scheint avi als die Präposition zu nehmen, welche immer die Bedeutung: nach etwas hin, gegen etwas hat.

zarazdātōi. Dieses Substantiv kommt vor Yaçn. XLIII, 11. zarazdātis. Yaçn. XXII, 25 zarazdātōis Sirozah I, 29. (als Eigennamen Farv. Y. 115.) zarazdātāē Viap. XV, 2. Daneben das Adjectiv zarazdātim als Epitheton von mātrem çpeñtem und im Gegensatz zu vaēdhīm Yaçn. XXV, 6. Ferner zarazda Yaçn. XXXI, 1. açeç aēibyō vahistā yōi zarazda nūben mazdāi; ib. 12. zarazdātā, wo es *Spiegel* (nach brieflicher Mittheilung) nach der Tradition mit *Herz* übersetzt. Der Superlativ zarazdātēma Farv. Y. 25, 36. (zarazdātō Yaçn. LIII, 71). Höchst merkwürdig ist das verbale zaraçen dāt Ashi Y. 46. Es bittet hier Zurathustra, dass Hutaoca die zarathustrische Lehre zaraçen dāt apae en aotāt, welche Worte sich Gosh Y. 26 wiederholen; aotāt ist das zu dem Neutrum avaç gehörige Verbum; vergl. Farv. Y. 146. avēbis aomana. Der Sinn ist wohl: Hutaoca möge die Lehre selbst aufnehmen und weiter verbreiten. Wir haben also hier eine Composition mit dā = dhā, wie bei yaojda. Wäre ein Wechsel von Zend. z mit Sakr. ç nachweisbar, so würde zarazda dem Sakr. çradhbā entsprechen. Da mir jedoch für diesen Wechsel nur der Uebergang von z in ç in Compositis von zema bekannt ist (z. B. khrūdjiçmanām Farg. IX, 11.), so scheint mir *Spiegel's* Ableitung von zarad = hrd Herz richtiger. Jedenfalls heisst zarazdātī die innerlich gläubige Ueberzeugung, zarazda gläubig. *Benfey's* I, p. 21. vorgetragene Erklärung von Sakr. harah Zorn, Flamme passt durchaus nicht auf die angeführten Texte, welche alle mit zarazda etwas Gutes prädiciren. Ebenso wenig ist *Haug's* (D.M.G. VIII, p. 757.) Zusammenstellung von zara mit Sakr. çr für unser Wort anwendbar. Zu nūhuyaç vergl. Yaçn. III, 4. IV, 1. VII, 4. nūhuyām (wiederholt Yaçn. LIX, p. 529,

530, 533, 534. V. lith.) Farg. Y. 46. aňbuyāt, wo es ein Wurfgeschoss zu bedeuten scheint, was natürlich nicht auf unsere Stelle passt, *Spiegel* nimmt es als Abl. von aňbu Ort. Mir scheint es von aňhu = Skr. asu Lebenskraft, Geist abzuleiten zu sein und lebendig, geistig zu bedeuten. *Anquetil's* Uebersetzung (II, p. 206) lautet: si on lui fait izeschné avec farveur, qu'on l'invoque plusieurs fois, et qu'avec pureté de coeur on célèbre (l'esprit en son honneur) étant près du feu, alors Mithra, qui rend fertiles les terres incultes, prononcera la victoire, secondé du Peuple d'en haut. Unten 51 hat er die Worte ganz ausgelassen; Farg. Y. 47. (Carde XII) übersetzt er: les forts, purs et excellens Ferouers des Saints se hâteront (de secourir) celui, qui leur fait bien izeschné, ils feront couler l'abondance sur celui, qui pur de coeur pratique (la Loi) dans le monde près du feu; Farg. 92. ist die Phrase bis zur völligen Unkenntlichkeit verwischt; Visp. XIV, 1. übersetzt *Anquetil* (I, 2. p. 176.): je leur fais izeschné, je remplis mes fonctions avec pureté du coeur. An unserer Stelle sind die Worte: étant près du feu und Farg. Y. 47. près du feu ein komisches Missverständniß des Wortes ātarathra dort; zarazdātōi aňbuyāt haca ist mit: avec pureté du coeur wiedergegeben, was beweist, dass *Anquetil* oder seine Parsen in zarazdāti den Begriff: Herz fanden; den Begriff pureté suchte er wahrscheinlich in aňbuyāt, wobei er anderswo Yaqn. III, 4. 1, 2. p. 98. an Welt denkt: les chets qui marchent dans ce monde. — Beides hat er Farg. Y. 47. in: qui pur de coeur pratique (la Loi) dans le monde vereinigt. Den Worten: fraoreṭ-frakhāni avi manō entspricht hier; que l'on l'invoque plusieurs fois — Visp. XIV, 1. je remplis mes fonctions Farg. Y. 47. gar nur: pratique; denn: ils feront couler l'abondance soll wahrscheinlich fraoiriṣṭāntē wiedergeben. Man sieht hieraus, wie wenig Hilfe uns *Anquetil's* Uebersetzung an so schwierigen Stellen darbietet.

Nach vorstehender Analyse kann meine Uebersetzung der dunkeln Worte nur eine conjecturale sein. — fraoiriṣṭāntē dasselbe Farg. VIII, 104. IX, 40. fraoiriṣṭōi Farg. XIV, 16. fraoiriṣṭāntē Farg. Y. 47. fraoiriṣṭāntē Farg. Y. 25, 36. fraoiriṣṭāntē Yasht fr. I, 17. fraoiriṣṭāntē Visp. XII, 5. avā-iriṣṭāntē Ab. Y. 62. (hinabfalle) avā-iriṣṭāntē Din Y. 10. airiṣṭāntē Ab. Y. 65. (nicht fallend) Als Bedeutung ergibt sich für fraoiriṣṭ (fra ava und die Wurzel iriṣ, irith) herabsteigen, herabsteigen machen, niederlegen. Farg. VIII, 104. übersetzt es *Spiegel* mit: zuwege bringen; Farg. IX, 40. mit vereinigen; Farg. XIV, 16. mit machen. — Statt verethragand und upamanō bietet Farg. Y. 47. das regelmässige verethragāna und upamāna, während gleich darauf 48 in den Has. wieder verethragand und upamanō erscheint. Solche Stellen sind instructiv, um das allmälige Eindringen ungrammatischer

Formen in die Zendtexte anschaulich zu machen. Dandis upamandō ist eine dunkle allegorische Abstraction im zarathustrischen System; es scheint den Fluch zu bedeuten, der im Geist des Weisen sich erzeugt.

III.

11. bareśāēśu. Da die Wurzel bar die Bedeutung: reiten hat (bāšārem Yaçn. XI, 2. ist wohl = bharty mit der bekannten Umwandlung von rt in š), so könnte bareśā mit *Ritt* gegeben werden, wofern āa als Ableitungssylbe gelten darf. In derselben Phrase kommt es vor Aban Y. 53. baresna Rashn. Y. 24. Dagegen findet sich Tir Y. 21. in der Beschreibung des dämonischen Pferdes das Prädicat: kaourvō-bareśahē, wo bareśā eher einen Theil des Pferdes zu bezeichnen scheint: etwa den Rücken; dann wäre es mit bares Berg zu vergleichen.

hitāēibyō. Das Wort hita ist von Burnouf Étud. p. 271, wie mir scheint, nicht glücklich behandelt worden. Es kommt in derselben Verbindung vor (unten 94. Ab. Y. 53. Yaçn. LVII, 26.; in ähnlicher Yaçn. IX, 22. hitahē Bahr. Y. 13. hitām Farv. Y. 100. Zam. Y. 86. In den Compositis hitāçpem Zam. Y. 41. māthrō-hitahē tanvō Afrig. III, 5, 7. hitō-hizvaō Yaçn. LXV, 9). Wäre es mit Skr. sita weiss identisch, so könnten hier die Schimmel darunter verstanden werden, auf welchen die Reiter sitzen. Allein diese Bedeutung passt nicht zu den Stellen Farv. Y. 100, Zam. Y. 86. Afrig. III, 5, 7. u. Yaçn. LXV, 9. Es ist daher eher an Skr. sita ligatus zu denken und unter den Gebundenen oder Festen sind entweder die gezügelten Pferde oder die Zügel selbst zu verstehen; hitō-hizvaō heisst mit gebundener Zunge d. i. wohl: leise sprechend. Dass die Reiter Kraft für die Pferde erleben, ergiebt sich auch aus Yaçn. XI, 2. pōurnçpakhatīm. Die Wurzel çvac çvañc bedeutet nach Roth Nirukta p. 23. *sich spalten*; sonst wird für çvañc oder çvañg nur die allgemeine Bedeutung ire angegeben. Das Wort muss einen den folgenden Substantiven anpassenden Sinn haben. Die Stelle von pōurn-çp. an wiederholt sich Viast. Y. 25.

bathrānivāitīm von bathra und nivāiti: die Zusammenerschlagung. nivāiti von vac; das ā ersetzt das ausgefallene u, wie in carāiti. Das einfache nivāitis kommt vor Yaçn. X, 16, wo es Neriosengh mit nidānām oder vibhakti giebt; d. i. Belohnung; in diesem Sinne scheint es von van in der Bedeutung offerre, dare herzukommen. — hameretha bedeutet den Gegner im Kampf hamerena; vergl. hamerenāt Farv. Y. 31. und hamarana in der Inschrift von Bisitun. Der Singular hamerethāi unten 69. hamerethāt und hamerethē 71. hamerethem Ashi Y. 12, wo wiederum die Verbindung mit dušmaninyām zu bemerken ist; hamerethē Farv. Y. 33

wo wahrscheinlich hamerethé zu lesen. aurvathanām von urvatha Genosse, Freund mit dem a privativum gebildet; urvatha kommt von urva Seele.

IV.

13. harām. Der heilige Berg, über welchem Sonne, Mond und Sterne aufgehen (unten 118. Farg. XXI, 5, 9, 13); auf welchem sich Mithra's paradiesischer Wohnsitz befindet (unten 50. Rashn. Y. 23.), und ebenso der Čraoša's (Yaçn. LVII, 21); wohin Haoma gesetzt wird (Yaçn. X, 10. LVII, 19.); am Fusse (upabddê) der Harâ wohnt der Stammvater Haošyañhō (Ab. Y. 21. Gosh Y. 3. Ashi Y. 24. Ram Y. 7., wo statt upabddê upa taêrem, welch letzteres ich mit Sskr. tira zusammenhalte; vgl. le Mont Tirch, Bund. II, p. 357. p. 364.); über ihre Höhen steigen die Seelen der guten Verstorbenen hinüber und über die Brücke Cinvat (Farg. XIX, 30). Das gewöhnliche Prädicat der Harâ ist berezaiti (unten 50, 118. Farg. XIX, 30. XXI, 5, 9, 13. Rashn. Y. 23.) Neben der Form harâ kommt aber auch haraiti Gen. haraithyô vor; unten 50, 51, 88, 90. Yaçn. LVII, 19, 21. Gosh Y. 17. Ashi Y. 37., zu welchem denn das Prädicat barezayaô gesetzt wird, wahrscheinlich um den Gleichklang haraithyô barezaithyô zu vermeiden. Zam. Y. 1. findet sich haraiti bares Ashi Y. 24. harayaô berezô. Yaçn. XLII, 3. haraithyaô barezô. Es scheinen mir drei Formen angenommen werden zu müssen: bares Gen. berezô genau unser *Berg*; barezas Loc. barezahi; barezat bareza oder barezañha Adj. hoch, Arm. bartar. Eine erweiterte Form von bares ist barešnu. Aus harâ bares oder harâ berezaiti entstand das persische alburz.

Das Nebeneinandervorkommen der Formen harâ und haraiti dürfte dafür sprechen, dass das Wort ein ursprünglich iranisches ist. Bloss desswegen, weil sich bis jetzt keine gewisse indogermanische Analogie dieses Berges und des Wortes harâ gefunden hat, an Entlehnung des Semitischen har zu denken, ist voreilig. Eine Vergleichung mit *אלה*, *על*, *אלה* ist doch wenigstens denkbar. âçnaoiti Farg. XIX, 30. âçnoit Ab. Y. 65. Dagegen ašnaoiti unten 85. ašnaot 89. ava-asnaoiti 24. frâšnaoiti Farg. V, 28 sqq. frâšnavât Farg. XVI, 7. Die Bedeutung ist überall so ziemlich dieselbe; âçnaoiti dürfte mit Sskr. açnoti und der Präp. A zu erklären sein; dagegen ašnaoiti zu akānoti permeare gehören, wenn nicht eine ursprüngliche Identität der Wurzeln anzunehmen ist.

zaranyô-piçô hat Burnouf Comm. s. l. Y. Not. p. LXV und LXXVI mit barešnava verbunden und mit goldspitzig wiedergegeben; auch hat er vorgeschlagen statt piçô peçô zu lesen und dann zaranyô-peçô im Sinn: mit goldner Kette ver-

sehen, auf Mithra zu beziehen. Wenn eine Textänderung erlaubt wäre, so würde eher an *zaranyô-paêçô* zu denken sein; *hiranyapêças* kommt nämlich in den Veda's vor, wesshalb Rosen zu Rign. I, 6, 3. unsere Stelle übersetzt: *qui primus auream formam habens pulcra cacumina.*

Adidhâiti Sakr. *dhyai* Gr. *θεάουαι*. Zam. Y. 94. *hó didhât khratus-dôithrabya* „er wird mit Geistesaugen sehen“ giebt Wurzel und Derivat; vergl. übrigens Bopp Vergl. Gramm. p. 1143.

14. *ûraô* = Sakr. *vrâ* Haufen, Truppe, wesshalb die Variante *vraô* zu beachten ist. *paoiris* entweder die ältesten, ersten, oder die vortrefflichsten. *thâtairyô* (wahrsch. acc. plur. v. *thâtairi* mit *frâdhayen* zu verbinden) kommt nur an dieser Stelle vor; der Form nach erinnert es an *takhairya* Farg. VIII, 93. (von *tac* vergl. Spiegel Uebers. p. 155.) und an *viçpa-taurvairi* Farv. Y. 142. was dem Sakr. fem. *rtâvari* neben *rtâvan* entspricht; *thâtairi* setzt eine Wurzel *tât* voraus, welche ich Ab. Y. 15. *tâtaô* *âpo* Tir Y. 47. finde; die Aspiration rührt von dem folgenden *r* und ist noch um eine Sylbe weiter zurückgegangen, als in *takhairya*. *thâtairyô* muss Weide, Nahrung bedeuten; *tâtaô* *âpo* scheinen mir die nährenden Wasser zu sein. Wäre eine Conjectur erlaubt, so würde ich *thrâtairyô* vorschlagen. Mit der Lesart *khâthrô*, die Burnouf zu erklären sucht (Not. p. LXXXI), ist nichts zu machen. — *âfeñtô* Farv. Y. 9. *âpeñtaô* mit der Variante *âfeñtô*; *âfeñtem* Farv. Y. 54. — *khânodanba* Sakr. *kâodab* unter den *udakanâ-mâni* Nigh. I, 12. der Strom, der Schwall des Wassers, von *kâud* conterere. Yaçn. XLII, 6. *apâm frakhâaoçtrem*.

thwakhâeñtô Sakr. *tvakâ* frangere, comminuere. Ab. Y. 65. von schneller Bewegung gebraucht; daher *thwakhâistô* unten 98. Von den folgenden sieben Namen arischer Provinzen, die wahrscheinlich als Parallele zu den sieben Kešwar's genannt sind, finden sich *môurûm* Farg. I, 6. *harôyâm* ib. 9. Inscr. Bisit. I, 16. *Haraiva* Nakshi R. 22. *gaom* Farg. I, 5. *çugdhem* ib. 5. — *qâirizem* Inscr. Bisit. I, 16. *uwarazmiya* derselbe Name Nakshi Rust. 23. neben *Çughda* Chowaresm s. Burnouf Y. Not. p. CVIII. *pôurutem* ib. p. CI. In *âiskatem* ist *âi* oder *â* wohl Präposition und *skata* oder *iskata* der Name der Provinz. Yaçn. X, 11. *skyata upairiçaêna* könnte dazugehalten werden, womit jedenfalls der Berg *iskata upâiriçaêna* Zam Y. 3. identisch ist.

15. Es folgen hierauf die Namen der sieben Kešwar's und zwar paarweise gestellt, wie sie auch unten (67) 133. Rashn. Y. 9 sqq. Farg. XIX, 39. enumerirt sind. *Qanirathem* steht allein, weil es die Mitte bildet, um welche sich die übrigen sechs gruppiren; zu seiner Seite *arezahi* und *çavahi* nach Westen und Osten, *vônrubaresti* und *vônurğaresti* nach Norden,

fradadhafāu und vīdadhafāu nach Süden; vergl. Bundeh. II, p. 365. Vor karāvare kommt der gen. sing. karāvané (statt karāvanō) Visp. X, 1 vor mit der Var. karavāna, überhaupt eine merkwürdige Stelle für den Gebrauch des Zend bei Copulativ-Compositis jedes einzelne Glied in der Mehrzahl zu decliniren. Der acc. plur. lautet karāvān wie dāmān Zam. Y. 10. Ab. Y. 5. Yaçn. LXI, 5. (wo haca mit yāis construiert ist); denn yāis ist ebenfalls acc., da avi diesen Casus regiert; noch deutlicher Ab. Y. 30. Ram. Y. 20, yatha azem amasyā kerēnavāni viçpāis avē karāvān yāis hapta, wo karāvān von kerēnavāni regiert ist, wenn nicht avi zu lesen ist wie Ab. Y. 5. und Tir. Y. 34. avi açaō avi šōithraō avi karāvān yāis hapta, wo karāvān yāis ebenfalls der Acc. sein muss; ib. 40. hapta karāvān. Mih. Y. 64. viçpāis avi karāvān yāis hapta; dasselbe Farv. Y. 94. Zam. Y. 82. Yaçn. XIX, 16. kāis hō afçmān Orm. Y. viçpāis ayānca khāafnaçca. Yasht fr. II, 9. yatha dāmān çraēstāis ist wohl als Nom. zu fassen; ebenso khrafçtrāis zōijdistāis Farg. VII, 2. Dagegen daēvāisca khrafçtrāis masyāisca Acc. Yaçn. XIX, 2. In diesen Formen auf āis Instrumentale suchen zu wollen, wird vergeblich sein. Neben dem Locativ karāvōhu erscheint auch karāvōhva Ahur. Y. 3.

16. Da karāvare Neutrum ist, so ist auch viçpāhu als Neutrum zu betrachten; sonst viçpāēšū Yaçn. XII, 5. wenn hañçamānāēšū Neutrum ist. — gūnaoiti ist ἀπαξ λεγόμενον. Wahrscheinlich ist es in Wurzel und Bedeutung gūna (Z. gaona). Die Skr. Wurzel guvati gūna liegt dem Z. gūtha Koth zu Grunde. vidus vergl. vidus-gāthem vidus-yaçnem Farg. XVIII, 51. vīdhuša mit der Var. vīdusa Farv. Y. 146. vidus Yaçn. XXVIII, 5. vidus aša Yaçn. XLV, 8. vidušē Yaçn. XXX, 1. Ll, 8. LV, 3. Visp. XXI, 3.

V.

18. fraša als Präposition: fraša fraya vahistem ā ahām Farg. VII, 52. XVIII, 29. fraša frayaūta Yaçn. X, 14. 19. Farg. V, 11. ist diese Präp. mit pādaēibya construiert; fraša frayōit Farg. VI, 27. fraša-tacōit Farg. VIII, 100. fraša-fratācaya; Ab. Y. 78. fraša mit frāthañgayēiti; Zam. Y. 47. mit hām-rāzayata Bahr. Y. 37. fraša aēiti. Die Bedeutung ist: fort, hervor, über analog dem Gr. πρόσω, πρόσω vorwärts, Lat. porro; im Huzvaresch scheint frac zu entsprechen; s. Spiegel, Gramm. des Huzv. p. 98. Neben der Präposition findet sich das Adjectiv fraša in der Bedeutung neu, frisch Zam. Y. 10, 11, 19, 89. Farg. I, 21. Yaçn. XXX, 9. frašōtemem Ny. I, 2. frašō-carethrām Zam. Y. 22. Farv. Y.

17. fraśō-karem Bahr. Y. 28, und in dem Worte fraśō-kereti Auferstehung. Präposition und Adjectiv können als identisch betrachtet werden; denn aus dem Begriff: *vorwärts, hervor* konnte sich der weitere: *vorgehend, neu, frisch* entwickeln. Das althd. *frisc recens* liesse sich auch vergleichen; *Diefenbach* I, p. 401.

upaçcindayēiti ein sich öfter wiederholendes Wort; unten 28.; mit fra unten 78. Farv. Y. 33, 39. Das einfache çcind Bahr. Y. 62. Farv. Y. 31. unten 42, 76. Die Identität mit Sakr. *chid*, Lat. *acindere* ist nicht zu bezweifeln.

grañtō erzürnt. Sakr. *saṃgrāma* Schlacht, Goth. *gramjan*, Nhd. *Gram*. *fratemadhātō* wie *paradhātō*; die vornehmsten. Der Nominativ ist auffallend. Uebrigens vergl. Farv. Y. 95. wo sich *fratematātō* *daqyunām* findet, was dort Accusativ sein muss.

19. naēmāi Seite, Theil; vgl. oben 13. *paurva-naēmāt* *açpacat* Sakr. *çvac ire* mit der Pröp. *a*: er kehrt nicht wieder. Oder ist *açpacit* mit einer Hs. zu lesen und mit dem meisten *pāiti* (welches bloss als Correctur von *paiti* eingeschaltet scheint): noch schützt er zornig die Pferde!

20. *vazyāçtara* vehementiores; die schnell daherkommen. *apayēñti* eine Emendation *Westergaard's*; *apayēiti* 21. Bahr. Y. 20, 57. Ashi Y. 19. *apayēmi* Ab. Y. 42. *apaya* Tir Y. 43. (?) Mih. Y. 105. Din Y. 2. *frapayēmi* Ab. Y. 63. *paiti-apayaç* Tir Y. 38. *apaēta apayēmi* Ram Y. 43. Die Bedeutung: erreichen, erlangen ist wohl ausser Zweifel. — *çaçtanvañti*. Möglich, dass *ç* euphonisch eingeschoben, oder *fraç* für *frāç* steht, sonach *tan* als Wurzel zu betrachten ist. Oder *çtan* müsste = Sakr. *stan* sonare genommen werden, wogegen jedoch die Conjugation spricht. — *framanyēntē* Yaçn. LXVIII, 13. Farg. VII, 57. XIX, 43. (*framanyata-vimanyata* von *Aūrō-Maiyus*). Din Y. 3. *framanyāi*. Die Bedeutung: denken, vorsorgen passt auf unsere Stelle nicht; ihr Sinn muss vielmehr sein: beim Fahren halten sie nicht aus, gelangen nicht ans Ziel. — *apaśa*. Von Sakr. *pakśa* Flügel, ohne Flügel d. i. ohne Schnelkraft! Oder ist zu trennen: *apa-śa*? Oder dürfte man an Sakr. *pṛta occupatus praefectus* denken und *apaśa* als: nutzlos, zwecklos, fassen! Das Wort findet sich noch Bahr. Y. 46. vom gezückten Schwerte gebraucht, dessen Kraft gebrochen wird. *avi-mithris* der Gegen-Mithra. *frēna* als Präposition gebraucht Farg. V, 4, 7, 59. wegen, vor. Da *māthra* wohl nirgends einfach Rede oder Wort bedeutet, so sind unten *aghanām māthranām* Zaubersprüche zu verstehen.

21. *rāśayaēntē* sie verwunden ihn nicht; vergl. Yaçn. XLIX, 3. LI, 9., wo *rāśayanhē* den Gegensatz von *çavayō* bildet.

VI.

22. *ḡsaōhant* Sskr. *aśhas* Sünde, Unglück, Lat. *angus-tus* (vergl. *anguis* = *axi*, *lingua* = *hizvā*) Goth. *agg-vus*. *Diefenbach* I, p. 4. Vergl. Farg. XVIII, 10.

23. *ana* ist z. B. Ab. Y. 91. *Yaçn*. II, 1. X, 19. LXV, 14. LXVIII, 7. Farg. XIX, 9. Instrumental, wie es scheint auch Farg. V, 5.: die Stellen Farg. XVIII, 26. XXI, 6, 10. sind nicht klar. Hier möchte ich es als neutr. pl. fassen und auf das Vorhergehende *hizō* und *ithyēgō* beziehen. Den Feinden wird das gewünscht, wovon Mithra seine Treuen befreien soll. — *ava-barahi* ist der Gegensatz von *apa-barahi* Gosh Y. 9. — *thwyām* ist vielleicht gleich dem Vedischen *tūyaṃ* schnell; vergl. jedoch unten 37. *Farv*. Y. 20. *thwayaūhatām* Farg. II, 23. *thwyāçtemaēšu* (Sp. furchtbar), aus welcher Stelle ein Substantivum mit der Bedeutung: Furcht zu vermuthen ist. Da im Huzvaresch *ç* dem zendischen *th* entspricht (*Spiegel* Huzv. Gramm. p. 50.) so möchte ich *çamkan* (Bund. III, 4.) hierherziehen, was *Neriosengh* mit *bhayaṃkara* übersetzt; Sp. ib. p. 127. — *qaēpaithyaōçē tanvō*. Das Adjectiv *qaēpaithya* oder *qāpaithya* (die Lesarten wechseln) findet sich in den Formen *qāpaithim* Ab. Y. 62, 63. *qāpaithyāt* *Yaçn*. XXXI, 21. *qaēpaithē* *Ashi* Y. 5. *Farv*. Y. 66.; *Zam*. Y. 95. *Yasht* fr. II, 11. *qaēpaithya* Farg. VI, 46; *qāpaithina* *Din* Y. 3. (wenn dies hierhergehört: es bedeutet an der Stelle soviel wie wegsam). Der Sinn ist überall: eigen, und es scheint eine Zusammensetzung von *qā* oder *qā* und *paithya* = Sskr. *pathya*: angemessen, passend zu sein. Oder ist *pse pte* in Lat. *i-pse suapte analogi* — *khāyamnō* manchmal neben *khāyāç* gestellt (unten 35) drückt die Fähigkeit aus, etwas zu thun, während *khāyāç* die wirkliche Ausübung der Macht bezeichnet. — *çūkem* die Sehkraft *Bahr*. Y. 33. *Din*. Y. 13., wo daneben *çūkayaō* von *çūkā* Sskr. the awn of barley steht. Der Stamm ist wohl *çuc* glänzen.

24. *arstōis arsti fem.* Sskr. *rāṣi* oder *riṣi* Speer. Statt *uśaos* oder *usaos*, was alle *Hss.* bieten ist wohl *iśaos* zu lesen; s. unten 39.

para-pathwato. Ob hierin die Wurzel *pat* fliegen, oder eine Ableitung von *pathō* Weg zu suchen ist, steht dahin; ersteres ist mir wahrscheinlicher: *pathwatō* ist eine Form wie *qaevāt*. Der Sinn ist der des Gr. *σαυάντροπος* vorüberfliegen. *sanaamayō* hat *W.* aus einer *Ha.* gegeben; *sanaamayō* oder *anumanōyō* sind gleich beglaubigt. Da das Wort nur hier vorkömmt, so ist es schwer, die Ableitung zu eruiren: es muss aber nach dem Zusammenhang etwa Wurf bedeuten; vielleicht hängt es mit der Wurzel *çoath* ferire zusammen. — *adhaoyamnō* unbetrogen, von *dav* betrügen; so heisst *Ahura adhavis* *Orm*. Y. 14. *adabhdā* ist in den *Veden* ebenfalls Prädicat der Götter.

VII.

25. Mithra hat hier das Prädicat *aburem*, wie auch *apām napaō* Zam Y. 51. *gufrem* vergl. *gufrač* Epitheton der *Fravaši's* Farv. Y. 30. *gufrahē* Zam Y. 51 des Sees; Farv. XXI, 13 der Sterne; Farg. I, 21 der Wohnsitze. *Haug* zu letztrer Stelle, will es von *gub* sprechen ableiten und mit: berühmt erklären. Allein die Ableitung von *gup* beschützen liegt weit näher und passt besser auf die schützenden Genien, den schützenden d. i. tiefen See etc. *dātō-çaokem* der durchs Gesetz nützt, oder das Gesetz fördert. — *vyākhnem* unten 61 und 65 *vyakhuanām vyākhuō*; Ab. Y. 73. *vyākhuā*. Dagegen *vyākhanō* Farv. Y. 16, 52.; *vyākhanayaō* ib. 134. Zam Y. 75. *vyākhainē* Babr. Y. 46. *vyākhanem* oben 7; *vyākhananām* Ny. III, 10. *vyākhanā* Farg. XXII, 7. als Epitheton des *Nairyō-Çanha*. *vyākhamō* Farv. Y. 16. *vyākhma* Yaçn. LVII, 12. Das Zeitwort *vyākhmauyēiti* Tir Y. 15, 17, 19; *vyākhmainyatā* Zam. Y. 43. Entweder gehört es zu *Sakr.* *vyanakti* manifestare, *vyakta* manifestus, oder zu *khyā* mit *vyā* enarrare, wo aber das Wegfallen des *y* unerklärt wäre. In dem Zeitwort ist eine Composition mit *man* anzunehmen; *vyakhna* heisst der durch Rede sich manifestirende Weise, woher sich denn auch *Neriosengh's* Glosse (*Burnouf Études* p. 53) erklärt: *kila yō uttamām stutiṁ haṅgamanam ca gānāti kartum*. Das *viyaka* der *Bisitun-Inschrift* (I, 64) gehört auch hierher. Die oben citirte Stelle Farv. Y. 16. ist höchst merkwürdig nicht bloss durch Nebeneinanderstellung von *vyākhanō* und *vyākhamō* (*vyākhamanō*?), sondern durch ihren historischen Inhalt; denn es wird dort erzählt, dass durch die Macht der Genien der Mann geboren wird, der weise, weise denkende, der das Gesprochene wohl hört, der da ist im Geist vertieft (*kātō* vergraben), der *Naoidyaṇho* des *Gautama* vor dieser Befragung herbeikömmt. Ich lese mit zwei *Hss.* *nāoidhy*. und vergleiche den Vedischen *gautamasya nōdhasa* Rigv. I, 58. p. 525. *Indische Studien* III, p. 222, welcher Verfasser eines Hymnus ist. Vermuthlich ist hier jener Brahmane gemeint, den *Anquetil Tachengrahatsch* nennt, und der sich zur Lehre *Zarathustra's* bekannte. Merkwürdig wäre es, einen vedischen Hymnedichter in diesem durch Sprache und manche mythologische Tradition den Veden verwandtem Kreis *zarathustrischer* Schriften zu finden. — *çendañbem* Ist dies *ἀν. λγ.* (von derselben Wurzel *çēdayaṇha* Visp. VIII, 1. wo aber *Westergaard* *çadayaṇha* liest) mit *Sakr.* *çad* = Gr. *χαδ* zu vergleichen, worüber *Roß* *Nirukta* p. 83 handelt? oder dürfte *Sakr.* *çardhas* Stärke hierhergezogen werden? — *hunarem* Ab. Y. 91 (Farg. XIII, 18, 19.); *infr.* 102; Tir Y. 13. *hunairyaōñcim* und *hunairyaōñcō*, wo ich im letzten Theile *vāc* vermthe. *hunaravaiti* Farg. XIX, 30. *Yaça*. L, 8. *hunaretāta* Hiermit ist zu vergleichen *Sakr.* *sānpṭā*

Liebllichkeit Rig V. I, 121, 14. wo es Sayana mit priyasatyāt-mika vāk erklärt; sūnari Beiname der Morgenröthe; s. Benfey Glossar z. Sama-V. s. v. — tanu-māthrem ein Epitheton Crao-ka's Yaçn. III, 20; IV, 23; VII, 20; LVII, 1, 33; Farg. XVIII, 14; Serosh Y. 18. wie denn auch die folgenden Prädicate sich bei diesem Yazata finden Yaçn. LVII, 34. Den Sinn des Wortes hat Burnouf mit: celui qui a la parole pour corps, oder lui dont la parole est le corps zu deuten gesucht; Neriosengh giebt es mit bhaktiçila; es könnte auch bedeuten, der mit seinem Körper die mātira's hervorbringt.

26. akatarem mit den Varianten akutarem und katarem. Wären wir über den Sinn von çraoōyanām sicher, und könnten wir darunter Gute verstehen, so liesse sich akatarem erklären: der über das Unheil hinüberbringt, wie umgekehrt akatarem Farg. XIX, 43: der Uebeles schafft. Allein çraoōya, (es ist kaum erlaubt açraoōyanām zu corrigiren), welches nur noch unten 109 (çraoōyām) vorkömmt, kann in diesem Zusammenhang nur Uebeles bedeuten; vielleicht: die zu strafenden, wenn wir an çraoō-carana denken; ein Daroudj Sréoschek kommt im Afriu Haft Amschaspad vor Anq. II, p. 77. akatarem scheint mir von kan graben mit der Präpos. a herzuleiten zu sein und den Begraber d. i. Vernichter zu bedeuten. acaētarem von ci + a: den Bestreifer, hamaēçtārem Asht. Y. I. Farg. X, 17. den Zusammenbrecher v. Sakr. idh, woron auch aēçma Brennholz = Sakr. idhma; istya Ziegel! Farg. VIII, 8.

27. rākhāēitīyaō Dieses schwierige Wort wiederholt sich unten 78 rākhāēitīa ebenfalls als Epitheton des Landes; der Gegensatz hier und dort zeigt, dass es soviel als gottlos, mithrafeindlich bedeuten muss; ebenso Yaçn. XII, 4 dregrvātā rākhāyānta. Es ist unstreitig von derselben Wurzel abzuleiten wie Sakr. rakāas Unhold.

avarethāō his apivaiti. An pivati oder paviti Fäulniss (Farg. V, 27; VI, 30) ist nicht zu denken. Westergaard vermuthet apavataitī wie Farg. IX, 2 apavataitē; Yaçn. IX, 25 apavatahē, wo W. apavatahi corrigiren will. Den Sinn des Wortes hat Burnouf Étud. p. 328 sqq. behandelt; es heisst: erkennen, wissen, Neriosengh giebt es mit: madhyam gānāti. Mir scheint es mit Gr. εἰσαίρω in εἰσαίρω: ausforschen, untersuchen vergleichbar: εἰσαίρωσαι erfunden werden. — avarethāō ohne Schutzwehr; vergl. varathā Farg. Y. 71. — ghenanām (wofür die Hss. auch ghenānaō oder ghenānaō bieten) von genā oder ghenā Weib (Rig. V. II, 31, 4) abgeleitet, passt nicht in den Zusammenhang. Wir haben daher eine Ableitung von ghaa tödend anzunehmen, wie ja baēvare in der bekannten Formel unter 43 auch mit gha verbunden ist: baēvareghāi; ich übersetze hier: zehntausend von Tödtern oder Todtschlägen. niçirinnaiti Farg. XIV, 6 sqq. wo es Spiegel mit; übergeben übersetzt; Farg.

III, 20. V, 62 *niçirindyât*; *niçirinaanta* Farg. Y. 34. *niçirina*vâhi Ab. Y. 87. Mit *Sakr. çrûditi* scindere lässt sich das Wort schwer vermitteln; *çrûditi* wird im Zend *çurusaoiti* unten 107. Y. fr. II, 41. Der Sinn von: herbeischaffen scheint mir auf alle Stellen zu passen.

VIII.

28. *çtunnaô* unten 71 *çtûnô*; *barezi-çtûnem* Visp. Y. 9. *çatô-çtûnem* Farg. XVIII, 28; *hazaârô-çtûnem* Ab. Y. 101; *Yaça*. LVII, 21. *Sakr. sthûna* in *sahasrasthûna* RigV. II, 41, 5 (vom Wohnsitze Mithra's und Varuṇa's); es wird also auch hier *çtûnaô* zu lesen sein. — *çtawraô* ist entweder mit *Sakr. sthavira* fest, oder mit *Sakr. stambh* befestigen zusammenzuhalten; der Sinn bleibt derselbe. — *âithyaô* die Negation von *ithya* vergänglich, welches im ersten Theil des Compositums *ithyêgna* erscheint; *âithya* ist = *Sakr. nitya*, was ich auch als vorn apocopirt betrachte für *an-itya*. *herezimitahê* der Name eines Ortes; *beresi* hoch; vergl. *barezimanûm* Visp. XIX, 2. *barezi-çtûnem* Visp. Y. 9. *mita* findet sich in *framita* Ram Y. 12; *Zam* Y. 29. *vîmita* Ab. Y. 93; Farg. II, 29. Die Bedeutung muss sein: hochgebildet, oder wenn wir an *bareç* Berg denken dürfen, berggebildet, vielleicht die berggebildete oder hochgemachte Höhle des Mithra. Doch scheint eher eine Menschenwohnung gemeint zu sein.

29. *akô* hat den Sinn von Uebel *Yaça*. XII, 4 *akô-dâbîs* XLVII, 4. *akô dregvâitê* XXXIII, 2. *akem dregvâitê* LI, 8. *akôyâ dregvâitê* XLIII, 5. *akem akâi* neben *vañuhîm* *akîm vañhavê* XXXII, 3, 5. *akâç* *manañbô*, *akâ manañbâ*, *akaçen mainyus*; Farg. XIX, 4. *aka manañbâ*; *Zam*. Y. 46, 96. *akem manô* *Yaça*. XLV, 1. *akâ varanô*; XLVI, 11. *akâias* *skynothandâis* XLIX, 11. *akâis* *nnarethâis* LIX, 31. *mâ vó çamyât* *akâç* *akô* LI, 6. *akâç* *akôyô* *Zam*. Y. 95. *as-akâm* *drugem* *Yaça*. XXX, 3 *vahyô* *akemca*, an welcher letzter Stelle übrigens die gute Bedeutung annehmbar ist, welche Anquetil in seiner Uebersetzung wiedergiebt. Möglich dass es dem Gr. *κακός* entspricht, wie *amare* = *Sakr. kām*. Dass von Mithra gesagt sein sollte: du bist Uebel und Bester, ist bei der Anschauungsweise des Zarathustra kaum möglich; auch die Deutung: gegen das Uebel der Beste ist bedenklich. Vielleicht dürfen wir ein zweites *aka* annehmen = Gr. *ἄκος* Heilung. *akhati* Visp. XI, 16 *Ram* I. *akhata* *Din* Y. 3, 19. *anâkhata* *Ardib*. Y. 8. die Bedeutung ist wohl: Friede.

30. Die Adjectiva *çraogenaô* und *çraorathaô* (*çraogenum* und *çraorathem*) enthalten in ihrem zweiten Theil die Worte *gena* Frau (vedisch *gnâ* s. oben und *Yaça*. XXXVIII, 1 (Farg. XI, 9) XLVI, 10; *ghenaô* Visp. III, 4.) und *ratha*, im

ersten $\eta\alpha\omega$ = Gr. $\kappa\lambda\iota\omega$ in Compositis; sie bedeuten frauenberühmt und wagenberühmt; vergl. $\eta\gamma\tau\alpha\tau\alpha\theta\alpha$ Rig V. II, 122, 7. Ein weiteres Compositum mit $\eta\alpha\omega$ ist $\eta\alpha\omega\tau\alpha\nu\acute{o}$ Farv. Y. 40. Ashi Y. 11; Y. fr. II, 9. — $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\acute{o}$ - $\eta\pi\alpha\gamma\alpha\acute{o}$ ist ein schwieriges Wort; $\eta\iota\sigma$ + $\tau\acute{\epsilon}$ bedeutet im Skr. transgredi, perpeti, evadere; $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\alpha\acute{\eta}$ means of success, going out or forth, crossing over; $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\acute{o}$ wäre nach dieser Ableitung gebildet wie $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\acute{o}$ in $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\acute{o}$ - $\tau\alpha\upsilon\sigma$ Farg. II, 37. $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\alpha$ heisst Farg. XVII. 7 (Spiegel: unterhalb) und Yaça. LVII, 21. äusserlich. Es könnte aber auch getrennt werden: $\eta\iota$ - $\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\acute{o}$ (freilich hat $\eta\tau\alpha\tau$ = Gr. $\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ L. sternere palatales η : $\eta\tau\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Farg. III, 15 und anderswo; allein nach Präpositionen auf ι verwandelt sich das folgende η in α ; α . unten $\eta\iota\sigma\tau\alpha\tau\alpha$.) Den Sinn vermag ich nicht zu bestimmen und übersetze bloss conjectural. Das Verbum $\eta\pi\alpha\gamma\epsilon\iota\tau\iota$ unten 37, Farg. III, 41 Farg. VIII, 29. mit $\eta\tau\alpha$ unten 43, mit $\alpha\iota\pi\iota$ Bahg. Y. 13, mit $\alpha\pi\alpha$ Zam. Y. 56. bedeutet: entfernen, wegfegen, wesshalb $\eta\pi\alpha\gamma\acute{o}$ das zu entfernende, der Kehrtheil sein könnte; oder von Skr. $\eta\pi\iota$ tumere: der Schwall. — $\eta\iota\delta\eta\acute{o}$ - $\eta\iota\delta\eta\acute{o}$ tem im Sinn von: niedergelegt Farg. II, 29. Was das Niedergelegte hier sein soll (vielleicht das Dach?) ist mir nicht klar. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Farg. II, 28, 36. von den Bäumen; ib. 22 von den Bergen Farg. VI, 45 $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ - $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Yaça. LVII, 21. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Yaça. XXXVI, 6. LVIII, 8. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$. An der Bedeutung: *höchst* ist nicht zu zweifeln. Möglich dass zu erklären ist: das Zelt, auf welches ein $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$, d. h. ein Dach, eine Spitze gesetzt ist. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ ist mir unklar vergl. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Bahg. Y. 41. $\eta\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\mu$ Ab. Y. 3.

31. Bemerkenswerth ist die Wiederholung desselben Satzes nur mit jedesmaliger Aenderung des Epithetons des Mithra, der zuerst stark ($\eta\sigma\tau\alpha$), heilbringendster ($\eta\sigma\tau\alpha$), dann unbeirrt ($\eta\sigma\tau\alpha$) heisst.

32 $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ eine Imperativform auf $\eta\iota\sigma$ wie $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ unten 119. Die Wurzel ist ganz verschwunden, nur die Reduplicationssylbe ist geblieben. $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ - $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Ab. Y. 95. An andern Stellen hat $\eta\iota\sigma$ gradezu die Bedeutung von sein Farv. Y. 71, 73, 99. Zam. Y. 65. Farg. II, 3. — Dass einmähle hier nichts anderes sein könne, als die Brücke $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ geht aus der Zusammenstellung mit $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ - $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ hervor. — $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Skr. $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ vergl. Bopp Vergl. Gr. p. 998.; ich glaube jedoch, dass es hier von der Wurzel $\eta\iota\sigma$ abzuleiten ist. Das η vor $\eta\iota\sigma$ ging in η über und desswegen fiel der folgende Sibilant aus. Der Plural $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Yaça. LXVIII, 21.

33. $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Farg. IV, 3, 4. $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Spiegel Uebers. p. 93. $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Tin. Y. 40. neben $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ - $\eta\iota\sigma\tau\alpha$; $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ Yaça. XLVI, 5. Das Wort $\eta\iota\sigma\tau\alpha$ (Yaça. XXX, 11; XXXI, 1, 23; XXXIV, 8. XLIV, 15.) ist davon zu unterscheiden, was

nach Haug (Z. d. D.M.G. VIII, p. 756.) Lehre, Ueberlieferung bedeutet, während derselbe *urvāti* mit: Genossenschaft erklärt; allein *Serosh* Y. 14. (wo übrigens *urvaitis* steht) kann dieser Sinn unmöglich gelten, es ist vielmehr von *Sskr. arv, urv* laedere, occidere abzuleiten, was freilich nicht belegt ist. Ich möchte hier und *Ser. Y. I. c. urvati* im Sinn von Rächer nehmen. Zu *çravañhām* vergl. *Yaçn. LIV, 2. Visp. XII, 3. part. parstō çravañhem* *Farg. XVIII, 51.* — Zuerst kommen vier Paar von Gegenständen, um welche gebeten wird, dann drei einzelne. *istim* unten 108.; *Tir. Y. 15; istis* *Ab. Y. 26, 98; Zamy. Y. 32; isti-vañtem* *Mah. Y. 5.* Der Gegensatz: *ainistim* (*āistim*?) unten 110. Es bedeutet die Fülle, den Ueberfluss; *Sskr. iś* Gedeihen, Wohlstand. — *havañhum* kommt in dieser Form nicht mehr vor; *Yaçn. LXXI, 11.* bietet eine Hs. *havañhum; havañhu-dām* *Farg. XVIII, 6.* mit der Variante *havañhō-dām.* Dagegen *havañhāi* oben 8. *Visp. V, 1. XI, 20; Yaçn. XI, 10. XIV, 1. LXVIII, 4; havañhō* unten 65. *havañhem* *Ashi Y. 22. havañhē* *Yaçn. LXVIII, 2. LXII, 6. havañha* *Yaçn. LV, 3.* An den meisten Stellen ist *hav.* mit *añvayāta* verbunden. Zunächst läge wohl die Ableitung von *zu* generare; allein *Yaçn. LXII, 6, (LXVIII, 4).* wo *havañhē* neben *urunē* steht, an der zweiten Stelle im Gegensatz zu *fradathāi gaēthanām,* zwingt einen allgemeineren Sinn: Wohlergehen, Heil, anzunehmen; das passt auch auf *Farg. XVIII, 6,* wo *zu* übersetzen ist: der aus Aengsten erlöst und Freiheit giebt und an der Brücke *Cinvat* Heil giebt. — *hurunim* *hurunyāi* *Visp. V, 1. XI, 20. hurunyāi* *Yaçn. LXVIII, 2.* Das Wort scheint mir zusammengesetzt aus *hu* und *uru* oder *urvan.* Ich übersetze es vermuthungsweise mit: Tapferkeit. Oder soll es: weite Ausbreitung heissen? *çpānō* in Verbindung mit *maçtim* kommt auch *Yaçn. IX, 22* vor, wo die Glosse *Neriosengh's* (*Burnouf Études* p. 287.) *nirvāñgñānam* offenbar zu *çpānō* gehört, *mahat-trañ* aber zu *maçtim.* — *vapañtīm uparātām* ein oft vorkommender Begriff des zarathustrischen Systems, regelmässig neben *Verethraghna* genannt: *Yaçn. I, 6. II, 6. LVII, 34.* in ähnlicher Verbindung, aus welcher namentlich die von mir gewählte Uebersetzung gerechtfertigt werden kann.

34. *humanañhō* *ἐμμενῆς*; ich habe versucht *humanañhō* und *framanañhō* als Accusative zu fassen, was einen passenden Gegensatz zu den zu vernichtenden Feinden bilden dürfte; beim Nominativ ergäben sich fast unerträgliche Tautologien. Im *Sanskrit.* bedeutet *pramanah* glücklich, erfreut. Zu *hamanañhamna* vergl. *Atharv. Ved. I, 35, 1. samanasyamāñh.* — *harothē* die Parallele mit *dusmainyūs* macht für dieses vereinzelt dastehende Wort den Sinn: Feind gewiss. Ich vermute jedoch, dass *hamerothē* (vergl. oben 11.) zu lesen ist; auch scheint vor *viçpāo* *thaeñao* etwa *viçpē* *thiçyañtō* ausgefallen zu sein; weil sonst *taurvayama* ohne Object wäre. —

Zu *kaoyām karafnāmea* vergl. Yaçn. XLVI, 11. *karapand kāvayaça* und das Armenische *khoul ev kuir* Elis. II, p. 41.

IX.

35. *arenat-caēāem* vielleicht gleich Sakr. *ṛṇacit ṛṇāṁ-caya* schuldabrechend, bestrafend; nur steht die Form *arenat* entgegen. *vīndat-ṣpādhem ṣpādha* eine Schaar Bahr. Y. 43, 58.

36. *arezem* ist mit *aregō* Preis, Lohn nicht zu verwechseln, obgleich die Mapte beide confundiren. Das Wort kommt vor Yaçn. LVII, 12. *yā viṣpaēihyō haca arezaēihyō vavvaō paiti-gaṇaiti* Farv. Y. 107. *yā aggatō arezya-yāō havāēibya bāzubyā tanuyē ravō aēāistō*. An beiden Stellen muss es etwas auf den Kampf, die Schlacht bezüglichen zeichnen: Schlachtfeld wäre wohl passend, wenn *frašāvayēiti* nicht entgegenstände (vergl. Tir. Y. 9.) wozu *arezem* als Accusativ gehört; übrigens ist Farg. II, 11 in Betracht zu ziehen. Das Armenische *erzri* Erde klingt an; ebenso der Name des Karavare *Arezahi*, welcher zunächst an Sakr. *ragasī* die beiden Welten erinnert. — *yaozeūti* kommt in ähnliche Verbindung vor: Tir. Y. 31. Ab. Y. 4. 38, unten 111. *yaozayēiti* der Gegensatz von *rā mayēiti*; vergl. Bahr. Y. 62. *yaozaiūtis* Farv. Y. 95. Die Ableitung von *yug* will für den Sinn nicht passen, der etwa: erschrecken, weichen sein muss. Statt *khrāñhayēiti* ist wohl *thrañūhayēiti* von Sakr. *tras* zu lesen: er macht erzittern; s. unten 41. Zur ganzen Stelle vergl. Farv. Y. 39.

37. *āithīm* vielleicht mit Sakr. *antya* zusammenzuhalten? *āithia* Yaçn. XLVIII, 9.

38. *khrēmaō* Farv. Y. 38. vergl. *vikhrēmeñtem* Farg. IV, 30. *khrērem* unten 93 und anderswo. Es muss hier den Sinn: unglücklich, grünlich haben. *āitayō* Häuser, Familien; Burnouf C. s. l. Y. p. 276. *Benfey* Glossar z. Sama-Veda s. v. *kāiti*. Das Zeitwort *skyēñti* ist dieselbe Wurzel; *k* ist blosses fulcrum, wie denn auch neben *ñti* oder *siti* *skiti* vorkommt; vergl. Y. fr. II, 16. — *khrāmīm* ist auffallend; man würde *khrōma* im erwarten. Oder ist es als Adverbium zu nehmen? — *cañrahākha*. Der zweite Theil dieses Wortes ist klar; es ist die Wurzel *hac*: folgen, welche auch in andern ähnlichen Compositionen erscheint; so *ānushākha* Yaçn. XXXI, 12; *āñuhācīm* Yaçn. XLI, 3; *guiri-āacō* Tir. Y. 36 (die bergkletternden Antilopen: *auruna* von der Farbe). Zam. Y. 66 (dem Berg folgend). Den ersten Theil *cañra* erklärt *Spiegel* mit: Klaue. In der bekannten Aufzählung der Herrn der Geschöpfe Visp. I, 1.; II, 1.; Yaçn. LXXI, 9 steht neben *ratavō frapteregātām* (die Herrn der Beflügelten; vergl. Gr. *πτερόεις*) und *ratavō ravaç-*

carātām (die Herrn der leichtgehenden): ratavō canra-hācām die Herrn der den Kleinen folgenden, d. i. wegen ihrer gespaltenen Klauen langsam und schwebgehenden Thiere, dem Sinne nach etwa des Gr. *εὐκλινος* als Prädicat der Rinder. — varaitīm paōtām azaiti Farg. III, 11. gām varatām azaiti Farg. V, 37. — darenāhu erkläre ich durch: Tragen, Lasten. frazarsta ist nicht von hrē sich freuen, sondern von dhrē niederdrücken abzuleiten. — raithya kommt Ashi Y. 17 vor, wo es wahrscheinlich: zu Wagen, im Wagen befindlich bedeutet, Sskr. rathya, was mit rathē hita erklärt wird; s. Benfey Gloss. s. v. — agra azānō Thränen vergiessend; der Nom. sing. in adverbiieller Bedeutung mit dem Plural des Verbums verbunden, wie unten 84 uctāna-zaōtō mit dem feminin. ann zafanō takahē ist bezüglich der Construction schwierig; ann regiert gewöhnlich den Accusativ; auch ist nicht klar, ob zafanō ein Genitiv ist von einem Neutrum zafan Mund, oder Nominativ, der mit dem folgenden takahē ein Compositum bilden müsste; dann wäre zu übersetzen: in Folge des Mundfliessens.

39. erezifya-parna Sskr. ṛgīpya wird mit: aufstrebend im Flug erklärt; s. Böhlingk u. Roth s. v. Zur ganzen Stelle vergl. Roth Nirukta p. 58. asemanō-vidhō und gleich darauf ašemanō-vidhō und ašemanō-ḡanō mit den Varianten ašēmō, asemuō, ašimnō ist dunkel. Könnte a als a privativum gefasst werden, so müsste semanō oder śemānō etwa: Ziel bedeuten, wofür ich aber keine Parallele aus verwandten Sprachen nachweisen kann; ašmanō im Sinne von: Luft wäre das nächstliegende; allein es muss dabei auffallend erscheinen, dass die Abschreiber dieses geläufige Wort missverstanden und grade hier allein falsch geschrieben haben sollten. — fradakhānya Schlendersteine; s. die Schilderung der Waffen des Kriegers Farg. XIV, 9 und Farg. XVII, 10. Sie werden zarstva genannt; das Adjectiv zaratraēnis kommt Farg. VI, 46; VII, 75; VIII, 8—10 in der Aufzählung nach den bessern Metallnamen vor; Spiegel übersetzt es mit: steinern, was sich durch die Vergleichung mit Sskr. dr̥ṣṇṭ Stein rechtfertigen könnte. Aber um steinerne Schlendergeschosse zu bezeichnen, steht Farg. XVII, 10 agra fradakhānya. Ich glaube, dass zarstva ein geringes Metall bedeutet; auch die Römer hatten metallene Schlendergeschosse, auf welchen sich oft Imprecationen oder Schimpfworte befanden.

40. kareta das kurze persische Schwert oder Seitenmesser: *κάρηται* s. Brissonius de Regno Pers. III, 8. nighrāire vergl. aōñhairē 45. Ich glaube, dass nighnairē zu lesen ist. qarahu anderswo qāra Kopf = Gr. *κῆφα*.

41. hāmvrāiti (vergl. oben bathra-nivāiti) scheint mir für hāmvanaiti zu stehen. Oder soll es von vā wehen kommen? — Da Farg. V, 8. paiti-raēcayēiti vorkommt, was Spiegel

mit: bespülen giebt, was mir aber: ausspülen, auswerfen zu bedeuten scheint, so liesse sich auch hier paiti mit račayēñti verbinden: die rettenden Yazata's werfen die Kampfreihen auseinander, entleeren sie. Wegen des folgenden aber, das eher den Nominativ fordert, habe ich anders übersetzt.

43. pañcaçaghñai etc. Diese sich öfter wiederholende Formel ist dem Sinne nach klar, den ich etwas freier wiedergegeben habe; dagegen ist die grammatische Erklärung schwieriger, mag man gñai und gñaiçca nun als Dative fassen, oder als neutrische Accusative des Plurals; für den Dativ spricht Yaçn. X, 6.

X.

44. zem-frathô so breit wie die Erde. frathô Farg. XIX, 19. Farv. Y. 32. (bačkaza hacimnaô zam-frathauha dānu-drāguñha hvare-barezuñha sind die drei Ausdehnungen: Breite, Länge und Höhe genannt; zu dānu vergl. das vedische dhanvan trocknes Land, Steppe, oder auch Luft. — maëthanem Wohnort, wo man zusammenkommt, von mit oder mith; mithnātu oder mitanātu Yaçn. X, 1. neben mitayatu, was Neriusengh mit nivasati kila abhyāgatô bhavati erklärt. Wie irrig daher Anquetil in maëthanem den Begriff des Mittlers findet, erhellt von selbst. mithnāiti oben 39, 40. mazať anāô ist eine, wie mir dünkt, glückliche Emendation Westergaards. Auffallend bleibt nur das lange a fast aller Hss., die mazāda oder mazāť oder mazdāta bieten. perethu aipi ebenso Tir. Y. 40. Es scheint: in die Breite zu bedeuten. dareghemeť aipi xrvānem Zam. Y. 26. avať aipi Farg. VI, 10. Zam. Y. 7. vouru-astem ist dunkel; astam heisst im Vedischen: Heimath; vielleicht könnte das Compositum: ein weites Heim darbietend bedeuten.

45. asta rātayô. Das erste dieser Worte als Zahl zu fassen, ist wohl das nächstliegende; ausserdem hat asta die Bedeutung: Genosse Zam. Y. 48. rātayô ist entweder das Plural des Feminins rāti, das in den Veda's die Opferspende oder Gabe bedeutet; dann passt aber das Folgende nicht wohl dazu; oder es heisst: Geber, Freund wie Rigv. I, 29, 4. wo rāta-yah vom Scholiasten mit; dānaçllā handhavô erklärt wird. Dann fragt sich: wer sind diese acht Genossen? Vielleicht die unten 66 aufgezählten, wo nur hathrakô nicht klar ist. — hiçpôçemna und hismarenta sind Desiderativen von çpaç urd amar, welches letzteres gewöhnlich das a abwirft; nach aiwi und paiti aber bleibt es; vergl. Bahr. Y. 34; Ah. V. 11, 123; unten 86; Tir Y. 5, 41, 48. — hiçpôçēntem findet sich Tir Y. 36, wo wahrscheinlich hiçpôçēnti zu lesen ist. — avê Acc. plur. Tir Y. 12. Farv. Y. 60. — Statt içēñti mit der Variante açēñti ist vielleicht gaçēñti zu lesen.

46. Zu paçça pavañ paró pavañ vergl. Atharv. V. VIII, 3, 20. vídhañta nehme ich als nomen actionis von vi-di sehen: der Durchschauer.

XI.

47. zaranumanem. Als Epitheton des Vogels kabrkāça kommt zarenumanis Bahr. Y. 33; Din Y. 13 vor. zarenumati Zam. Y. 67. zarenumantem Ny. I, 8; Afr. Zart. 4; Vist. Y. 4. Die letzteren Stellen sind besonders schwierig, da ein bestimmtes Wesen mit diesem Namen bezeichnet zu sein scheint. Hängt das Wort mit Sskr. hṛṇiyā Scham, Bescheidenheit, oder mit hṛṇiyatē zusammen? ich übersetze nach letzterem, jedoch mit Bedenken. — çafaññhō etymologisch und dem Sinn nach unser: Huf, Sskr. çapha vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II, p. 545.

48. apūç (vergl. apūm Yaçn. X, 1; Farv. Y. 91) giebt dem folgenden Zeitwort darezayēiti die Bedeutung des Gegentheils: kraftlos machen: wie sogleich; apagaosayēiti taub machen, wenn nicht darez. den Sinn von: steifmachen hat; vergl. Orm. Y. 28 (und damit Atharv. V. IV, 3, 3.) und zum Ganzen Yaçn. IX, 28. gava ist der terminus proprius für die Hand bei bösen Geschöpfen. — daēma der Blick Bahr. Y. 12, 56, 63. — duj-bereñtō baraiti der Gegensatz von huberetō baraiti unten 112. huberetām barāt Ram Y. 40; hiç huberetañ barāt Farv. Y. 18. Bisitan-Innschrift I, 21. giebt dieselbe Phrase: ubartam abaram. Es ist daher hier zu übersetzen: wenn Mithra mit Uebelwollen erträgt. Vergleiche im Gr. den Gegensatz von εὐπορία und δυσπορία.

XII.

50. Der Wohnsitz Mithra's wird wie das Paradies (Rashn. Y. 23) und wie die Zeit Yima's geschildert. pōurn-fraourvaēçyām — fraourvaēçayāti unten 86; hu-fraourvaēçō Ab. Y. 131.; fraourvaēçayēni Gosh Y. 31; Ashi Y. 51. afraourviçvaç Farv. Y. 26. Das einfache urvaēç Zam Y. 82; Rashn. Y. 25; Farv. Y. 58, 69; Ab. Y. 131; Bahr. Y. 29; Tir Y. 35; Y. fr. I, 15; pairi-urvaēçayati Bahr. Y. 56; vi-urviçyāt Farg. XIX, 7.; vi-urviçtim Y. fr. II, 17. Farg. VIII, 81. hām-urviçyaññhō Farg. III, 32; aiwi-urvaēçayannha Ashi Y. 15; ni-urvaēçyāni Ashi Y. 57; avaurvaēçayēiti Farg. IV, 22. Auf alle diese Stellen paßt die Bedeutung des ins weite Gehens, der Bewegung, die auch dem Sskr. uruśy zu Grunde liegt. Hier scheint mir das Epitheton des Berges Harā: den von Vielen zu besteigenden zu bedeuten, weil die Seelen der Frommen über ihn hinaufsteigen.

51. hvare-bazaoša in Genossenschaft mit der Sonne; Sskr. angośa Rign. I, 43, 3.

52. *fradvaraiti thwāša* schnell; vergl. *Farv. Y. 39.* — *māyaos* mit den Varianten *māyus* und *māus*, ein schwieriges Wort, theils weil es ungewiss ist, ob *yō māyaos* eine Apposition zu *nairyō-çañhas* bildet, oder ob *māyaos* ein Genitiv ist, der etwa von *vādhem* regiert wird, welch letzteres aber kritisch bezweifelt werden kann; theils weil das Wort *māyaos* in dieser Form nicht vorkommt; denn *mayābyō Yaçn. X, 12* und *māyā Yaçn. XLIII, 2* gehören zu *Sskr. māyā*. Ist vielleicht *mūs Yaçn. XVI, 8* und *Yaçn. LXVIII, 8.* (vergl. *Farg. XI, 9 mūdhi*) hierherzuziehen, nach Anquetil der Name eines weiblichen Unholden, wie *avanbaō* zeigt? *māus* wäre dann der Genitiv von *mūs*. Oder ist *māyu* der Tauscher, Betrüger? *Sskr. māyu* Galle, zugleich aber in der vedischen Sprache eine Bezeichnung für Laute, z. B. das Blöcken des Rindes *Atharv. V. IX, 26, 6, 7.*; ferner *māyuka* klein *Nigh. III, 2* will ich nur anführen. Ist mit einer *Ha.* *māyus* zu lesen und ein Epitheton des Genius *Nairyōçañha* anzunehmen, so könnte man übersetzen: der Schreier in der Schlacht. Statt *vādhem*, wie *Westergaard* giebt, könnte auch *vā* dem gelesen werden.

XIII.

53. *hva pō Sskr. svapas* *Nirukt. p. 129. Aban Y. 85; Yaçn. X, 10 hvāpāō*, wo es *Neriosengh* mit *kāsamānuh* übersetzt; unten 92 mit der Variante *hva pāō*. — Die Klage *Mithra's*, dass er nicht mit namengenanntem Opfer verehrt werde, wie die anderen *Yazata's*, deutet wohl auf eine Zeit hin, wo der *Mithracultus* noch nicht allgemein und den übrigen *Culten* ebenbürtig war.

55. Eine der schwierigsten Stellen der *Zendbücher*, die sich unten 74 und *Tir Y. 11* mit geringen Varianten wiederholt. Versuchen wir zuerst eine Analyse der einzelnen Worte: *frā* ist durch *Tmesis* von *āušuyām* getrennt; parallel dazu ist *upa-ğng hmyām*; denn es ist wohl zu lesen: *upa athwarstahē*, wie *K. 15. Tir Y. 11* und unten 74 giebt. Oder noch besser *athwarstahē upa*. Uebrigens kommt *upa* auch in Verbindung mit *thwereç* vor *Farg. VIII, 10; XVII, 2. XIII, 32.* Das Subject sind nicht etwa die Menschen, sondern *Mithra* selbst, wie die erste Person beweist, wenn nicht, wie etwa aus *Tir Y. 24* geschlossen werden könnte, die Endung *ām* auch für die 3. Person des Plurals gelten kann. — *nuruyō āšāvayō* müssen wie *thwarstahē* Genitive sein, die von *frā* abhängen. *nuru* ist ein Adjectiv, welches wahrscheinlich mit dem Adverbium *nūrēm* schnell, augenblicklich, jetzt, eines Stammes ist; letzteres kommt vor *Ab. Y. 63; Bahr. Y. 54, 55, 56; Yaçn. XXXI, 7; LXII, 6;* ebenso *nūrām Tir Y. 15, 23. Farv. Y. 53; vergl. Sskr. nūnam* im Sinne von *idānim*. — *nurem* kommt vor *Ab. Y. 50; Zam. Y. 77.* Ist *Ardib. Y. 4* wo neben *uruyō* die Variante *nai-*

ryô steht, ebenfalls nurayo zu lesen? — asâvaoyô kommt noch Farv. Y. 86 vor als Apposition zu çtäoyô, und ist dort offenbar Genitiv; ebenso pasat Ardib. Y. 4, ein Genitiv am besten. Da wir schon wissen, so zwischen die Endung yô und asâv eingeschoben ist (vergl. raçmaoyô), so haben wir ein Adjectiv asâ-vi voranzusetzen, für welches ich den Sinn: vergänglichlich vermute. Doch lassen die Varianten Ardib. Y. 4 etwa auch ein initiales khâ annehmen. thwarstahê ist ein mit xrvân Zeit öfter verbundenes Adjectiv; vergl. thwarstâi xrvânê Ab. Y. 129. frathwaratem xrvânem Farv. Y. 66. — xrvô âyu hier und 74 eine Art Indeclinabile; dagegen Tir. Y. xrvô âyat; man würde xrvô âyaoç oder âyaoç erwarten. âyô Yaçn. XXXI, 20. âyus unten 117 (so ist zu corrigiren) âyaoç Tir. Y. 14. — Nun beginnen Gegensätze zum Vorhergehenden, und zwar qahê gayêhê zu xrvô-âyu, qanvatô zu nuruyô, amešahê zu asâvaoyô und nithwarstahê zu thwarstahê. Das Wort qanvatô findet sich ebenso als Epitheton zu gayêhê Yaçn. IX, 1, wo es Neriosengh mit sundarakrtêna übersetzt; als Bezeichnung eines Berges Tir. Y. 6, 37, 38; als Epitheton des Himmels Farg. XIX, 35; Visp. VII. 4; Yaçn. XXV, p. 112. V. L.; Farv. Y. 96; Y. fr. II, 37. qanvaitišca verezô Ardib. Y. 1 was mit Yaçn. XVI, 7 zu vergleichen ist; qanvaitiš asâhê verezô yazamaidê yâhu iriçtanûm, urvânô ââyantê yaô asâ-onûm fravašayô, an welcher Stelle Neriosengh (Burnouf Étud. p. 125) çubhakrtim puṇyakrtim übersetzt; es sind die ewig dauernden guten Werke, in welchen die Seelen ruhen. Dasselbe wiederholt sich Visp. XIX, 2. — qanvat hat, wie ich wegen des Gegensatzes zu nuruyô glaube, die Bedeutung: beständig, ewig. Die Ableitung des Wortes ist dunkel. Sskr. avan tönen findet sich wieder in qanaç Ab. Y. 130; Gosh Y. 2; Ashi Y. 1, 7. — Wenn nach vorstehender Erklärung die Stelle ein Voranschreiten Mithra's von zeitlicher Existenz zu ewiger prädicirt, so ist ihre hohe Wichtigkeit für mithrische Lehre von selbst einleuchtend.

XIV.

60. Dieser Abschnitt leidet an offenbaren Corruptelen; paocravanêhem ist wohl nur Druckfehler statt: haocravanêhem. — Die Composita mit vaçô (vaçô-khâathrô Yaçn. IX, 17, 25; LVII, 24; unten 113 Zam. Y. II. vaçô-yaona Farv. Y. 34) drücken aus, dass einer befähigt sei nach eigenem Willen das im zweiten Theil des Compositums Enthaltene auszuüben, oder darauf einzuwirken. — ataurvayô muss, wenn es leicht ist (da es zwei Hss. auslassen) die folgenden Accusative regieren. — Statt vaçô yao nâi iantûm ist wohl zu lesen: vaçô-yaonem anitem was durch Farv. Y. 34 bestätigt werden dürfte. yaonem

heisst Aufenthaltsort; Ardib. Y. 4. *ninita* ist die Negation von *nita*, dessen Wurzel in im Skr. drängen, treiben heisst; davon Z. *nēnō* und Skr. *ēnas*; *ninita* heisst daher: nicht vergewaltigt. Gehören auch die Accusative vor *ataurvayō* zu diesem? Sind *va-ḡo-yaonem* und *ainitem* und *hudaōñhem* Apposita zu *va-ḡtrim*? Die Uebersetzung dieses Abschnittes kann nur eine conjecturale sein.

XV.

61. *eredhwō-zaōgem* den auf den Füßen stehenden; vergl. Zam. Y. 39. — Statt *frat-āpem* ist wohl *frātāt-āpem* zu lesen; *frātāt* Farv. Y. 14, 53; Farg. II, 26. Tir Y. 41. Zu *zavanō-ḡrūtem* vergl. *havanō-ḡrūtah* Vāj. Sanhit. IX, 16, was der Scholiast erklärt: *havanam āhvānām ḡrūvantīti*.

XVI.

64. *vyāni* oben 61 *vyānem*; *vyānayā* Yaçn. XLIV, 7. *vyāç* und *vyānō* Farv. Y. 34. Haug Zendstudien (Z. d. D. M. G. VIII, p. 771) erklärt *vyāna* mit Weisheit. Es heisst wohl zunächst Durchdringung und sodann Kenntniss. — *frākayāi* vergl. Ab. Y. 1; Farv. Y. 4. — Statt *yahi* ist wohl *yahmi* zu lesen.

65. *aredrō* Yaçn. XLIII, 3; XLVI, 16; XLVIII, 8; L, 4; LX, 1; Ab. Y. 19; Gosh. Y. 5; Ram Y. 1, 21 (als Epitheton des Opfers); Farv. Y. 32, 75 (als Epitheton der *Fravashis*). Da die Skr. Wurzel *ard* auch die Bedeutung *bitten* hat, so könnte *aredrō* den Betenden bedeuten, was wohl auf einige der angeführten Stellen passt, aber nicht auf alle; ich übersetze es mit: begehrend. — *āzūiti* Rasha. Y. 3. Farg. XIII, 53. Yaçn. XXXVIII, 2 neben *ija*.

66. *pareudica raoratha* einer der dunkelsten Begriffe des zarathustrischen Systems. Yaçn. XII, 1 kommt *pareūdi* als Apposition zu *daēna* vor; dagegen XXXVIII, 2 als ein besonderes Wesen; Visp. VII, 2. *pāreūdica raoratha* Visf. Y. 8. — *hathrakō* ist gebildet wie *frāka*. Die Uebersetzung ist nur Vermuthung.

XVII.

67. *vāša* ist der Instrumental. — Da *hacimnō* mit den folgenden Instrumentalen zu verbinden ist, so muss *cakhra* wohl als Plural genommen werden: in Bezug auf die Räder. — 68. *qīti* kommt noch vor Yaçn. XXX, 11; *qītaoç* Khord. Y. 1; es ist aus *su + viti* zu erklären, welch letzteres im Skr. Gehen, Bewegung bedeutet, in den Veda's Opfermal (?), Instrum. *viti*; vergl. Benfey Glossar s. v. Ich übersetze conjectural mit: *placide*.

68. *raokhāna fradereçra* Tir Y. 2. Farv. Y. 81; Farg.

XXII, 1, wo *Spiegel* glänzend und sehenswürdig übersetzt. — *açaya* durch Schnelligkeit. — *mainivaçañhō* Yaçn. LVII, 27. Singular *mainivaçaō* Tir Y. 6, 37. Dagegen *mainyavaçaō* unten 128. Der Sinn ist: die Pferde laufen mit geisterhafter Schnelligkeit. *irinakhti* Sskr. *ric*. Der Gegensatz *paiti-irinakhti* Bahr. Y. 47.

69. *varenya* die im *varenem* befindlichen Gottlosen, d. h. in jener Gegend, wo *Thraëtaona* geboren wurde. — *mōi tū* weder ich noch du passen zu *gaçaēma*; vielleicht ist *mōi* d. i. *mā + it* (wie *nōit*) zu lesen. *vaēghāi* Sskr. *vēga* Eile, Strom; es ist das mächtige Einherstürmen des Gottes gemeint.

XVIII.

70. Die Beschreibung des *Verethraghna* unter der Gestalt eines Ebers wiederholt sich Bahr. Y. 15; unten 127 wird der Fluch mit diesem Bilde dargestellt. — *paiti-erenō* hat hier und dort die Variante *pāēterenō*; wahrscheinlich: der sich entgegen wirft von *ṛṇōti*. — *açūrahe* kommt Yaçn. XXIX, 9 in einer offenbar hierher nicht passenden Bedeutung vor. Dagegen *tijiçrahē* Bahr. Y. 25, was wohl mit scharfen Klauen bedeutet (vergl. Zam. Y. 43. Bahr. Y. 7); ich vermute dass auch hier so gelesen werden muss. — *anu-pōiṭhwahē* von *Anquetil* richtig mit *gras* übersetzt; Sskr. *pyai* Part. *pīna* pinguescere. — *parāvanikahē* Sskr. *anika* Angesicht. *parānyaō* ist Tir Y. 42; Yaçn. LXVIII, 6 Epitheton des Wassers, von Sskr. *parā* *maḍicri*, *prā* *spargere*, *irrigare*; es ist damit das Regenwasser gemeint. — *ayanhō* ist wohl überall im Sinn von: Erz zu nehmen. *domahē* Tir Y. 21 (*dūmahē*) Farg. XIII, 34. Schweif von Sskr. *dhū* *agitare*, wovon *dhūma* Rauch. — *paitis-qarenō* Wange Farg. III, 14.

71. *çtiğa* ist schwierig. Unten 106 kommt *çatē-aogō* mit den Varianten *çtē* und *çté* vor; sollte dieses *çtē* auch hier anzunehmen sein, so dass der Sinn wäre: Hunderttödter? Oder ist *çtiğa* von einer Wurzel *çtig* = Lat. *stig*, *sting* *instigare*, *distinguere*, *στυγ* in *στυγω*, *στυγμαι*? — *merezu* Sskr. *marǵū* das Mark. Der Nominativ *çtūnō* ist auffallend. *khaō* Farg. Y. 14. Bahr. Y. 29. Wird auf diese Stelle von *Neriosengh* angespielt (*Barnouf Études* p. 117.)

72. *bakat* Farg. VIII, 70, 71; IX, 25, 26; XVIII, 16, 24, 55, 59; XXII, 3; es heisst: auf einmal, zugleich. — *aç-tēcça* vergl. Farg. VI, 8. *maçtarēghanaçça* Gehirn; Sskr. *mastaka* Schädel; *mastiska* Gehirn. Das sonst nicht mehr vorkommende Wort ist gebildet wie *fraçparegha* Yaçn. X, 6.

XIX.

73. *avarōiṭ* scheint mir von *ava* und *ri* zu kommen, welch letzteres im Sskr. *māgire* bedeutet.

75. *h. pânô* und *h. iricô* glaube ich in passivem Sinn nehmen zu müssen; es könnte freilich auch heissen: feldbeschützend, feldleerend.

76. *zavanô-çva*. Ebenso Zam. Y. 52. *zavanôçûm* als Beiname des Meergottes. Ny. III, 11. *zavanô-çavô*. Vergl. oben *zavanô-çrâtem*. Ist *zavanô* Ruf, oder hier gleich Sakr. *havana* Kampf! Rig. V. 1, 102, 10, wo der Scholiast *havanêsu* mit *yuddhârthamâhvanêsu* erklärt. Der zweite Theil des Wortes gehört zur Wurzel *çu* (*çavas*); vergl. Yaçn. XXXIX, 3, wo *yavnêçvô* wohl die immer glücklichen, nützenden bedeutet.

77. *daregha aiwi-âyana* fasse ich als Instrumental. Für *aiwi-âyama* gebe ich nur eine muthmassliche Uebersetzung. — *bereghmya* kommt meines Wissens nur an dieser Stelle vor; die Wurzel *bereg* heisst wohl segnen. *ââtem* bedeutet in den Worten: *ââtavatô* und *nââêtâi* Farg. IV, 47. (cf. 44.) Geld oder Reichthum; vergl. Asht. Y. 1.

78. *avaqyâi* vergl. Yaçn. LVIII, 7. Es scheint mir nur die ältere Form für *avanhê* zu sein.

XX.

79. Wenn nicht statt *rašnus rašnaos* gelesen werden darf, so müsste es als Adjectiv zu Mithra gezogen werden. — *dareghâi hakhedbrâi* vergl. unten 81; Asht. Y. 6; *dareghô-hakhedrayana* Gosh Y. 1; *dareghaêibyô hakhedraêibyô* Farr. Y. 30; *hakhedrem* unten 80; *hakhedrem yať aťti hakhedranâm vahistem aťtare maôñhemca hvareca* Khur. Y. 5. *hakhedra* Vist. Y. 10. Ich glaube, dass *hakhedrem* Freundschaft, Genossenschaft oder Begleitung heisst. — Für *frabavara* bieten die Hss. unten 81 *frabaêvare* (wenn ich W.'s Varianten richtig verstehe); vermuthlich ist *frabawâra* oder *frabawrê* (?) zu lesen. — Was *manavaiûtîm* sei, weiss ich nicht zu errathen; es kommt sonst nicht vor. Ist etwa *manivânîtem* zu lesen? vergl. Yaçn. XIX, 9. *mainivaô* Farr. Y. 76. Im Armenischen findet sich das Adverbium *manavant* in der Bedeutung: mehr, überdiess.

80. *varexânahê* vergl. Farg. XV, 17. *çairê varexânê* was mir übrigens dunkel ist. *varexânâi* Asht. Y. 46.; *varexâna* unten 116. Es ist schwer den bestimmten Begriff zu ermitteln; ich habe den allgemeinen: Verkehr gewählt. *çôirê* mit den Varianten *çôiri*, *soirê*, *çôrai* kommt meines Wissens nicht weiter vor. Aehnlich klingende Formen sind: *çâiri* Bahr. Y. 57; *çôirim* Bahr. Y. 20. *çairê* Farg. III, 8. VII, 45 sqq., welches Leichnam zu bedeuten scheint und allenfalls mit Sakr. *çarîra* verglichen werden kann. Dagegen *çairê* Yaçn. XXXV, 8 muss einen andern Sinn haben. Ebenso *çâêrê* oder *çairê*

Farg. XV, 17, 20.; doch liesse sich diess noch mit der Bedeutung: Körper vermitteln. Meine Uebersetzung beruht auf einer sehr gewagten Conjectur, die çôirê für eine dem Sskr. çératê ja-cent analoge Form hält. — vithisi erinnert an vithwiçô Farg. Y. 20. vithus und vithuâ avaiti Farg. IV, 54, 55. vithuâ-
aébyaç Visp. VI, 1. vithuââm Farg. I, 6.; wo sich die Variante vithisâm findet. — vithuâi Din. Y. 15. Die Erklärung, die Haug (das erste Kap. des Vendidad p. 28) hiervon giebt, scheint mir sehr gewagt.

XXI.

82. yaokhstinâm vergl. Tir. Y. 45.; oben 35, 61; yaokhstivaütém oben 61; Tir. Y. 8, 49; Mab. Y. 5; Rashn. Y. 1; Zam. Y. 9. yaokhstivaiti Farg. XIX, 30. yaokhstivatâm Farg. XX, 1. Neriosengh giebt Yaçn. IX, 8 hazañra-yaokhstim mit sahasra-prapiddhim; letzteres Wort scheint Anstrengung, Thätigkeit zu bedeuten. — vidôithrê vergl. oben 46. vidhaëta. — mithrô-zyâm vergl. Yaçn. LXI, 3, wo offenbar etwas Schlimmes gemeint ist. Im Atharva-Veda kommt das Compositum brahmâgyn vor; die Stelle ist mir leider entfallen.

XXII.

84. uçtânazastô mit aufgehobenen Händen auch in der Vedasprache vorfindlich Rigv. III, 14, 5. uttânahastâ. Der Nominativ auf ô ist adverbieil neben ein Femininum gestellt; denn das muss dvâcina-hucimna sein. Ersteres Wort kommt so geschrieben nicht mehr vor; es scheint mir aber gleich davâçcinâ Yaçn. XXXI, 10 (neben daëvâcinâ Yaçn. XXX, 6.). Der zweite Theil des Wortes: cina dient zur Bildung von Adjectivcompositen wie z. B. tâthrô-cina im Finstern schleichend Farg. XIII, 47. dvâ nehme ich = dvâr Thüre — die an die Thüren Gehende ist die Bettlerin, *Supplicans*; vergl. Farg. III, 29 histahi anyêhê dvare. Oder sollte dvâ mit dav dabh be-trügen zusammenhängen? — pithê kommt nicht mehr vor; eine Hs. bietet pitha. Ist etwa pithwa zu lesen von pitu Topf oder Speise; (vergl. Yaçn. IX, 11.)? Oder pithwê der Speise folgend? oder pithra vom Vater gefolgt? — Eür dareghu-seit ist wohl drighuçeit zu lesen, wie sich aus den Varianten und der Vergleichung anderer Stellen ergibt; drighus verhält sich zu driwis wie laghu zu levis. — apayatô scheint mir nicht mit dem oben besprochenen apayëiti zusammenzustellen, sondern mit apa + yata von yam zu erklären: der in seinen Gerichten abgewiesene.

85. gorezânabhê vergl. oben 53; Farg. Y. 157; Ashi Y. 57; Zam. Y. 80. Unverkennbar ist der Gegensatz von nemanha und gaoâa; ersteres scheint das laute Erheben der Stimme zu

bezeichnen, letzteres das ins Ohr sprechen. *vācim* auch unten 113 mit *barāt* verbunden, wie Farg. III, 11; Yaçn. XXXI, 12; L, 6; LXX, 4; Farg. XVIII, 15, 23, 29; *vācim* allein Farg. XIII, 40.

86. *yā* ist auffallend; nach dem Vorhergehenden würde *yim* erwartet; auch ist kein ausgedrücktes Subject da, welches aber unstreitig die in die Irre gerathene Kuh ist vergl. oben 38. Vielleicht ist zu lesen: *yim gāus*. — *gavaithim* muss etwas auf die Kuh bezüglicher sein, etwa der Stall? *kapō* mit den Varianten *kapa* und *kapha* (*kafem* Bahr. Y. 13) ist unklar; am nächsten läge die Correctur *kadhā nō*; allein das hätten die Abschreiber nicht so leicht verderbt. — *ašahē paiti pāntām* vergl. das vedische: *ṛtasya panthā Böhlingk Sanskr. Wörterb. p. 1048*. — *vaēçmenda*. Vergl. Skr. *vaēçmān* Haus, vielleicht mit Nebenbeziehung auf *vēçrā*, ein schlechtes Haus. Das schliessende *da* ist meines Erachtens das Gr. *δε* in *οὐκὲρδε*. Die Kuh ist in die Irre geführt und in das Haus der Drukh'as; von dort befreit sie Mithra (*boum abactor*) und führt sie auf den rechten Weg und zum Stalle zurück. Ueber den Raub der Kuh, die von Indra befreit wird, vergl. Rosen zu Rigv. I, 6, 5.

XXIII.

88. *frāšmis* kommt ausschliesslich als Beiwort Haoma's vor: Yaçn. X, 21 (wo es Neriosengh nicht übersetzt); XLII, 5; LVII, 19; Tūr. Y. 33; Gosh Y. 17; Ashi Y. 37. Verwandt dürfte *frāšmō* in *hā-frāšmō-dāitim* sein unten 95; Yaçn. LVII, 10, 16; Ab. Y. 91. Es wäre möglich, dass in *āma* Skr. *kāmā* Erde steckt und dass *frāšmō frāšmis* über der Erde erscheinend, hervorspriessend heisst.

89. *berezi-gāthrem*. Dürfte *berezi-gāthem* gelesen werden (vergl. *vidus-gāthem* Farg. XVIII), so liesse es sich übersetzen: der die Gāthra's mit lauter Stimme singt. Doch findet sich auch *gāthré* Farg. Y. 105, was dem Skr. *gātra* Glied analog sein dürfte. — *hō* statt *yēūghā*.

90. Bei *yō* ist es zweifelhaft, ob es auf Haoma oder Mithra geht. — *beregāyat* unten 108, *para-beregāyēni*; Farg. VII, 52, *beregāyāōēti* — *beregāēm*; *berekhdhām* Y. fr. II, 14; *berekhdāō* Ashi Y. 7. Die Bedeutung segnen wird auf diese Stellen passen. *kehrpō* ist der Genitiv von *ke-refs*, womit *yēūghāō* und *hurnodhayaō* zu verbinden sind.

92. Vergl. Yaçn. LVII, 24, 25, wo ganz dasselbe von *Çraoša* prädicirt ist. *fraoreūta* oder getrennt *frā-vareūta* würde den passendsten Sinn geben, wenn es passivisch genommen werden dürfte: Abura und die Ameša-Çpenta's werden verkündet durch diese Lehre.

93. *vaēibya*. Im Zend fällt das u des Skr. *ubhan* ebenso ab, wie im Gothischen; s. *Diefenbach* Wörterb. d. goth. Spr. I, p.

256. va unten 95. Gosh Y. 10; Ab. Y. 131. Zam. Y. 29. vaya 101. Der Gegensatz zwischen abu ačvañt und manabyō macht es klar, dass erstere so oft vorkommende Phrase die bekörperte Welt oder eigentlich die knochige, nach dem festesten Theil des leiblichen Organismus ausdrückt. Auch die Veda's kennen diese Antithese: Rigv. I, 164, 4 wird asthvantam dem anasthā gegenübergestellt, welche beide Worte vom Scholiasten mit ačarīram und ačarīrā erklärt werden. aēšmō erscheint hier, wie Yaçn. LVII, 25 in Begleitung des Todes und jener dämonischen Kraft, welche die Auflösung des Leibes bewirkt; er selbst ist ein Hauptrepräsentant der zerstörenden Gewalt des Anrō-Mainyus. Sein Name, der bald aēqmō, bald aēšmō geschrieben wird, bedeutet entweder den Brenner von idh, oder den Anstreber, Treiber, den Begierlichen von iā; vergl. Farv. Y. 66, 107. Er kommt in allen Theilen des Zendavesta, auch in den Gāthā's vor, — draomēbyō (draomōhu Farv. Y. 57.) und drāvayač gehören zu der Wurzel dru laedere oder currere im Causativ drāvayati; vergl. Gr. δράμος. Es ist von den Anläufen des Bösen zu verstehen. — vidātaoi vergl. Farv. Y. 11; unstreitig mit dem vidhōtus Farg. V, 8 identisch.

XXIV.

96. drajemnō vergl. Farg. XIX, 4; Ab. Y. 11, 123. Gr. δράστω, δράμα. — fravaēghem. Dessen Wucht nach vorne fällt, überwüchtig. nyaōncem unten 132. Farg. XIX, 46 übersetzt Spiegel nyaōncō mit: schlecht. Farg. V, 12. VIII, 9., zu welcher Stelle Spiegel (p. 106) richtig bemerkt, dass das Wort eigentlich: abwärts heisse; es ist dem Skr. nyanakta: niedergebogen, nyaca niedrig verwandt, und kann Farg. V, 12 kaum die Dämonen bezeichnen. Möglich, dass eine Composition ni-avāñc zu Grunde liegt. — Die Genitive amavatō und zaranyēhē müssen wohl mit zarōis construirt werden; ich vermurthe, dass dieses einen Theil der Keule bedeutet, etwa den Griff: ich leite es von hy nehmen ab; vergl. zasta, hasta und χειρ, die alle von hy kommen.

97. būšyāčta ein weiblicher Dämon der Trägheit und Schlafsucht, dessen Name vom Partic. Fut. būšyāč abgeleitet die Zukünftigkeith heisst, d. h. die Trägheit, die Alles morgen und nicht heute thut.

98. ač-verethragāčtemō der erziegreichste, erinnert an den so oft vorkommenden Deus invictus Mithra der lateinischen Inschriften der Kaiserzeit.

XXV.

100. vairyačtārem ist eine schöne Parallele zu Griech. ἀπλοτῆρος.

101. *avi-mithranyaō*. Ist *avi-mithryaō* oder *mithrayō* zu lesen?

XXVI.

102. Zwischen *arstīm* und *arstaēm* (vergl. *Ashi* Y. 12.) muss ein Unterschied sein; die Uebersetzung versucht ihn auszu- drücken. *khāviwi* halte ich für gleich dem *Abd. areib vibratio*; vergl. *Tir.* Y. 6, 37. *Ashi* Y. 7. *Ab.* Y. 130. *Farg.* Y. 37. — *parō-kevidhem* ist dunkel; es kommt nur hier und an der Parallelstelle *Ashi* Y. 12 vor. Ist vielleicht zu lesen: *parōka-vidhem* und der erste Theil mit *Sskr. parōkśa* unsichtbar zu vergleichen: der auch das unsichtbare trifft. — *hunairyaōn-cim* verbirgt im letzten Theil *vācim*: der freundlichredende.

103. *fravōis* setzt den Nominativ *fravi* voraus; vergl. *Yaça.* LVII, 15. Vielleicht ist dabei an *Goth. fraiv* Same, Geschlecht zu denken. *anavanhabdemnō*. Da sich *Y. fr.* I, 11. *avañhabdemnō* und *avañhabdaēta* *Farg.* IV, 45 findet, welches gleich *Sskr. avasvap* einschlafen bedeutet; so ist auch hier *anavanhabdemnō* zu lesen, was vortrefflich in den Zusammenhang passt.

XXVII.

104. *nighnē* *Yaça.* X, 2 (1); LVII, 29 mit der Variante *naghnē*. Im *Sskr.* heisst *nighna* gelehrig, abhängig, dienstbar. *daošatairē* vergl. *Farg.* I, 19, welche Stelle beweist, dass auch hier *hindvō* zu ergänzen ist. — Statt *čanakē* ist wohl *čankē* in der Tiefe zu lesen; s. *Rashn.* Y. 19. *vīmaidhīm* ib. 21.

105. *naštō*, welches ich gleich *Sskr. našta* nehme, könnte vielleicht mit *razista* ein *Compositum* bilden: wo die Gerechtigkeit abhanden gekommen ist; wäre dann *razista* mit *anūhya* zu verbinden, dessen Sinn mir ebenfalls ungewiss ist? *aštō* findet sich auch *Zam.* Y. 34. Die Deutung: unruhig, unbefriedigt wird nicht weit vom Ziel treffen. *apišma* kommt nur noch *Farg.* XIII, 47 vor, wo es *Spiegel* (p. 199) mit: anzubereitet übersetzt. Es könnte hier wie durt von *kāmā* oder *zama* Erde abgeleitet werden und: auf der Erde bedeuten (*apišma-qarō* er ist auf der Erde, wie der Dieb seine Nahrung am Boden liegend verzehrt); so *ničmahē* *Farg.* IX, 9. Freilich ist der Wechsel von *ç* und *s* und *apī* statt *api* bedenklich.

106. Wie vorhin die Antithese von *açtrant* und *manahyō*, so hier von *gaēthyō* und *mainyavō*, die sich sehr oft wiederholt. — *çatō* mit den Varianten *çtē* und *çtē* lässt zunächst an *çata* hundert denken; möglich aber auch, dass *çti-noğō* zu lesen ist: mit geschaffener Kraft begabt, wie *çti-dhāta* gegenüber *qa-*

dhāta Farg. II, 40. Dagegen spricht aber çatē maçyaō 107, was nur hundertmal grösser bedeuten kann.

107. druġintem statt druġayantem oder druġyantem; so azarešintem amarešintem Zam. Y. II. Uebrigens vergl. druġaiti Farg. IV, 10 neben druġaiti ib. II und unten druġāt.

108. uça. Westergaard will uç lesen; vielleicht uçé; als Schreibfehler für die Präposition kommt es im lithographirten Vendidad p. 205, 250, 330 vor. Ist es aber die Präposition nicht, so könnte es mit vaç wollen zusammengehalten werden und uça etwa: gern, freiwillig bedeuten.

109. qaniçakhtem leitet man wohl am leichtesten von Skr. çak können ab: das durch sich mächtige Reich. Zu dem in kahmāi liegenden Subject sind, wie es scheint, die folgenden Genitive zu construiren; denn sonst lässt sich kein geordneter Sinn eruiren. çāthraç ist von einem Nom. çāthar abzuleiten; vergl. Skr. çatru, çātayati tödten. Dieser Genitiv hängt entweder von khāuthrem-vahistem ab, oder von kameredhō — vanatō-avanemnahē der tödtet und nicht getödtet wird, eine öfters gebrauchte Formel. Die grösste Schwierigkeit dieses Paragraphen liegt in dem uns unbekannten Wort çraošya. Hängt es mit çraošō in çr. carana zusammen und bezeichnet es etwa eine Straftart? Oder ist es eine auf den Yazata Çraosa bezügliche Person oder Sache? Gleich unklar ist der Sinn von keretēē und kiryētē, welche offenbar correspondiren. kereti kommt sonst nur in den Compositis vōhu-kereti, frašō-kereti, yaçnō-kereti (Yaçn. LVII, 22; Farg. III, 31) vor, auf welche Skr. kṛti passen würde, dem ich Gr. κῆτις an die Seite stelle. kereti könnte aber auch gleich Skr. kīrti sein, welches: Kunde, Erwähnung bedeutet, und erst abgeleitet: Ruhm. — mithra vor manō etc. ist kaum zu hā nistāta gehörig. Auch der Gegensatz in III bringt kein Licht für diese verzweifelte Stelle.

110. ainistim. Das Gegentheil von istim. Warum nicht āistim? — hathra ġaiti möchte ich zu einem Compositum verbinden und als Adverbium fassen.

XXVIII.

112. frašnem mit der Variante fraçnem kann hier nicht wohl den Sinn: Frage haben, es muss vielmehr eine Waffe oder ein Rüstzeug bedeuten. Ebenso vārethmanem, was sich Serosh Y. 2. und Yaçn. LI, 2. findet, wie es scheint im Sinne von Abwehr. In astrauhadhem ist der erste Theil gleich Sakr. astram Geschoss, der zweite die Wurzel sādḥ, welche nicht bloss vollenden, sondern auch tödten heisst. — ġafrāō ein gewöhnliches Epitheton der Gewässer Ab. Y. 49.; Tir. Y. 8, 46; Gosh Y. 18; Ashi Y. 38; Bahr. Y. 29; Din Y. 7, Zam

Y. 51. Farg. XIX, 42. Der Sinn: tief scheint mir durch die Vergleichung mit Sskr. gabbhīra gewiss.

113. çīfa halte ich zusammen mit Sskr. çīpra, wovon Sayana zu Rigr. II, 33, 5. p. 577 sagt: çīprā hanū nāsikā vā; es sind die Nüstern der Pferde, welche schnauben: Sskr. kāubb erschüttert, erschreckt werden. kahvān von Sskr. kaç sonum odere, wobei mir nur v vor der Endung dunkel bleibt. nivaithyān liesse sich mit Sskr. vyath vergleichen. Oder ist es eine Nebenform von vā oder van? — gouru ist wohl = garu oder guru, gravis; deren Opfer widerwärtig sind. Yaçn. IX, 28. findet sich garamaūtām, wofür vielleicht garumaūtām oder gouru-maūtām zu lesen ist. paithyaōnti vergl. Farg. V, 62.; XVIII. 76. — frā-vareça. Der letzte Theil des Wortes bedeutet: Haar; vergl. oben 72. Bahr. Y. 29, 31.; Din Y. 7, 10; Ab. Y. 77; Farg. VI, 7. Visp. X, 2 ist varaçdī haomo-anharezanāi, wohl das Haarsieb, durch welches der Haomasaft filtrirt wird. Es ist das Armenische vars Haar. Soll es heissen: die Haare voraus, Kopfüber? oder: so zahlreich wie die Haare?

XXIX.

115. Darf ratavō als Vocativ genommen werden?

116. haša oder hasa scheint Farg. XVIII, 26. Yaçn. LXII, 8. LXV, 6 mit hakha Freund identisch zu sein; hašōmca Yaçn. LXVIII, 12 in ähnlicher Verbindung, wie hier. çupti bedeutet die Schulter; darenga mit der Var. dharenga klingt zunächst an daregha lang an; allein die Aspiration ist entgegen. Ist die Ableitung von draç; halten, ergreifen zulässig? Der Sinn von Sskr. dhraṅç ire ist leider nicht näher bestimmt; davon dhraṅçir der Lauf Nir. XII, 27. Wer sind die schulterlangen oder schulterhaltenden Freunde? vielleicht die Schultermagen des deutschen Rechtes, d. i. Geschwisterkinder. varexāna s. oben und Yaçn. LXV, 6. Möglich, dass es eines Stammes ist mit barāzānti Ab. Y. 129. was unstreitig dem Armenischen varte Lohn, Preis entspricht. — Was hadhō-gaētha meint, ist ungewiss; ein ähnliches Compositum ist hadhō-xātāi Khord. Y. 10; Bahr. Y. 46. — huyağbna kommt nur hier vor mit der Variante huyağgbna. Ich halte es für ein Compositum, dessen Sinn: Mann und Frau ist, und identificeire den ersten Theil mit dem N. Pers. šui Mann; huya kommt von su erzeugen. — haviata giebt Anquetil mit: disciple; vergl. Yaçn. LXVIII, 12. Ich vermurthe, dass die Mitschüler, die mit einander unterrichteten gemeint sind. aēthra oder aēthrya ist der Schüler, aēthrapaiti der Lehrer; vergl. unten 119; Farg. IV, 45; Yaçn. LXV, 9; LXVIII, 12; Farg. Y. 97.

Dadurch, dass Anquetil den zwanzigfachen Mithra auf den vorhergehenden Satz bezieht, entsteht eine Confusion in den Zahlen; bei näherer Vergleichung ergiebt sich, dass sie alle verschoben sind.

117. Ist wohl *hazaürāyus* und *baēvarāyus* zu lesen. Das Folgende von *ava* — *verethraghnaabē* ist mir unverständlich.

118. *nemañha*, was Farg. IV so grosse Schwierigkeiten macht, kehrt auch hier wieder. Der Gegensatz von *adhara-dāta* und *upara-dāta* erklärt sich vielleicht, wenn wir unter *dāta* Gericht verstehen: im Gericht unterliegend, im Gericht die Oberhand behaltend. Aber dann ist der Cusus anstössig. Oder ist *nemañha* mit *adhara-dāta* zu verbinden und in dem gewöhnlichen Sinn: Lob zu nehmen? Dann könnte interpretirt werden: mit untengesetztem Lob möge ich gelangen zu obengesetztem, d. h. zu überirdischem. Diese ganze Stelle über Mithra als Schützer der Wahrheit und des Rechts im bürgerlichen Verkehr ist dem Eingang des vierten Fargards analog, auch dort erstreckt sich der *mithrō dāñhumazō* auf tausend.

XXX.

119 *perenīnō* eine Form wie *kainīnō*, *yavinō* Hapt. Y. 8. Es beginnt hier ein fragmentarisches Gespräch zwischen Ahura und Zarathustra; vergl. 121. In *eredhwāca kerethwāca* hat Anquetil irrtümlich den Begriff: parole gefunden, da *eredhwāca kerethwāca* zu trennen und Duale anzunehmen sind, wie Ab. Y. 34. *çavanāhavāca erenavāca* die beiden den nützenden und tapfern. Die hier gemeinten sind meines Erachtens Mithra und Haoma, welche bei der Auferstehung wirken. Oder ist *eredh. etc.* eine Art von Dvandva-Adjectiv, das sich allein auf Mithra bezieht? *eredhwō* heisst in den Compositis *eredhwō-zaŋga* Farg. V, 9; *eredhwō-drafsa* Farg. I, 7; *eredhwa çasithia* Yaçu. LVII, 16 (mit der Variante *eredhwa*) erhoben, aufrecht. Daneben ist jedoch auch *eretō-kerethana* als Prädicat der Schöpfungsperiode *hamaçpath-maēdhem* Yaçu. XVII, p. 73. V. L. vorfindlich, und der Beiname des *Çaošyūr açtvat-eretō*. — Zu *āvistō* und *aiwivistō* vergl. Visp. IX, 3. Welche Opferhandlungen damit gemeint sind, ist schwer zu bestimmen. — *upāzananām* das bekannte Wort für eine Buße, die uns aber leider nicht klar ist; das dazu gehörige Nomen *upāzaiti* Yaçu, X, 7 muss nach dem Zusammenhang etwas Gutes ausdrücken. — *pāiri-ākayañta* sonst nicht mehr vorkommlich, vielleicht ist die Wurzel mit *ci* identisch. Vergleiche jedoch *cikayen* (*cikaēn*) Farg. XV, 22 sqq.

XXXI.

124. *paiti amerekhtim* möchte wohl im Zusammenhalt mit oben 55 auf das Voranschreiten Mithra's zur höheren Unsterblichkeit zu beziehen sein. Sein Ausgang ist vom leuchtenden

Garó-nmâna, wie anderswo die Wege der Götter von dort herab raokhšnâōnhô genannt werden Farg. Y. 84.; Zam. Y. 17. Statt vavazânem ist wohl vavazânô zu lesen.

125. Für çpaëtita vermuthet Westergaard çpaëta; allein ersteres findet sich auch Bahr. Y. 13.; Ram. Y. 31. — anao-ânôhō; aošô Krankheit Farg. XIX, 3.; aošanhaô Farg. II, 6. — para-çafaōnhô die Vorderhufen im Gegenhalt zu upara. Zu paitis-mukhta vergl. Ab. Y. 78. zaranya aothra paitismukhta — hām-içāmca Skr. लामा die Deichsel. Von den folgenden Worten: çimāma çimōithrāma — baçtām ist es wahrscheinlich, dass sie Epitheta zu içām bilden; çima, welches sich Yaçn. IX, 30 als Beiwort der Schlange findet, erinnert an Gr. σφόδρ nach oben gerichtet, nach oben gekrümmt. Skr. çimī, çimivān mag stammverwandt sein, jedoch sind die Bedeutungen auseinander liegend. Bei çimōithra ist mir die Modification des Sinnes des einfachen çima nicht klar. — Die folgenden drei Worte scheinen mir alle Appositionen zu aka zu sein, welches zu Skr. āṅka Haken, Klammer zu halten ist. dereta erklärt Spiegel Avesta p. 131 mit: geschnitten, gespalten von dr. Is upairiçpātā befremdet das schliessende ā; es ist von çvi turgere abzuleiten, wie çicpema Ab. Y. 127. Oder ist an Gr. σνάω zu denken? khōathrem vairim drückt appositiv aus, dass jener Beschlag der Deichsel von Metall ist.

126. Der Accusativ razistām ciçtām ist vielleicht so zu erklären, dass während der männliche Genosse Mithra's den Wagen selbst mitlenkt, letzterer den weiblichen Genius fährt. Statt vanuhaita vermuthete ich vanhata oder vanhaitim; das zweite çpaëta ist wahrscheinlich zu streichen. upamanem nehme ich hier im Sinn von Skr. upamāna Aehnlichkeit, Gleichniss.

127. Zu den schon oben erklärten Prädicaten des Ebers kommen hier: yūkhdbahê und pāiri-vāzahê. Ersteres grammatisch wohl mit yūkhata identisch (Farg. VII, 41 neben yūkhtem die Variante yūkhthem); allein der Sinn muss hier ein modificirter sein. pāirê bedeutet Zam. Y. 1: Seite, Ende; pāirê-vāzahê (so wäre dann zu lesen) könnte daher der bis zum Ende fortstürzende heissen. Oder pāiri ist dem Skr. pāri gleich, welches in mehreren Compositis am Anfang erscheint. nikhsta zunächst oder zuniedrigst? — yô nach ughrem ist störend; möglich, dass einige Worte ausgefallen sind, von welchen ughrem kavaēm qareñô abhängt.

128. Schwierig ist zunächst aom man würde eine den Genitiv vāzahê regierende Präposition erwarten. Das Pronomen kann es nicht wohl sein; ich halte es daher für ein von av schützen abgeleitetes Neutrum, statt avem. — thanvare oder thnavare Farg. XIV. XVIII unter den Waffen des Kriegers aufgezählt. Roth Nirukt. p. 58 will thanvaretan mit: Bogenschütze erklären; allein der Zusammenhang fordert den Namen einer Waffe.

Für gavaṇahē bietet eine Hs. daēvayaçna; ist zu lesen: aṭti yō daēvayaçnahē wie haomō yō gava (oder es könnte corrigirt werden: aṭti yō gava çnāvya)? Der Sinn des Ganzen giebt die Uebersetzung, wobei ich freilich das Gewagte der Construction anerkennen muss. Dagegen lässt sich aber einwenden, dass aṭti kaum Masculin sein kann. Dass man aus Horn Bogen machte, bezeugt *Homer* II. IV, 105.

129. zaṭra. Der Mund (*Zam.* Y. 50) bezeichnet hier wohl die Spitze des Pfeils. çrvi-çtaya mit hörnenem Schaft. aṭti ayañhaēna fasse ich als Dvandva: Die Pfeile wohlgemacht mit beinernem und erzenem çparegha; fraçparegha kommt Yaçn. X, 5 im Sinne von Zweig vor; wahrscheinlich sind hier die Wiederhaken und Auszweigungen der Pfeilspitze gemeint.

130. barōithra. Da die Wurzel bar im Zend nicht bloss die Bedeutung: tragen hat, sondern auch: schneiden (vergl. *Spiegel* Indische Studien III, p. 406), so halte ich barōithra für die scharfe Spitze der Lanze. Oder wenn bar = βάλω gesetzt werden könnte, βλήθρον. — cakusanām *Orm.* Y. 18 cakavō (weshalb *Westergaard* auch hier cakunām vermuthet) nach *Anquetil* une pièce de bois hérissée de clous. Skr. cakra a discus, or sharp circular missile weapon; der griechische δίσκος. — haogaṭnaēninam von Kupfer oder Stahl *Farg.* VII, 75; VIII, 90; *Spiegel* p. 155. An beiden Stellen folgt unser Wort in der Aufzählung nach Gold, Silber und Erz.

131. dāranām Skr. dhārā die scharfe Spitze des Schwer-tes.

132. bunivikhtem vergl. *Khurah.* Y. 5.

133. ġainti und nighninti sind Substantive, die von paça regiert werden, wie paça vitakhti vafruhē nach dem Schmelzen des Schnees *Farg.* II, 24.

XXXII.

136. açaṇaça. Sollen damit etwa die Speichen des Rades gemeint sein? Die Stelle ist kritisch unsicher.

137. mainyāi (vergl. unten 138) muss einen Begriff ausdrücken, der sowohl vom Guten, als vom Bösen prädicirt werden kann. Aehnlich ist nur: manaēibyō mit der Var. manyaēibyō Yaçn. XII, 3.

138. yānem bedeutet Ashi Y. 26; *Din.* Y. 6. *Farg.* XIX, 6 die erbetene Gabe. çanhem *Farg.* IV, 55; es wird vom folgenden anu regiert. Kann çaçtrāi als: der Lober interpretirt werden! — Zwischen paiti bareçman 137 und paça bareçma hier ist eine Antithese.

XXXIII.

140. Die Worte çpitama vanhēus passen wenig in den

Zusammenhang. aghrim der vorzüglichste vergl. Farg. VII, 41. — amithwem Sskr. mithyā unwahr, Z. mitha in mithaokhta Zam. Y. 96. mithō ib. 95. Lat. mentiri; Gr. μάτην, μάρτυς.

141. tamañhādha wie qafnādha Y. fr. I, 11, 13. eine öfters vorkommende Erweiterung des Ablativs; das Umgekehrte der Endung āaṣ. Die Accusative ġaghāurūm etc. scheinen fast aus dem vorigen Satz hierher verirrt. — baghanām. Eine der wenigen Stellen, wo das in den Keilinschriften vorkommende bagha für Gott gebraucht ist.

XXXIV.

142. Wenn ġārem substantivisch gebraucht ist, so wäre wohl die Lesart dāmanām vorzuziehen; es könnte aber auch adverbial stehen. — hvāraokhānō ist in hvā etwa hvare enthalten? — barāzaiti vergl. Ab. Y. 129., wo das Verbum einen andern Sinn hat. — Das Folgende ist offenbar verdorben. Ich vermuthete, dass statt yazāi yazatāi zu lesen und hāmtastem und die folgenden Accusative auf vāsem zurückzubeziehen sind; yō dadhvaō ƣpeñtō mainyus scheint mir zu adhavis zu gehören und hierher verschoben zu sein; vielleicht ist es auch nur eine Glosse.

XXXV.

144. Dieser Paragraph ist eine der Upanischaden würdige Spielerei, die aber die Bedeutung der verschiedenen Präpositionen veranschaulicht.

III.

Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten.

Nachdem uns nunmehr der Text des Opfergebetes verständlich geworden ist, werden wir uns auch jenes Bild von Mithra vergegenwärtigen können, das seinen ältesten Verehrern in Baktrien, Persien und Medien vorschwebte. Es hat zwei Seiten: eine physikalische und eine moralische. Nach ersterer ist er das geschaffene (denn Ahura hat ihn hervorgebracht Mib. Y. 1.), alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefasst. (Mib. Y. 145. Khursh. Nyaish. 6.) Denn er geht der Sonne voraus und erleuchtet zuerst die Gipfel der Berge (Mib. Y. 13), Nicht Nacht, noch Finster-

niss, noch kalte und glühende Winde, nicht Fäulniss und Schmutz und keine Dünste sind in der Wohnung des Mithra auf der hohen Hara (Mih. Y. 50). Das Licht, wie es Alles sichtbar macht, wird aber auch selbst als sehend dargestellt; daher die so oft wiederkehrende Bezeichnung des Mithra als mit zehntausend Augen begabt, als Zehntausend-Späher (die Erklärung der Parsen davon s. bei Spiegel Huzv. Gramm. p. 87). Hieran knüpfte sich von selbst die Personification der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit in Mithra, welchem desshalb die Prädicate: allwissend, unbeirrt, weise, durchdringend, und zur weiteren Symbolisirung der Omniscienz tausend Ohren beigelegt werden (Mih. Y. 6, 7). Er ist darum der schlaflose, wachsame (Mih. Y. 7) Zeuge aller Gedanken, Worte und Werke (Mih. Y. 105 — 107), und somit auch Repräsentant der Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue, der Hört des mazdayaschnischen Gesetzes und sein Rächer (Mih. Y. 33). Und hier vorzüglich hat die moralische Qualität Mithra's ihren Spielraum; er, die personificirte Wahrheit und Treue, muss zwischen den verschiedenen Ständen, Menschen und Ländern bestehen (Mih. Y. 115 — 118.), ja er muss selbst dem Gottlosen gelten (Mih. Y. 2); er ist der von allen um Hülfe Angerufene, besonders auch von den Armen und Unterdrückten und von den in die Irre geführten Rindern (Mih. Y. 83 — 8). Er ist der Wahrer alles Verkehrs unter den Menschen (Mih. Y. 80). Wer Mithra, die Wahrheit und Treue, verletzt, Menschen oder Länder, die gehen elendiglich zu Grund und erfahren die ganze Furchtbarkeit des ergrimten Gottes. Denn dieser fährt als ein Krieger einher auf gewaltigem Schlachtwagen, mit goldnem Helm und silbernem Panzer und mit allen Gattungen von Waffen gerüstet, von den ihm homogenen Genien der Gerechtigkeit (Rašnu), des Sieges (Verethragbna), des Fluches (Damois upamana), der Reinheit (Asi), der heiligen Lehre begleitet. Als Repräsentant des Lichtes und der Wahrheit ist er per eminentiam der Vernichter der Dämonen und ihres Einflusses in der Natur und auf dem moralischen Gebiete, und seine Verehrer participiren daher an diesem Vernichtungskrieg, weshalb er sie in den Schlachten schützt und die Geschosse der Gegner an ihnen fruchtlos abprallen lässt.

Da aber Mithra geschaffen ist, und trotz aller Erhabenheit nicht das unendliche Licht selbst, nicht die ewige Wahrheit selbst, so geht er einer Verklärung entgegen, einem unsterblichen Leben, wohin er seine Verehrer wohl mit sich führend gedacht wurde. Er ist daher ein Schutz in beiden Welten (Mih. Y. 93). Nach zarathustrischer Lehre steigen die Seelen der Gerechten über den Berg Hara zum Himmel empor (Farg. XIX, 30) und gehen also durch Mithra's Wohnung. Der Gott wurde daher in nächste Verbindung mit Tod und Unsterblichkeit gesetzt. Es scheint auch sehr wahrscheinlich, dass dem Mithra in Verbindung mit Rašnu das Gericht über die Todten, welches an der Cinvatbrücke stattfindet,

zugeschrieben wurde, wie Anquetil I, 2. p. 131. behauptet, obgleich mir kein Text gegenwärtig ist zur Bestätigung.

Ist nun Mithra ein Gebilde des zarathustrischen Systems, oder ist er ein altarischer Gott? Ich glaube beides bejahen zu sollen. Für letzteres haben wir den Beweis in den Hymnen des Veda's, in welchen Mitra der Sohn der Aditi ¹⁾, des unendlichen Raumes, Aditya, und daher auch mit der Sonne parallel, fast immer in unzertrennlicher Verbindung mit Varuna (Uranos) als ein Wesen vorkommt, das einer schon vergehenden Götterperiode anzugehören scheint und einen Theil seiner Wirksamkeit an Indra verloren hat. Jene trefflichen Forscher, welchen die Veda's und ihre Commentatoren vollständig vorliegen, werden uns über diesen vedischen Mitra belehren. Soviel ist aber aus den mir zugänglichen Texten gewiss, dass auch in den Veda's Mitra das Licht ist, während Varuna als die Luft, der Himmel, besonders der nächtliche, zu fassen ist. Der Unzertrennlichkeit Mitra's und Varuna's, der Könige, die auf herrlichen Wagen daherkommen (Rigv. I, 122, 7, 15.) analog ist die Verbindung Mithra's mit Vayu in den Zendtexten. Andere Aehnlichkeiten habe ich im Commentar und weiter unten berührt. Auch die späten Scholiasten der Veda's hatten eine im Ganzen richtige Vorstellung von Mitra und Varuna, wenn sie dieselben als *ahorātrābhīmānidevatā* bezeichnen (Sayana z. Rigv. I, 136, 1.) Jedoch fasst derselbe z. Rigv. I, 151, 3. auch Mitra als Feuer (wie unten Firmicus; vergl. Rigv. III, 5, 4.) und Varuna als Sonne. Von der Beziehung Mitra's und Varuna's zu den Rügen giebt derselbe Hymnus des Rigveda Zeugnisse v. 5. 8. vergl. I, 71 9; I, 122, 7; 153. Beiden wird die Wahrhaftigkeit und der Schutz gegen die Lüge zugeschrieben (R. V. I, 152, 1.) Die Allwissenheit aber und das Amt eines Zeugen und Richters für alle Thaten der Menschen ist in den Veda's mehr ein Attribut des Varuna, vergl. Rigv. II, 28. I, 24, 25. und die schöne Stelle im Atharva ²⁾ IV, 16, 1 sq. Jedoch auch Rigv. III, 59, 1. sieht Mitra ohne Zucken der Augen auf die Menschen herab. Neben Mitra und Varuna erscheint Aryaman als dritter (Rigv. I, 36, 4; 40, 5; 41, 1, 7; 90; 136, 2; 141, 9; 186, 2. II, 27.) der als Sonne aufgefasst wird, und zwar in der Eigenschaft des Trennens des Tages von der Nacht. (*aryamāhōrātravibhāgasya kartā*). Sein Name bedeutet Gefährte, Freund und auch er kommt in den Zendtexten vor (s. Spiegel zum 22. Fargard p. 266). Wenn es also gewiss ist, dass die zarathustrische Reform den Mithra als alten Nationalgott der Arier vorfand, so ist es ebenso unzweifelhaft, dass jenes Bild, welches die Zendtexte darbieten, so viele Vergleichungspunkte es auch mit den Veda's hat, dennoch wesent-

1) Sind die acht Söhne der Aditi etwa Mith. Y. 45. zu suchen?

2) Die Späher des Varuna v. 4. haben die auffallendste Aehnlichkeit mit denen des Mithra Mith. Y. 45.

lich die Färbung des theologischen Systems an sich trägt; Mithra ist aus einem Volksgott ein Ausdruck zarathustrischer Ideen vom Verhältniss des geschaffenen Lichtes und der irdischen Wahrheit zum höchsten Schöpfer geworden. — Das wichtigste Document, aus welchem wir die wahre Kenntniss dessen, was die alten Perser und Meder von Mithra glaubten, zu schöpfen haben, wird uns nunmehr ein sicherer Führer durch das Labyrinth der Nachrichten des classischen Alterthums über ihn sein, zu deren Betrachtung wir fortschreiten, wobei wir vor Allem jene, die vor dem Eindringen des Mithracultus in den Occident überliefert worden sind, als die ächteren und zuverlässigeren den späteren, aus der Periode der römischen Religionsmengerei herrührenden unbedingt vorziehen müssen. Die Zeit des Erscheinens des Mithracultus im Abendland ist uns aber genau überliefert von *Plutarch* ¹⁾ wo er von den cilicischen Seeräubern erzählt: sie hätten auf dem Olymp fremde Opfer dargebracht und geheime Einweihungen geweiht, von welchen die des Mithra, von ihnen früher gezeigt, auch bis jetzt sich erhalten haben. Es ist dies ungefähr 70 v. Chr. zu setzen. Die vor dieses Jahr fallenden Notizen über Mithra sind spärlich, aber um so wichtiger. Dass zu *Herodot's* Zeit Mithracultus in Persien und Medien bestand, würde schon der Umstand beweisen, dass bei ihm die Namen *Μιτράδαρης* (I, 110), und in der Zeit des Cyrus *Μιτράβάρης* (III, 120 sq.) vorkommen, die er von der weiblichen Mitra abgeleitet haben mag (wobei der Mangel der Aspiration des τ bemerkenswerth ist), die aber gewiss von Mithra herühren. Die bekannte Stelle I, 131 über die Mitra, mit welcher Herodot unstreitig die Anáhita meinte, welche hier als Mithráni aufgefasst ist, setzt den männlichen Mithra voraus; wie wir denn in der susianischen Inschrift des Artaxerxes II., welche *Norris* (*Journal of the royal As. Soc.* XV, p. 159.) veröffentlicht hat, Anáhita neben Mithra genannt finden. Eine andere Inschrift desselben Königs stellt Mithra mit Anramazda zusammen (*Bensley* Keilinschriften p. 67.) und giebt ihm den Namen baga, den wir oben auch im Zendtexte von ihm gebraucht fanden. Wir haben also neben dem indirecten Zeugnisse Herodot's unwiderlegliche monumentale Beurkundung darüber, dass im fünften Jahrhundert vor Christus Mithra in Persien und Medien verehrt wurde.

Dasselbe zeigt uns *Xenophon*, ²⁾ wenn er den Namen des Mithra als Schwur gebrauchen lässt, was nicht bloß das Ansehen beweist, in welchem der Gott zu Xenophon's Zeit bei den Persern stand, sondern auch ganz besonders zu ihm als zum Genius der Wahrhaftigkeit und Treue passt. Es ist desshalb auch der spä-

1) Vita Pomp. c. 24. Ζῆνας δὲ θυσίας εἶδον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετὰς τινας ἀπορρήτους εἶδεν, ὅν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέγιστον δόγμα διαφέρει κατὰ δειξιθεῖσα πρότερον ὑπ' ἐκείνων.

2) *Cyrop.* VIII, 5, 53. Μὰ τὸν Μίθρην. *Oec.* IV, 24. ὁμνῶμι οὖν τὸν Μίθρην.

ter *Plutarch* im Recht, wenn er Artaxerxes denselben Schwur in den Mund legt, und Darius den Eunuchen beschwören lässt, um des grossen Lichtes Mithra's willen die Wahrheit zu reden ¹⁾. Dass das grosse Licht Mithra's nicht zwingt, eine Verwechslung mit der Sonne anzunehmen, ist klar, da ja Mithra grade das Licht, nicht die Sonne ist.

Die bei weitem kostbarste Nachricht des Alterthums über Mithra hat uns derselbe *Plutarch* ²⁾ aufbewahrt, wenn er bei der Auseinandersetzung des zarathustrischen Systems sagt, Zoroaster habe den einen der Götter Oromazes, den andern Areimanios genannt, und dabei behauptet, ersterer gleiche unter den sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere aber der Finsterniss und Unwissenheit, der mittlere zwischen beiden sei aber Mithra, wesshalb die Perser denn auch Mithra den Mittler nennen. Vor Allem glaube ich annehmen zu dürfen, dass *Plutarch* hier aus jener Quelle schöpfte, welche er selbst c. 47 bezüglich des zarathustrischen Systems citirt, nämlich aus *Theopomp* (378—305 v. Chr.), der im achten Buch seiner philippischen Geschichte über die Magier handelte; vergl. *Diogenes Laertius* prooem. 2. Diesem Schriftsteller lag also ungefähr das vor, was wir noch heute im *Bundehesch* c. I lesen, dass Ormuzd im anfangslosen Licht und in der Allwissenheit wohne, Ahriman aber in der anfangslosen Finsterniss und Unwissenheit, und dass zwischen beiden ein leerer Raum sei, den man Vâi nennt, wo das Vermischen stattfindet (*Spiegel* Zeitschr. der Deutschen morg. G. XI, p. 102). Vâi ist wie *Spiegel* nachgewiesen hat, vayu uparô-kairya, die Luft, die in den Höhen wirkt, welche, wie der Ram Yasht (I) beweist, mit Râma-Qâtra identisch ist; letzterer aber ist der unzertrennliche Genosse Mithra's, indem das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat. Wir haben also jenes Vâi ganz eigentlich als Sitz des geschaffenen Lichtes zu betrachten, dessen Personification Mithra ist. Das Wort, womit im Huzwareschtexte die Vermischung bezeichnet wird (gumicesn pars. gumézasn von der Wurzel gumékhtan) wird von *Neriosengh* mit sammicratâ übersetzt; vergl. *Spiegel* l. c. und bezüglich des Präfixes gu Huzw. Gramm. p. 96, 121. Sein Stamm mic, méz scheint mir mit mic in micvânê Farg. XIX, 35 einerlei; welches *Spiegel* zu dieser Stelle mit mith, maéthana ganz richtig zusammengestellt und damit auch den Namen Mithra erläutert hat. Ist dies begründet, wie ich nicht zweifle, und bedeutet Mithra den Verbinder, was zum Sakr. mitra Freund trefflich passt, so sehen wir zugleich,

1) Artax. c. 4. Νῆ τὸν Μίθραν. Alexand. c. 30. εἰπὶ μοι σιβόμενος Μίθρον τε γὰρ μέγα καὶ δεξιὰν βασιλίσσον.

2) De Is. et Os. c. 46. Οὗτος οὖν ἐκάλεσε τὸν μὲν Ὀρομάζην, τὸν δ' Ἀρεϊμάνιον, καὶ προσεπαγαίνετο τὸν μὲν τοῖνυναι γὰρ πάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἑρπαλιν οὐότερ καὶ ἀγνοεῖα· μίσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πίρσον τὸν μεσότην ὀνομάζουσι.

wie genau Theopomp über die Bedeutung des Namen unterrichtet war, wenn er ihn mit *μωότης* übersetzt. Aber Mithra ist nicht bloss als geschaffenes Licht das Mittlere, der Verbinden zwischen anfangslosem Licht und anfangsloser Finsterniss, sondern auch Repräsentant der Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit unter den Menschen, ein Mittler im menschlichen Leben, der allen Verkehr wahr und vermittelt. Als geschaffenes Licht endlich vermittelt er auch das Verhältniss der Geschöpfe und des Menschen insbesondere zu Ahura Mazda, dem im unabharen Lichte wohnenden.

Duris, ein jüngerer Zeitgenosse Theopomp's (von 340—276 v. Chr.) giebt uns im siebenten Buch seiner Geschichten ¹⁾ eine Notiz über das Fest des Mithra, dass es (nämlich bei den Persern) dem König an einem Tage gestattet sei, sich zu berauschen, an welchem sie dem Mithra opfern. Allein an diesem Feste tanze auch der König, sonst aber Niemand in Asien, sondern alle enthielten sich an diesem Tag des Tanzes. Es erhellt daraus, wie heilig der Cultus des Mithra gehalten wurde. Letzterer hat in den Zendtexten nicht bloss eine Tageszeit, in welcher er angerufen wird, die zwischen Morgendämmerung und Mittag, sondern auch den ihm geheiligten sechzehnten Monatstag, wie der alte Kalender Yaçna XVI, 3 beweist, und einen eignen Monat, den siebenten (vergl. Benfey Monatsnamen p. 57). Der sechzehnte Tag des Monats Mithra aber ist der Tag des von Duris erwähnten Festes Mithragân, welches nach Hyde de rel. vet. Persar. p. 245. sechs Tage hindurch gefeiert wurde. Die neueren persisch-arabischen Schriftsteller geben als Gründe ²⁾ dieses Festes an, dass an diesem Tage Gott die Erde geschaffen und die Körper für die Geister gebildet habe, oder sie knüpfen an ihn den Sieg Feridon's über Zohak; auch beschreiben sie einige Züge dieser Feierlichkeit: wie der König an diesem Tag mit dem Oel Bân gesalbt, ein feines und buntes Gewand angethan und die Cidaris aufgesetzt habe, über der ein Bild des Sonnenrundes zu sehen war. Der Oberste der Moheds habe ihm eine Schüssel gebracht, auf welcher sich Citronen, Zucker, Lotus, Quitten, Sysiphen, Aepfel und weisse Trauben und sieben Beeren Myrten befunden; worüber er murmelte. Ardeschir und Nuschirvan hatten an diesem Feste Kleider unter das Volk vertheilen lassen. Das Darbringen von

1) Bei Athenaeus X, p. 434. c. *Κεχολας δὲ παρ' Ἰνδοῖς φησιν οὐκ εἶναι τῷ βασιλεὶ μεθύσθηναι· παρὰ δὲ Περσῶν τῷ βασιλεὶ ἐπίεται μεθύσκεσθαι μιᾷ ἡμέρᾳ. ἐν ᾗ θύουσιν τῷ Μίθρῳ· γράφει δὲ οὕτως περὶ τούτου Δούρις ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῶν ἱστοριῶν· ἐν μὲν τῶν δορυῶν τῶν ἀγαμέμνων ἐνὸς Περσῶν τῷ Μίθρῳ βασιλεύς μεθύσκειται καὶ τὸ Περσικὸν δεχέσθαι τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ πάντες ἀνίσχοντες κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς ὀρχήσεως. Vergl. Müller Fragm. Hist. Graec. II, p. 472 sq.*

2) Der wahre Grund des Festes ist wohl Bundesch. XV, p. 33, l. 9. ed. Westerg. zu suchen, wo gesagt ist, dass am Tage Mithra des Monats Mithra aus dem Samen Gaiomart's die ersten Menschen entstanden.

allerlei Blumen, Früchten, besonders Datteln, Granaten, Reis, wohlriechenden Körnern ist ächt magisch; vergl. Anquetil (Usages T. II, p. 534). Von diesem Mithrafeste redet Strabo ¹⁾, wenn er erzählt, der Satrap Armeniens habe dem Perserkönig alljährlich zwanzigtausend Füllen zu dem Mithrafeste geschickt.

Mag Curtius, dessen Styl der besten Zeit keine Unchre macht, in was immer für ein Jahrhundert gehören, seine Notiz ²⁾, dass neben der Sonne und dem Feuer Mithra angerufen worden sei, beweist, dass die spätere Identification Mithra's mit der Sonne ihm noch fremd war, während schon Strabo ³⁾, wo er mit offener Beziehung auf Herodot von der Religion der Perser spricht, den Vater der Geschichte interpolist und von Helios sagt, die Perser nannten ihn Mithra. Von da an wird die Verwechslung eine allgemeine und auf den höchst zahlreichen Monumenten des Mithracultus, die in allen Gegenden des römischen Reiches zu Tage gekommen sind, ist: Deo Soli invicto Mithrae zur unabänderlichen Formel geworden. Nur einmal (Gruter p. 22, No. 12) findet sich: D. I. M. et Soli socio Sac., wo zwar Philipp a Turro (Monum. vet. Antiq. p. 178.) Deae Isidi matri ergänzen will, Muratori (zu Paulin. adv. Pag. v. 110. p. 703) aber Deo invicto Mithrae, indem er mit vollem Recht den Unterschied dieses Gottes von der Sonne hervorhebt. Auch bei andern ist das Bewusstsein dieses Unterschiedes noch nicht verloren gegangen; so wenn Nicetas ⁴⁾ sagt: einige hielten den Mithra für die Sonne, andere für das Feuer, andere für eine besondere Potenz. Oder wenn Firmicus Maternus (de error. prof. rel. c. 5) an einer unten näher zu erörternden Stelle Mithra für eine männliche Personification des Feuers hält. Aber das ist nur vereinzelt; der Cultus und die Schriftsteller im Allgemeinen kannten in den nachchristlichen Zeiten die Bedeutung des Mithra nicht, und es darf uns also nicht wundern, wenn die Darstellung der Mithraischen Monumente, während sie kaum einen Anklang an Aechtzarathustriaches enthalten, zumeist nur Symbole des Sonnenlaufes und der davon abhängigen Befruchtung und des Hinsterbens der Natur sind. Besonders gilt dies von dem bekannten borghesischen Relief und den ihm ähnlichen Bildwerken, welche den Hauptgegenstand der früheren Untersuchungen über Mithra bildeten, und auch allerdings geeignet sind, uns die Begriffe der Späteren über ihn augenscheinlich zu machen; die vielbesprochene Inschrift auf dem von Mithra getödteten Stier (eine unzarathustriische Vorstellung, die

1) XI, p. 530. *Kai ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τὸ Πάσχα καὶ ἑξ ἡμερῶν πολλὰ τοῖς Μιθραϊκοῖς ἐπέστειν.* Toup emendirt: *Μιθραϊκοῖς*, Grosseurt *Μιθραϊκοῖς*. Vielleicht hatte Strabo schon eine dem neueren Mithraismus entsprechende Form, vor Augen und schrieb *Μιθραϊκοῖς*.

2) IV, 48, 12. *Solem et Mithraem sacrumque et aeternum invocans ignem.*

3) XV, p. 732. *α. τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μιθρᾶν.*

4) in Stetit. Naz. I.

man am allerwenigsten mit dem Urstier der Zendtexte hätte vermischen sollen, der bekanntlich durch Ahriman stirbt) NAMA SEBESIO findet, wie mir scheint, aus den Zendtexten keine Erklärung, wenigstens bezüglich des zweiten Wortes, wenn nicht gewaltsame Aenderungen gemacht werden wollten. In den noch weiter anzuführenden Stellen der Alten werden sich mehrere Belege der Auffassung des Mithra als Sonne finden; ich will hier nur noch solche folgen lassen, die sich später nicht einreihen.

Archelaus ¹⁾ Bischof von Cascar in Mesopotamien (um 277 n. Chr.) in seiner Disputation mit Manes, die ursprünglich syrisch abgefasst, schon zu Hieronymus Zeit griechisch übersetzt war, und von der wir nur eine alte lateinische Version besitzen, zweifelt nicht an der Einheit Mithra's und der Sonne.

Der sogenannte Dionysius der Areopagit ²⁾ bezeugt, die Magier feierten eines dreifachen Mithra's oder Sonnengottes Andenken. Turre am angeführten Orte (p. 196) will diesen dreifachen Mithra von den drei Zeichen des Thierkreises verstehen, die in jede Jahreszeit fallen, oder von den drei Zeiten, oder es könne eine Götterdreiheit damit gemeint sein, wie Liber, Apollo und Sonne bei Arnobius, oder Sonne, Mithra und Feuer bei Curtius (a. a. O.). Wir lassen es einstweilen dahingestellt, da wir nicht wissen, ob dieser dreifache Mithra eine ächte und alte, oder eine moderne aus der Identification mit der Sonne herrührende Vorstellung ist. Bei Hieronymus ³⁾ finden wir die Kunde von einer auf die Identität der Sonne und des Mithra gegründeten Zahlen- und Buchstabenmystik, wonach der Name Mithra's in der Form ΜΕΙΘΡΑΣ die Zahl 365 enthält und den Sonnenlauf bedeutet. Deshalb vereinigt eine Gemme die Namen Mithra's (Μιθραξ) und Abraxas; vergl. Kopp Palaeogr. crit. III, §. 455.

Paulinus von Nola in einem, wie mein Freund Buse in seiner trefflichen Monographie (Paulin Bischof v. Nola I, p. 267.) an-

1) Zacagni Monum. vet. eccles. p. 63. Barbarus sacerdos Mithrae et colitur, Solem tantum colis Mithram, locorum mysticorum illuminatorem, ut opinaris, et consciam, hoc est quod apud eos ludis et tanquam elegans minus peragis mysteria.

2) Ep. VII 2. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερουργαῖς ἐμφέρεται γήμας, καὶ εἰσὶν Μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλάσιον Μιθροῦ τειλοῦσιν.

Die Beziehung des dreifachen Mithra auf das Rückgehn der Sonne bei König Hiskias Krankheit beweist, dass Dionysius Mithra und Sonne identificirt, wie auch sein Commentator Pachymeres bemerkt. Ich mache übrigens bezüglich des dreifachen Mithra auf die Stelle Sayana's zu Rigv. I, 136, 2 aufmerksam, wo der eine Gott als Mitra Varuna und Aryaman (Sonne) erscheint.

3) In Amos c. 3. Basilides omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Abraxas et eundem secundum Graecas litteras et anni cursus numerum dicit in Solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero litterarum vocant Mithram, et Iberae ineptiae in Balsamo Barbeloque mirantur.

nimmt, 394 v. Chr. geschriebenen Gedichte adversus paganos v. 110. (p. 703. ed. Murat.) greift den Mithradienat mit Wärme an:

Quae nox est animi? quae sunt improvida corda?
 Quod colitur nihil est, et sacra cruenta geruntur.
 Quid quod et Invictum spelaea sub atra recondunt,
 Quaeque tegunt tenebris, audent hunc dicere solem.
 Quis colit occulte lucem sidusque supernum
 Celet in infernis, nisi rerum caussa malarum.

Was mit den sacra cruenta gemeint ist, werden wir unten sehen.

Der späte *Martianus Capella* ¹⁾ (aus dem 5. Jahrhundert nach Chr.) sagt in einer Anrede an die Sonne, dass die barbarischen Culte sie Mithra nannten. *Hesychius* endlich glossirt: *Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσας*. *Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Πέρσας θεός*.

Wir würden den Occidentalen Unrecht thun, wenn wir glaubten: sie hätten Mithra zur Sonne gemacht; nein sie überkamen diese Vorstellung aus dem Orient, und wir finden ebensogut in den Armenischen Quellen, z. B. bei *Elisaeus* (Hist. Var. p. 292. ed. Venet.): die Sonne sei wegen ihrer gleichmässig vertheilenden Freigebigkeit und gerechten Austheilung der Gott Mithra genannt worden; eine Stelle, die zugleich auf den moralischen Begriff des Mithra ganz richtig hinweist. Ja wir müssen sogar zugestehen, dass Mithra, der Sonnengott, im Orient schon in ziemlichem Alter hinaufreicht.

Auf den Münzen Kanerki's, eines indoscythischen Königs um die Zeit Christi, findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und Helios bezeichnet; vergl. *Lassen Ind. Alt. II.*, p. 837. Der genannte vortreffliche Gelehrte meint die Umgestaltung des Mithra zum Sonnengott schon in dem *Mihir Yasht* finden zu können, und hält die Zeit von Artaxerxes dem zweiten an für die Periode, wo sie eintrat. Allein das Opfergebet, wie es jetzt vorliegt, unterscheidet Mithra aufs deutlichste von der Sonne, und der Umstand, dass Artaxerxes II. auf seinen Inschriften Mithra nennt, beweist an und für sich nicht, dass er ihn zum Hauptgott gestempelt habe. Aber gewiss ist es richtig, dass das einseitige Hervortreten Mithra's als Sonnengott in die letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt zu setzen ist, und dass der *Mihir-Yasht* insofern hier in Betracht kommt, als er wiederholt von dem Wunsche des Gottes: mit namengenanntem Opfer angebetet zu werden, redet, und dadurch eine Mehrung oder Neuerung seines Cultus andeutet. Wir werden jedoch ebendarum den Hymnus nicht unter die Zeit der Achämeniden herunter setzen können. Die unstreitig älteren *Gātha's* erwähnen Mithra nicht.

Unter den entstellten oder missverstandenen Zügen der Mi-

1) IV, §. 190. ed. Kopp. *Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Typhonem*.

thrallehre, welche die spätere Zeit uns darbietet, nimmt die Tradition vom Ursprung des Gottes die erste Stelle ein. Der älteste meines Wissens, der Mithra aus den Felsen geboren nennt, ist Justinus in seinem Dialog mit Trypho (um 160 n. Chr.)¹⁾: „wenn die, welche die Mysterien des Mithra überliefern, sagen, er sei aus Felsen geboren und wenn sie den Ort, wo die Weihe der ihm Glaubenden vorgenommen wird, Höhle nennen, so ist diess nur eine Nachahmung jener Prophezeiung Daniel's von dem Stein, der ohne Menschenhände aus dem grossen Berg geschnitten worden, und des Jesaias (XXXIII, 13—19), wo es in einer auf Christus den Herrn gehenden Rede heisst: „er werde wohnen in der hohen Höhle des festen Felsens.“ Die Nachahmung der Worte des Jesaias, welche Justinus meint, bezieht sich aber nicht bloss auf die *διχαίονγουζία*, die auch in den mithrischen Mysterien eingeschärft wurde, sondern auch auf die Stelle: „Brod wird ihm gegeben werden, und sein Wasser ist tren“ wie wir weiter sehen werden. An der Stelle p. 266, sieht der Apologet Christi Geburt in der Höhle durch die Höhle des Mithra nachgeöffnt. Ein christlicher Dichter des dritten Jahrhunderts, Commodianus²⁾, sagt in seinem Buche *Instructiones* im 13. Unterrichte: *Invictus de petra natus, si Deus habetur, Nunc ergo retro vos de istis date priorem, Vicit petra deum, quaerendus est petrae creator. Vincere ist hier im Sinne von älter sein gebraucht und der Dichter will sagen: wenn der felsenborne Unbesiegte für Gott gehalten werde, so sei der Fels älter als er, der Schöpfer des Felsens aber älter und mächtiger als beide.*

Hieronymus³⁾ erwähnt der Fabeln der Heiden, welche Mithra und Erichthonius aus Felsen oder Erde durch die blosse Brunst der Wollust erzeugt werden lassen. Und der späte Johannes Lydus⁴⁾ (Mitte des 6. Jahrhunderts) giebt dem Mithra das Prä-

1) Dial. c. Tryph. 70 (T. II, p. 236. ed. Otto). Ὅταν δὲ οἱ τὰ τοῦ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντες λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτὸν καὶ σπήλαιον καλεῖσθαι τὸν τόπον, ἐνθα μυστὶν τοὺς παιδουμένους αὐτῷ παραδιδόντων ἐνταῦθα οὐχὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ Δανιὴλ, ὅτι λίθος ἀντὶ χειρῶν ἐκρήθη ἐξ ὄρου μεγάλου, μιμηθεῖσθαι αὐτοῖς ἐπίσταται, καὶ τὰ ἐπ' Ἡσαΐου ὁμοίως, οὐ καὶ τοὺς λόγους πάντας μιμηθεῖσθαι ἐπεχείρησεν. Διανοησάμενος γὰρ λόγους καὶ παρ' ἐκείνοις λέγεσθαι ἐπεχρῶσαντο (vergl. weiter 78. p. 266. εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας ἐν τόπῳ ἐκκαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπήλαιον μυσθεῖσθαι ἐπ' αὐτῶν) — In der ersten Stelle sind die Worte: καὶ τὰ ἐπ' Ἡσαΐου eben nach Maranus und Thirlby's Vorgang gemachte Verbesserung Otto's.

2) *Instruct.* ed. Rigaltius und in der Ausgabe des Minucius von Oehler abgedruckt.

3) Adv. Jovin. I. (Opp. IV, 2. p. 149.) Narravit et gentiliū fabulās Mithram et Erichthonium vel aī lapide vel aī terra de solo aīaī libidinis esse creatos.

4) de Mens. III, p. 43, l. 21. ed. Bonn. ὁδὸν καὶ Ἑστίαν πρὸ πάντων φαίνονται τιμῶντες Πυραῖας, ὥσπερ τὸν πετρογενῆ Μίθραν οἱ Πέρσαι διὰ τὸ τοῦ πυρὸς κέντρον.

dicat *παιγογενής* und sagt, dass die Perser ihn wegen des Centrum des Feuers verehrt hätten.

Ich achte gleich hier, wo von Mithra's Ursprung die Rede ist, die ganz vereinzelte Notiz des armenischen Geschichtschreibers *Etiaeus* ein, welcher (p. 52. u. 58. ed. Ven.) angiebt: Mithr der Gott sei von einem Weibe geboren, wenn Jemand mit seiner Gebärerin sich verbinde; einer der Weisen der Magier habe gesagt, dass Mithr der Gott muttergeboren sei, und von Menschen stamme, und dass er ein König göttlichen Geschlechtes sei, und ein vorzüglicher Beistand der siebenzahligen Götter (*Ahura-Mazda's* und der sechs *Ameša-Čpenta's*). Später werden wir sehen, in wie weit auch dies einen Anhaltspunkt in den Urtexten hat.

In engerer Verbindung mit der Lehre vom felsengeborenen Mithra steht die Feier seiner Mysterien in Höhlen. Die Belege dazu finden sich nicht bloß in den zahlreichen Monumenten, wo die Höhle abgebildet ist, und den Inschriften, die von errichteten Speläen Zeugniß geben (vergl. *Gruter* p. 33 et 34), sondern auch in einer Reihe schon angeführter oder noch anzuführender Stellen der Alten. *Porphyrus* (im 3. Jahrhundert v. Chr.) in seinem für diese Sache besonders wichtigen Buche *de antro nymphaeum* ¹⁾ überliefert: die Perser weihten das Hinabsteigen der Seelen (in die Welt) und ihr wiederum Herauskommen mystisch darstellend, den Mythen an einem Orte ein, den sie Höhle nennen. Zuerst habe, wie *Exubulus* sagt, Zoroaster eine natürliche mit Blumen und Quellen versehene Höhle in den benachbarten Bergen Persiens eingeweiht zu Ehren des Schöpfers und Vaters Aller, des Mithra, und diese Höhle sei ein Bild gewesen der Welt, die Mithra geschaffen; ihr Inneres aber habe in symmetrischen Abständen ein Sinabild dargeboten der kosmischen Elemente und Klimate. Nach diesem Zoroaster sei es auch bei den Andern herrschend geworden in theils natürlichen, theils künstlich gemachten Schläften und Höhlen die Weihe zu ertheilen. Und in Kürze ebendasselbe ²⁾: „überall, wo man Mithra kenne, mache man den Gott durch eine Höhle gnädig.“

Wie hier Zoroaster den Mithracultus in Höhlen eingeführt

1) *De antro nymph. c. 6, p. 7. ed. van Goens.* Οὕτως καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω καθόδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἐξόδον μυσταγωγούντες, τελούσι τὸν μυστῆρ, ἐκονομάσαντες σπήλαιον τόπον· πρῶτα μὲν, ὃς ἐφη Εὐβούλος, Ζωροάστρου αἰτορὺς σπήλαιον ἐν τοῖς πλῆσιον ὄρεσι τῆς Παρσίδος ἀνδρῶν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερῶσαντος εἰς τερμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μιθρῶν, εἰκόνα φέροντος αὐτῆς τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μιθρᾶς ἐδημιούργησι· τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμετρίας ἀποστάσεις εἰκόνα φέροντων τῶν περικτῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρεν κρατήσαντες καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δ' ἄνθρωπον καὶ σπηλαίων εἰς' αὐτὸν αἰτορῶν, εἴτε χειροποιήτων τὰς τελευτὰς ἀποδιδοίαν.

2) c. 20.

haben soll, so wird von ihm selbst gesagt ¹⁾, er habe aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen getrennt und allein auf einem Berg gelebt. Möglich, dass diess die Oertlichkeit ist, welche der Urtext selbst kennt Farg. XIX, 4., wo *daregya paiti zbarahi umānahē pōurus-ācpahē* im Zusammenhalt mit Bundeheesch p. 53, 5. und p. 58, 5 eine an der Krümmung (*zbaras* = Skr. *hvaras*) oder Höhe des Flusses *darega* (Bundeh. giebt *dāraga*) gelegene Wohnung bedeutet, wo Zarathustra den Kampf mit dem bösen Geiste hatte.

Fragt es sich nun, welchen Anhaltspunkt diese Doctrinen von dem Felsengeborensein Mithra's und von seiner Höhle in den lichten zarathustrischen Schriften haben, so glaube ich auf die im Yasht 13, 44, 50, 51 enthaltenen Schilderungen vom Erscheinen Mithra's auf den Bergspitzen, von seiner weiten, von Ahura-Mazda und den Amesha-Spenta's geschaffenen Wohnung auf der glänzenden Berghöhe Hara hindeuten zu sollen. Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln; der mythologische kindliche Ausdruck dafür ist: es wohne in der Höhle des Berges, werde vom Berg geboren; ist nun überdiess der Name des Berges ein weiblicher wie *hara berezaiti*, so knüpfte sich daran um so leichter die Vorstellung des Geborenseins aus dem Felsen, und sie ist insofern nicht unberechtigt, als ja die Zendtexte den Yazata als einen geschaffenen bezeichnen (Mih. Y. 1.), der von einer zeitlichen Existenz hinweg zu ewiger Verklärung hinüberschreitet (Mih. Y. 55, 74, 124). Daher erklärt sich denn auch, was die armenischen Nachrichten von einem weibgeborenen Mithra wissen: es scheint mir eine Vermengung der Idee von dem geschaffenen, erzeugten Mithra mit der des *Çaošyāc* zu sein, der allerdings von einem Weibe geboren werden soll; die Stelle des *Elisacus* (p. 52.) erinnert vielleicht an Bundeheesch p. 80, 11.

Auch die indische Tradition kennt die Wohnungen Mitra's; so ist *Sāma-Vēda* II, 4, 1, 1, 2 von dem Soma die Rede, der in *sadanēsu* des Mitra sich niederlässt, Rigv. I, 152, 4 u. 5 ist das Haus des Mitra und Varuna genannt, und es wird dasselbe ungefähr so beschrieben, wie in den zarathustrischen Texten; so Rigv. II, 41, 4 u. 5: „Dieser Soma ist auch gepresst Mitra und Varuna ihr Wahrheitsmehrer! Hört meinen Ruf, ihr unbetrüglichen Könige im festen, höchsten Haus dem tausendsäuligen sitzet ihr.“

Die Höhle des Mithra hat also ihren Ursprung im hohen Alterthum; ihre Deutung dürfte aber auch durch die Etymologie Erläuterung erhalten. Mithra heisst in den Zendtexten oft der

1) Dio Chrysost. Orat. Borysth. ed. Mor. p. 448. *Ὁν (Ζωρ.) Πίρσαι λέγουσιν ἔσθαι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρησάντα τῶν ἄλλων καθ' αὐτὸν ἐν ὄρει τινὶ ἔσθιν.* Plinius H. N. VI. 42. Tradunt Zoroastrem in desertis caenis vixisse annis viginti ita temperato, ut vetustatem non sentiret.

Späher, von $\sigma\pi\alpha\varsigma$ spähen, schauen, Sakr. $\sigma\pi\alpha\varsigma$ Lat. $\sigma\pi\epsilon\sigma\text{-}i\sigma$, Gr. $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\upsilon\tau$, welch letzteres durch Verwandlung des p nach σ in κ , und durch Uebergang des ς in π (vergl. $\sigma\varsigma\upsilon\alpha$ und $\tau\eta\pi\omicron\varsigma$) zu erklären ist; vergl. Kuhn Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, p. 10). Nun bemerkt aber schon Ulpian bezüglich auf das Lat. *specus*, es sei: locus unde despicitur, und die Zusammengehörigkeit von *specio*, *specula*, *speculari* einerseits und von *specus*, *spelunca* (für *speculunca*) andererseits, von Gr. $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\upsilon\tau$, $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\iota\lambda\omicron\varsigma$, $\sigma\kappa\omicron\pi\alpha$ und $\sigma\pi\epsilon\omicron\varsigma$, $\sigma\pi\eta\lambda\alpha\iota\omicron\nu$, $\sigma\pi\eta\lambda\upsilon\gamma\varsigma$, $\sigma\pi\epsilon\lambda\acute{\upsilon}\varsigma$, $\sigma\pi\eta\lambda\omicron\varsigma$ scheint mir zweifellos. Die Höhle des Mithra wurde daher zugleich als die Warte gedacht, von welcher herab er Alles sieht und ausforscht; vergl. Mith. Y. 13, 45.

Sie ist aber auch der Schauplatz einer That des Mithra, von welcher die späteren Quellen mancherlei berichten, nämlich des Raubes der Rinder. Abgesehen von monumentalen Darstellungen dieses Mythos ist der älteste Zeuge aus dem classischen Alterthum Statius (zur Zeit Domitian's ¹⁾), der Phöbus anredet:

Adsis o memor hospitii Junoniaque arva
Dexter ames, seu te roseum Titana vocari
Gentis Achaemeniae ritu, seu praestet Osirin
Frugiferum, seu Persei sub rupibus antri
Indignata sequi torquentem cornua Mithram.

Deutlicher der schon oben angeführte Commodianus an der bezeichneten Stelle:

Insuper et furem adhuc depingitis esse,
Cum si Deus esset unquam non furto vivebat.
Terrenus utique fuit et monstivora natura
Vrtebatque boves alienos semper in antris
Sicut et Cacus Vulcani filius ille.

Die physikalische Umdeutung des Raubes finden wir bei Porphyrius ²⁾, der die Nachtgleiche zwischen Widder und Stier als den eigentlichen Sitz des Mithra, den Stier als den der Aphro-

1) Thebaid. I, 716. — Lutatius sagt zu der Stelle: Sol apud Adiamenios (?) Titan, apud Assyrios Osiris, apud Persas, ubi in antro colitur, Mithras vocatur. Und weiter: Persae in spelaeis coli Solem primi invenisse dicuntur. Et hic Sol proprio nomine vocatur Mithra, quique eclipsim patitur, ideoque intra antrum colitur. Est enim in spelaeo Persico habita, leonis vultu cum tiara utrisque manibus bovis cornua comprimens, quae interpretatio ad lunam dicitur. Nam indignata sequi fratrem occurrit illi et lumen subtextit. Sol enim lunam minorem potentia sua et humiliorem docens taurum insidens cornibus torquet, quibus dictis Statius lunam bicornem intelligi voluit. Die Beschreibung passt vollkommen auf die Monumente, z. B. das berühmte borghesische Relief; sie beweist zugleich, wie man von der ursprünglichen Bedeutung dieses Rinderraubes abwich in Folge der Auffassung des Mithra als Sonne. So Porphyrius an der gleich folgenden Stelle.

2) De antro nymph. c. 18. Καὶ βοὺνλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων (?). c. 23. Τῷ μὲν οὖν Μίθραϊ οἰκίαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ἐπέταξαν· διὸ πρὶν μὲν γάρ τοι ἀρήϊον ζωδιὸν τὴν

dite bezeichnet und den Raub als die geheime Förderung der Genesis des Alls erklärt.

Eine der wichtigsten Stellen über den Rinderraub ist die des *Julius Firmicus Maternus* ¹⁾, der nach *Bursian's* (praef. p. VI) Vermuthung sein Buch de errore profanorum religionum im Jahre 347 n. Chr. schrieb. Es ist augenfällig, dass er Unzarathustrisches seiner Darstellung einmischte; denn eine Schlangengöttin passt nicht ins System; es ist die Isis, die mit Mithra verquickt wurde, wie a Torre richtig gesehen (l. c. p. 186). Oder die sackeltäugende dreiköpfige Göttin auf den Agathoklesmünzen; vergl. *Lassen* Ind. Alt. II, p. 291, welche die drei Phasen des Mondes symbolisirt, die in den Zendtexten neben dem Mond selbst verehrt werden; vergl. *Mab* Y. 4. Möglich, dass dem *Firmicus* als weibliche Göttin neben Mithra, die Mitra des Herodot, die Anáhita der Zendtexte vorschwebte. Auf Mithra aber und Anáhita passt das Feuer nicht; wenn nicht an des letztern Verwandtschaft mit dem Lichte gedacht werden darf, und bei Anáhita an jenes Feuer, welches nach vedischen Vorstellungen im Wasser verborgen ist. Der Prophet, dessen griechischen Vers *Firmicus* citirt, ist wohl ein pseudozoroastrischer Schriftsteller, wie sich deren in der spätern Zeit im Occident mehrere hervorthaten; z. B. der Verfasser der ἀποκάλυψις Ζωροάστρου bei *Porphyrus* (Vita Plot. c. 16.)

So gewiss es nun ist, dass die von den Spätern beliebte Interpretation des Rinderraubes unrichtig ist, so gewiss ist es andererseits, dass der Raub selbst, oder vielmehr die Befreiung der von den Dämonen geraubten Kühe ein ächt-zarathustrischer Zug ist, der in den Kreis der ältesten arischen Mythen gehört. Meine Deutung der Stelle *Mih. Y. 86* und ihre Vergleichung mit ähnlichen der Veda's (s. *Rosen* an dem angef. Orte und *Rigv. I. 65, 1.*) und der classischen Mythologie (vergl. *Pretler* Griech.

μάχαιραν, ἐποχίτας δὲ ταύρω Ἀφροδίτης· ὡς καὶ ὁ ταῦρος (ταύρου?) δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας, καὶ γενέσθω δειπνότης· κατὰ τὸν ἰσημερινὸν δὲ τέτακται κύκλον· ἐν ἀριστερῇ δὲ τὰ νότια.

1) De error. profan. relig. c. 5. Persae et Magi omnes, qui Persicae regionis incolunt fines, ignem praefereunt et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas distribuunt potestates, naturam ejus ad utramque sexum transferentes et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes: et mulierem quidem triforini vultu constituunt monstris eam serpentibus illigantes. Quod ideo faciunt, ne ab auctore suo diabolo aliqua ratione dissentiant, sed ut dea sua serpentibus pullulans maculis diaboli insignibus adornetur. Virum vero abactorem boum colentes sacra ejus ad ignis transferunt potestatem, sicut propheta ejus tradidit nobis dicens: Μύστα βοοκλονίης, εἰδὲ δέξιν πατρὸς ἀγαθοῦ. Hunc Mithram dicunt, sacra vero ejus in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent. O dira numinis consecratio! o nefario legis fugienda commenta! deum esse credis, cuius de sceleribus coactus. *Nöwer* giebt den griechischen Vers folgendermassen: Μυστα βοοκλονίης συνδέτε πατρὸς ἀγαθοῦ. *Scaliger*: Μυστα βοοκλονίης συνδέτε π. ἀ. *Oehler*: Μυστα βοοκλονίην συνδέτε π. ἀ.

Myth. II, p. 141 über die Rinder des Geryoneus) setzt dies in klares Licht. Welche Deutung den geraubten Kühen zu geben sei, wage ich nicht zu entscheiden.

Es übrigts uns noch, über die *Mysterien* des Mithra zu sprechen. Sie waren, wie schon erwähnt, um 70 v. Chr. Geburt ins Abendland gedrungen, und wurden dort mit jener Leidenschaft für das Exotische und Geheimnissvolle aufgenommen, welche dem Untergang des Heidenthums als letztes Aufflammen seines vor ~~der~~ Sonne des Christenthums erbleichenden Lichtes vorausging. Mithra war in der Kaiserzeit ein so beliebter Gott, dass Dio Cassius ¹⁾ dem König Tiridates bei seiner Krönung zu Rom die Worte an Nero in den Mund legen konnte: er sei zu ihm gekommen, um ihn wie Mithra anzubeten. Die orientalischen Modeligionen persiflirt Lucian (120—200 n. Chr.) ²⁾, wenn er die Götter fragen lässt, woher der medische Mithra hereingerollt worden sei mit seinem Nationalrocke und seiner Tiara, der nicht einmal griechisch rede und es nicht verstehe, wenn man ihm zutrinke — eine Anspielung auf die barbarischen Namen und Wörter, welche bei seinem Culte vorkommen. Oder wenn der Satiriker ³⁾ die schönen, aber ärmlichen hellenischen Götter den kostbaren, goldenen der Barbaren gegenüberstellt. Zu Hadrian's Zeiten war der Cult so ausgebreitet, dass der Schriftsteller Pallas ein eignes umfangreiches Buch über Mithra abfasste, wie Porphyrius ⁴⁾ berichtet, welches aber durch seine Einmischung der Lehre von der Seelenwanderung in die von Mithra kein günstiges Vorurtheil für die Kritik seines Urhebers erregt. Die weitere Stelle des Pallas, welche Porphyrius ⁵⁾ citirt, beweist, dass ersterer zwischen Hadrian und der Mitte des 3. Jahrhunderts nach Christo geschrieben haben muss.

Ob Eubulus, den Porphyrius an der oben angeführten Stelle erwähnt (de antro nymph. c. 6), und auf welchen im Zusammenhalt

1) LXIII, p. 1029. ed. Reimar. *Kai ἤλθον τε πρὸς αἱ τὸν ἱμὸν θεόν, προσκνήσαντες ὡς καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἴσονται τοῦτο διὰ ἂν οὐ ἐπι- κλήσεαι· σὺ γάρ μοι καὶ μοῖρα εἰ καὶ τέχνη.*

2) Deor. concil. (LXXIV) c. 9. *Ἄλλ' ὁ Ἄττις γε, ὃ Ζεὺς, καὶ ὁ Κορύμβης καὶ ὁ Σαρδάκιος πόθεν ἡμῖν ἐπισυναλήθησαν οὗτοι, ἧ ὁ Μίθρης ἐκείνους ὁ Μήδος ὁ τὸν κύνδον καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἀλληγιζων τῇ φωνῇ, ὥστε οὐδ' ἦν προσίη τις ξυνήτοι;*

3) Jup. traged. c. 8. *Ἡ Βενδὶς δὲ αὕτη καὶ ὁ Ἴφρουβις ἐκείνοισι καὶ παρ' αὐτὸν ὁ Ἄττις καὶ ὁ Μίθρης καὶ ὁ Μῆν ὅλοι· ὀλέχρονσοι καὶ βαρεῖς καὶ πολυτίμητοι ὡς ἀληθεῖς.*

4) de Abstin. IV, p. 351. *Ὡς τὴν αἰτίαν ἀποδιδούς Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινήν, φησι, φορὰν οἶσθαι ὡς πρὸς τὴν ζωδιακοῦ κύκλου ἀποτείνουσιν· τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνέττωσθαι, ὥς παντοδαπαῖς περιχεῖσθαι σώμασι λόγουσιν.*

5) De Abstin. II, 56. p. 202. *καταλυθῆναι δὲ τὰς ἀνθρωποπονοίας οὐκ ὄντας παρὰ πᾶσι φησὶ Πάλλας, ὁ ἀριστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα συναγαγὼν μυητικῶν, ἐπ' Ἀδριανοῦ τοῦ αυτοκράτορος.*

mit Hieronymus, ¹⁾ der offenbar Porphyrius vor Augen hatte, auch die weitere Stelle ²⁾ im Buch von der Enthaltbarkeit zu beziehen ist, mit dem gedachten Pallas einer sei, oder Müller's Vermuthung (fragm. Hist. Gr. II, 26), welche den Eubulus mit Bolus Mendesius, dem Fälscher demokritischer Schriften unter den ersten Ptolemäern, identificirt, Platz greife, darüber ist es schwer klar zu werden. Den Verlust eines Schriftstellers über Mithra aus der Zeit der Ptolemäer hätten wir allerdings zu beklagen.

Die plastischen Denkmäler und die Inschriften beweisen die weite Ausbreitung des Mithradienstes in dieser Zeit, und ebenso die sogleich anzuführenden Stellen der christlichen Apologeten. Von Commodus ist uns bei Lampridius ³⁾ überliefert, dass er die mithrischen Geheimnisse mit Mord befleckt habe. Unter Septimius Severus gab es Priester Invicti Mithrae domus augustanae (Marin. Monum. dei frat. Arv. p. 529). Noch 358 n. Chr. finden wir mithrische Festfeier (Gruter p. 1087). Dass sich der enthusiastische Sonnendienster Julian der Abtrünnige mit Vorliebe dem Mithracult zuwendete und darin wahrscheinlich eine durch den Erfolg als ohnmächtig erwiesene Waffe gegen das Christenthum suchte, kann uns nur natürlich scheinen. So sehen wir denn den Schönredner Himerius ⁴⁾ um 362 n. Chr. in die mithrischen Mysterien zu Constantinopel eingeweiht werden, und seine Rede bei dieser Feier mit Mithra's, der Sonne, Namen und einem Complimente an Julian beginnen. Der Kaiser selbst aber bezeugt (Orat. IV, p. 155), dass er der Sonne Mithra neue Kampfspiele eingeweiht habe, und spricht in seinen Caesares ⁵⁾ mit Salbung von seiner Andacht zu Mithra, wobei nur die Worte über die Wirksamkeit des Gottes nach dem Tode beachtungswerth sind. Aber nur kurz war die Freude dieses erneuerten Mithradienstes. Schon 377 n.

1) Adv. Jovin. I. (Opp IV, 2. p. 206.) Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicavit, narrat apud Persas tria genera magorum, quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere nihil amplius in cibo sumere.

2) De Abstia. IV, 16. p. 349. Διψήντο δὲ οὗτοι (μαῖοι) εἰς γυνή τετρα, ὡς φησι Σύμβουλος ὁ παρ' τὴν τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράφας· ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιστάτοι οὗτ' ἰσθίουσιν ἑμψυχον κ. τ. λ. Es ist zu lesen: Εὐβούλος ὁ τὴν περὶ τοῦ Μίθρα κ. τ. λ.

3) Lamprid. Commod. c. 9. Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, quum illie aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi solet. Vergl. Salmastius ad Hist. Aug. p. 394, 382. und Gruter p. 1066.

4) Orat. VII, 2. p. 510 ed. Wernsdorf. Ἠλίω Μίθρα ψυχὴν καθάραντες καὶ βασίλει τῷ φίλῳ θεοῖς ἤδη διὰ θεῶν συγγενόμενοι, φέρε τινὰ τῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ πόλει λόγον ἀντὶ λάμπαδος ἀνάψωμεν.

5) Caes. p. 32. ed. Heusinger. Σοὶ δὲ, πρὸς ἐμὲ λέγων ὁ Ἑρμῆς, δίδωκε τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγινώσκειν· σὺ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχων, πείσμα καὶ ὄρκιον ἀσφαλῆ, ζῶντι τε σταντῷ παρασκευάζων, καὶ ἥνικα ἂν ἐντεύθῃ ἀπῶναι δὴ μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγαγόμενα θεῶν εὐμανῆ καθίστας σταντῷ.

Chr. liess der praefectus urbi Gracchus das Mithrische Speläon zerstören, wie Hieronymus ¹⁾ bezeugt; ja unter Julian selbst konnte es, wie Photius erzählt ²⁾, Georg Bischof von Alexandrien wagen, einen alten, schon auffälligen hellenischen Tempel, in welchem vor Zeiten die Hellenen die Mysterien des Mithra gefeiert, Männer, Kinder und Weiber geopfert und aus ihren Eingeweiden prophezeit hatten, zu reinigen, und als christliche Kirche herzustellen, bei welcher Reinigung sich viele Schädel der Ermordeten gefunden haben sollen, was einige unbesonnene Christen benützten, die mithrischen Mysterien zu travestiren und die Schädel zum Spotte herumzutragen. Das Wagniss hatte übrigens traurige Folgen für Georg; bei einem Volksauflauf wurde er getödtet, sein Leichnam auf einem Kamel in der Stadt herumgeschleppt, und seine Gebeine mit Thierkadavern vermischt und verbrannt ³⁾.

Bemerkenswerth ist auch hier die Behauptung, dass mit den mithrischen Mysterien Menschenopfer verbunden gewesen seien.

Gehen wir nun zum Inhalte und zur Beschaffenheit dieser Mysterien über, so berichtet Suidas ⁴⁾ offenbar aus älteren Quellen: die Perser hielten Mithra für die Sonne und brachten ihm viele Opfer dar; es könne Niemand in seine Mysterien eingeweiht werden ohne gewisse Stufen der Strafen durchgemacht und sich heilig und leidenschaftslos bewiesen zu haben.

Ueber diese Strafen spricht der h. Gregorius v. Nazianz ⁵⁾, wo er dem abtrünnigen Julian vorwirft, dass er die Mysterien der Heiligen verachte, während er für die Peinen des Heidenthums und seiner Mysterien schwärme, und wenn er die an dem ehrwürdigen Marcus verübten Grausamkeiten mit denen der Mithra-

1) Ad Laetam Ep. LVII. Ante paucos annos propinquus vester Gracchus nobilitatem patritiam nomine sonans, quum praefecturam gereret urbanam, nonne specum Mithrae et omnia portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, Miles, Leo Perses, Helios Bromius pater initiantur, subvertit, fregit, excussit.

2) Bibl. 285. p. 483. B. ed. Bekker. Γεώργιος δ' ὁ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῶν Ἑλληνικῶν ἤδη κατηραυπώμενον, ἐν ᾧ τὸ παλαιὸν οἱ Ἕλληες τελεῖας ἐτέλουν τῇ Μίθρᾳ θύοντες τε ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοῖς σπλάγχχνοις αὐτῶν μαντευόμενοι, τοῦτον ἀνακαθαίρειν ἐπεμελεῖτο ἐπὶ τῇ ἀνοικοδομήσει ἐκτετῆριον ἀνακαθαίρουμένων δὲ εὐρηται πολλὰ κρᾶνια τῶν ἀνηγομένων, καὶ τῶν Χριστιανῶν οἱ ζήλωται ἐκπομπεύοντες τὰ τῶν Ἑλλήνων μυστήρια εἰς γέλοισιν τῇ δήμῳ καὶ χλευῇν τὰ κρᾶνια προάγουσι.

3) Chronic. Pasch. I, p. 546. ed. Bonn; Socrates H. E. III, 2.: Sozomenus V, 7. Philostorgius VII, 2.

4) s. v. Μίθρῳ. Μίθρῳ νομίζουσιν εἶναι οἱ Πέρσαι τὸν ἥλιον, καὶ τοῦτῃ θύουσι πολλὰς θυσίας· οὐκ ἂν οὖν εἰς αὐτὸν δυνήσαστο τις τελίσθῃναι, εἰ μὴ διὰ τιμῶν βιθμῶν παρελθὼν τῶν κολάσεων δείξει ἑαυτὸν δοῖον καὶ ἀπαθῆ. Vergl. Kuster zur Stelle.

5) Orat. Stelit. I, in Jul. p. 77. ed. Col. ἡ καὶ τὰς ἐν Μίθρῳ βασάνους καὶ καύσεις (κολάσεις) ἐνδίκους τὰς μυστικὰς. Ib. p. 89. παρὰ τῶν ὀλίγων ἐν Μίθρῳ ταῦτα κολαζομένων. Or. XXXIX. p. 626. οὐδὲ Μίθρῳ κόλασις ἐνδίκος κατὰ τῶν μνείσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων.

Mysterien vergleicht. Zu der ersten Stelle bemerkt *Elias von Kreta* (T. II, p. 325.): Jam vero Mithram nonnulli Solem esse dicunt, in cujus etiam honorem festa celebrabantur ac praesertim apud Chaldaeos. Et quidem si qui ipsius sacris initiandi erant, per duodecim cruciatus ducebantur, nimirum per ignem, per frigus, per famem, per sitim, per flagra, per itineris molestiam aliaque id genus. Justos autem hujusmodi cruciatus dicit, propterea quod iis digni erant, qui hujusmodi sacra obibant; mysticos autem, ut ipsi existimabant. Dasselbe wiederholt er zur zweiten und *Nicetas* zur dritten. Und *Nonnus* zu der Orat. Stelit. ib. II, p. 501. Hic Mithra apud Persas sol esse existimatur, eique victimas immolant, ac sacra quaedam in ipsius honorem faciunt. Nullus porro ipsius sacris initiari potest, nisi primo per quosdam suppliciorum gradus transivit; sunt autem tormentorum gradus LXXX partim remissiores, partim intentiores. Primum enim levioribus suppliciis, deinde acrioribus afficiuntur; atque ita post decursa omnia tormenta ipsius sacris imbuuntur. Igni quippe et aqua et hujusmodi suppliciorum generibus excruciantur. ib. p. 510 sq. Persae Mithram solem esse existimant eique multa sacrificia offerunt, quibusdamque ipsius sacris initiantur, ad quae nemo admittitur, nisi qui prius tormentorum genera pertulerit pietatisque suae fortitudinisque animi in perferendis doloribus specimen dederit. Ajunt autem LXXX esse cruciatuum genera, per quae certo ordine ei qui initiandus est, necessario transeundum est. Verbi causa primum ei diebus multis aperienda est aqua. Deinde necessario ipsi faciendum est, ut se in ignem conjiciat; postea in solitudine versari sibi ipsi in ediam imperare necesse habet; atque ita ad alia pergere, quousque LXXX ut diximus suppliciorum generibus defunctus fuerit. Quibus si supervixerit, tum demum sacris Mithriacis initiatur. — Nachrichten von Schriftstellern des 11. u. 12. Jahrhunderts klingen freilich verdächtig; es scheint aber, dass sie ältere Quellen vor sich hatten.

Schon oben sahen wir aus *Lampridius*, dass mit den Mysterien Schrecknisse verbunden waren, die selbst bis zu wirklichem Mord ausarteten. Sie sollten den Krieger des Mithra stählen, wie *Tertullian* ¹⁾ ausführlicher entwickelt. Ausser diesen prüfenden Strafen und Schrecknissen oder vielleicht in ihnen scheinen verschiedene Grade der Mysterien bestanden zu haben, die nach Thieren bezeichnet wurden, wie derselbe *Tertullian* ²⁾ andeutet,

1) De corona c. 15. Erubescite commilitones ejus (Christi) jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vero tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi minus martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu e capite pellere et in humerum, si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque tandem nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicuti temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si dejecerit coronam, si eam in Deo suo esse dixerit.

2) Advers. Marc. I, 13. Sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.

wenn er von Löwen des Mithra redet. Klarer Porphyrius ¹⁾, der diese Thiernamen und Thiergestalten der Eingeweihten mit der Lehre von der Seelenwanderung verknüpft: die Mysteriasten seien Löwen genannt worden, die Frauen Hyänen, die Diener Raben (wie kommen auf den Monumenten vor), die Väter Adler und Habichte, und der in den Grad der Leontiker Eingeweihte werde mit allerlei Thiergestalten bekleidet.

Hieraus schöpfte Hieronymus ²⁾, wenn er von den ungeheuerlichen Bildern spricht, mit welchen die verschiedenen Grade eingeweiht werden. Daher finden wir denn auch auf mithrischen Inschriften Persica, Helica, Gryphos genannt (Gruter p. 1087), ferner einen pater et hierocorax D. S. J. M. (p. 27) und sacro hierocoracica.

Die christlichen Apologeten haben uns aber auch noch anderweitige höchst schätzbare Notizen über das, was bei den Mithra-Mysterien vorging, aufbewahrt. So der b. Justinus ³⁾, nach welchem in denselben Brod und ein Wasserbecher mit einigen dazu passenden Reden bei der Weihe des Einzuführenden aufgesetzt wurden. Aehnliches bestätigt Tertullian ⁴⁾, der in den Mysterien eine Art Firmung durch Bezeichnung der Stirne und eine Darbringung von Brod fand und eine Abbildung der Auferstehung. Den Gebrauch des Wassers in denselben bezeugt auch Porphyrius ⁵⁾: die Mischgefässe seien Symbol der Quellen, wesshalb denn auch bei Mithra das Mischgefäss aufgestellt werde. In der That finden sich auf den mithrischen Denkmälern diese Wassergefässe abgebildet. Derselbe Schriftsteller giebt uns noch einen andern interessanten Zug der Mysterien ⁶⁾: es werde denen, welche in die Leontika eingeweiht werden, statt des Wassers Honig zum Wa-

1) De Abst. IV, 16. p. 350. Καὶ γὰρ ὄργανα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μεταμόρφωσιν εἶναι· ὃ καὶ ἀρπαίνοντο ἰσχυρῶς ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις· τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῶα αἰνεσιμώμενοι διὰ τῶν ζῶων ἡμᾶς μνησθῆναι εὐδοκῶσι, ὡς τοῖς μὲν μετέχοντα· τῶν· αὐτῶν ὀργάνων μυστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑάινας. τοῖς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας· ἐπὶ τε τῶν πατέρων (2)· ἀετοὶ γὰρ καὶ λέοντες οὗτοι προσαγορεύονται· ὃ τε τὰ λεοντικά παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῶων μορφαίς.

2) Ad Laetam 7. Portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, miles, leo, Perses, Helios, Brounus, Pater initiatur.

3) Apol. 1. (T. I, p. 268. ed. Otto) Ὅτι καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρὰ τὸν γίνεσθαι μνησθῆμενοι οἱ ποταροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυστηρίου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἣ ἐπίστασθαι ἢ μαθεῖν δύνασθαι.

4) De praescr. haeret. c. 40. Et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coruscum.

5) De astr. nymph. c. 17. τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων· καθὰς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τίθεται, τῶν δ' ἀρπαγῶν, ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρπάζεσθαι.

6) ib. c. 15. Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μνησθῆναι εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μὲν τίθασθαι ἐγγίνοι καθὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσταροῦ.

schen auf die Hände gegossen und sie dabei ermahnt, die Hände rein zu halten von allem traurigen, schädlichen und abscheulichen; und sie bringen dem Mysten die dem reinigenden Feuer eigenthümliche Waschung dar, das Wasser als dem Feuer feindlich vermeidend; sie reinigen aber auch die Zunge mit Honig von aller Sünde. Was dieser Honig bedeute, erörtert Porphyrius ¹⁾ weiter: wenn dem Perser (dem in den Grad der Persika einzuweihenden, nicht Mithra, wie einige Erklärer meinen) Honig gebracht werde als dem Bewahrer der Früchte (vielleicht ist statt καρπῶν νεκρῶν zu lesen), so werde eben damit diese Eigenschaft des Bewahrens symbolisirt; wesshalb einige meinen, Nektar und Ambrosia, welche der Dichter in die Nasen träufeln lasse, damit die Gestorbenen nicht faulen, sei als Honig zu verstehen, da der Honig Götterspeise sei.

Am Schlusse stehe eine Notiz über die Mithra-Mysterien, welche uns Origenes ²⁾ aus Celsus (zu Hadrian's Zeit) erhalten hat. „Es sei in diesen Mysterien eine symbolische Darstellung der zwei Umläufe am Himmel, der Fixsterne nämlich und der Wandelsterne und des Durchganges der Seele durch dieselben. Dieses Symbol sei eine hochthorige (ist vielleicht ἐπτάπυλος zu lesen?) Stiege; das achte Thor sei über ihr. Das erste Thor sei von Blei, das zweite von Zinn, das dritte von Erz, das vierte von Eisen, das fünfte von Mischmetall, das sechste von Silber, das siebente von Gold. Das erste Thor widmen sie dem Kronos, durch das Blei die Langsamkeit des Gestirnes bezeichnend, das zweite der Aphrodite, ihr das Glänzende und Weiche des Zinnes vergleichend; das

καὶ ὡς μύστη καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκία νύκτρα προσάγονοι, παραιτούμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολέμου τῷ πυρὶ· καθάιρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ.

4) ib. c. 18. Ὅταν δὲ τῷ Πάτρι προσάγωσι μέλι ὡς γύλακι καρπῶν τὸ γυλακτικὸν ἐν συμβόλοις τίθεται· ὅταν τινὲς ἤξιον τὸ νύκτρα καὶ τὴν ἀμβροσίαν, ἣν κατὰ θινῶν στάζει ὁ ποιητὴς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχισθαι, θεῶν τροφῇ ὄντος τοῦ μέλιτος. Die homerische Stelle, auf welche hier angespielt ist, findet sich II. XIX, 38.

5) adv. Cels. VI, 22, p. 336 ed. Lommatzsch. Αἰνύσσεται ταῦτα καὶ ὁ Πατρὸς λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελειή παρ' αὐτοῖς ἴσται. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὐ γαγενημένης καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιοῦται δὲ τὸ σύμβολον· κλίμαξ ὑψηλὸς, ἐπὶ δὲ αὐτῇ πόλις ὁλόκη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν χαλκίδου· ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κροταλοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δ' ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνον, τῷ χαλκίδου τεμνησιόμενοι τὴν βραδύτητα τοῦ ἀστέρου· τὴν δευτέραν Ἀφροδίτην, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρὸν τι καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου· τὴν τρίτην τοῦ Διὸς, τὴν χαλκοβάτην καὶ στερεάν· τὴν τετάρτην Ἑρμῆ· τὴν ἕκτην Ἄρην, ἀπὸ πάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολέμωτον εἶναι τὸν δι' σιδήρου καὶ τὸν Ἑρμῆ· τὴν πέμπτην Ἄρειος, τὴν ἐκ τοῦ κροταλοῦ ἀνομολὸν τι καὶ πομύλιν· τὴν ἑβδόμη χρυσοῦ τὴν ἀγνρῶν· ἑβδόμην ἔχον τὴν χρυσὴν, μιμούμενοι τὰς χροάς αὐτῶν. Ἐξῆς ἐξετάζει τὴν αἰτίαν τῆς οὕτω κατεσκευασμένης τῆς τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς λειπῆς ὕλης (l. πύλης).

dritte dem Zeus, das erzene und feste; das vierte dem Hermes, denn aller Werke Dulder und Besorger und voller Mühen sei das Eisen und Hermes; das fünfte dem Ares, das durch die Mischung unregelmässige und bunte; das sechste silberne dem Mond; das siebente goldene der Sonne, die Farben derselben nachahmend. Hierauf erforscht er (Celsus) die Ursache dieser Anordnung der Sterne, die symbolisch angezeigt sei in den Namen des noch übrigen Thores.“ Ueber diese Zusammenstellung des Metalls mit den Gestirnen und den Wochentagen vergl. Kopp (Palaeogr. crit. III, §. 309.) Anquetil (T. I, 2. Vie de Zoroastre p. 28) will darin eine Anspielung auf die mehreren Himmel annehmen, welche die persische Theologie kennt. Aehnliche Aufzählungen der Metalle kommen in den Zendtexten öfters vor; vergl. Farg. VII, 74.; aber eine Parallele der Metalle mit den Gestirnen findet sich nicht.

Wenn dieser letzte Zug der Mithra-Mysterien in den Urtexten keine Bestätigung hat, so lässt sich dagegen gar Vieles von dem, was die Alten über sie berichteten, als ächt erweisen. Vor allem sind die Mysterien selbst unstreitig aus dem Hauptfeste des Mithra, welches wir oben kennen gelernt haben, und aus dem während des Jahres regelmässigen Opferdienste des Gottes entsprungen, dessen Gebetsformel uns in ächter Form vorliegt; solche Gebete und Ermahnungen waren nach Justin mit den Mysterien verbunden. Dass dem Mithracultus gewisse Waschungen und Büssungen vorausgingen, beweist Mih. Y. 122. Vielleicht gehört auch die dunkle Stelle 109 hierher. Dass der Mithrageweihte als Krieger betrachtet und durch Schrecken gestählt wurde, ist übereinstimmend mit dem Texte, wo Mithra selbst mit allen Waffen gerüstet als Krieger daherfährt und die Dämonen und Gottlosen schreckt und zu Grunde richtet. Wasser und Wassergefässe sind ein Hauptbestandtheil des zarathustrischen Cultus überhaupt; vergl. Anquetil Usages T. II, p. 533 sq. Das Brod, welches in den Mysterien geopfert wird, sind die Darun's, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt, und die unter dem Namen draonó in den Texten vorkommen (Yaçn. XI, 4, 5.). Der Honig wird als Opfergabe in den Texten nur Farg. VIII, 22 erwähnt, wo myazdem die Prädicate gaomentem madhumaitem hat. Spiegel übersetzt letzteres: mit Wein. Farg. XIV, 17. ebenso madheus und Farg. V, 52 sqq. madhu. Möglich, dass es in der ursprünglichen Bedeutung genommen werden darf, welche von den andern Stellen wenigstens nicht ausgeschlossen ist; dass beim myazda Wein dargebracht wurde, bezweifle ich sehr.

So sehen wir also, dass auch den späten und mannichfach verfälschten Nachrichten über die Mithra-Mysterien gar viel Aechtes zu Grunde liegt, und dass Idee und Cultus dieses Gottes über ein Jahrtausend sich im Ganzen wohl erhalten habe, wenn auch im Einzelnen Modificationen und Beimischungen fremdartiger Dinge stattfanden.

IV.

Beigabe über Gayô-maratha und Čaošyâc.

Es wurde oben die Vermuthung geäußert, die armenische Tradition über einen vom Weibe gebornen Mithra sei vielleicht aus einer Verwechslung oder Verbindung der Lehre über diesen Yazata mit jener von Čaošyâc, dem zukünftigen Heiler, entstanden. Theils um diese Conjectur als einigermaßen begründet zu erweisen, folgt hier eine möglichst kurze Darstellung dessen, was die Texte über Čaošyâc bieten, und namentlich über seine Geburt von einem Weibe; theils aber auch wegen der nahen Verwandtschaft, in welcher die Unsterblichkeitsmysterien des Mithra mit der Doctrin von der Auferstehung durch Čaošyâc gestanden sein mögen. Um aber die Stellung des letztern im zarathustrischen System zu begreifen, ist es nothwendig, auch die Texte des Zendavesta über Gayô-maratha den Urmenschen zu betrachten. Es werden nämlich der Urmensch einerseits und Čaošyâc andererseits als die Anfangs- und Endpunkte des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte bezeichnet; aus des ersteren Leib und Samen gehen alle Menschen hervor, sind aber durch die am Urmenschen und seinen Nachfolgern geübte Gewalt des Dämons dem Tod und der Verwesung unterthan; der zweite erhält seinen Leib aus diesem vom Urmenschen herstammenden Generationsprocess, aber auf ausserordentliche Weise durch Zarathustra's Samen aus einer Jungfrau, welche die Allüberwindende genannt wird; er hebt den Fluch des Dämons, stellt die Leiber aus der Verwesung wieder her und bewirkt die Auferstehung.

Die Stellen, welche Gayô-maratha mit Čaošyâc verbinden, sind folgende: Yaçn. XXVI, 5 et 10 *haca gayât marathnať Ā čaošyañtât verethraghnať*. „Von Gayô-maratha an bis auf den Čaošyâc“ d. i. von der Schöpfung bis zur Auferstehung. Dasselbe wiederholt sich Farv. Y. 145.

Der Urmensch wird auch öfters in Verbindung mit dem Urstier genannt ¹⁾; so Yaçn. XIII, 7. *gēuça hudhaōñhō gayē- qyācā marathnō āsaonō fravašim yazamaidē* „wir rufen an den Genius des gutwissenden Stiers und des reinen sterblichen Lebens.“ Yaçn. XXVI, 5. *gēus hudhaōñhō urvānem yazamaidē; gayēhē marathnō āsaonō fravašim yazamaidē* „wir rufen an die Seele des gutwissenden Stiers (Gošurun); wir rufen an den Genius des reinen sterblichen Lebens.“ Abgekürzt heisst es Yaçn. LXVIII, 22. *nemō gēus nemō gayēhē* „Preis dem Stier, Preis dem Leben.“ Visp. XXI, 2. *avi gēus avi*

1) Wie Čaošyâc bei der Auferstehung mit dem Stier Hazayousch oder Hazdayavesch verbunden wird, vergl. Bund. XXXI, p. 75, 8. XIX, p. 45, l. 19. Er heisst auch Čarçaoč. XV, p. 37, 16.

gayêhê „dem Stier, dem Leben (wünschen wir Opfer).“ Gayêqyâ oder die jüngere Form gayêhê ist der Genitiv von gaya Leben, welche Bedeutung des Wortes durch Stellen wie Yaçn. XI, 3., LI, 19.; Farg. II, 41.; Yaçn. LXXI, 15 (wo Zarathustra aufgefodert wird, die betr. Worte beim letzten Ausgang des Lebens d. i. beim Tode zu sprechen) ausser Zweifel. Leider findet sich der Name des Urmenschen nicht im Nominativ; der Genitiv marathnô lässt ein Thema marathan voraussetzen, welches im Nominativ nach der Analogie von asava maratha lauten muss. Die Wortbildung ist wie pairigathnô Visp. IX, 2.

Eine weitere Bezeichnung des Urmenschen ist die „des reinen Mannes“ per eminentiam. Yaçn. XII, 7.; XIX, 2. para gâm — para nurem asavanem. Dem entsprechend heisst im Runderbesch der Urmensch gabra i abaruban III, p. 8, l. 7, 13. Weil aber der Urstier (gâus hudhâ) und der Urmensch (asâ asava) am Anfang der Schöpfung nebeneinander geschaffen wurden, so stehen sie denn auch häufig als Gattungsbegriffe sich zur Seite, ohne dass dabei eine directe Beziehung auf die Urtypen stattfindet; vergl. Visp. XI, 3; Farg. V, 37. Gayô-maratha allein kommt vor Yaçn. XXIII, 2 âyêçê yêsti âfravaâi gayêhê marathnô, wo der Urmensch an der Spitze aller Bekenner des wahren Glaubens in der Vorzeit steht.

Auch in den Yasht's kommt Gayô-maratha vor. Nachdem Farg. Y. 86 von dem Genius des Urstiers und des Urmenschen die Rede war (yâma (fravaâim) gâus yâma gayêhê) heisst es weiter: 87. gayêhê marathnô asâonô fravaâim yazamaidê yâ paoiryô ahurâi mazdâi manaça gusta çâçnaôçca yahmatâ haca frâthwereçatâ nâfô airyanâm daqyunâm cithrem airyanâm daqyunâm „Des Gayô-maratha, des reinen, Genius rufen wir an, der zuerst dem Ahura Mazda den Gedanken (so ist manaça wohl zu fassen) hörte und die Gebote; aus welchem er (Ahura) gebildet hat das Geschlecht der arischen Länder, den Samen der arischen Länder.“ Damit ist zu verbinden Tir. Y. 13, 14. Da erscheint der Stern Tistrya in den ersten zehn Nächten „in der Gestalt eines Mannes, eines fünfzehnjährigen, glänzenden, weissaugigen, hohen, angreifenden, starken, lieblich redenden; von dem Alter wie der erste Mann ist er herbeikommend; von dem Alter wie der erste Mann ist er angreifend; von dem Alter wie der erste Mann nimmt er den graden Weg.“ (nars kehrpa paica-daçaûhê khânêtabê çpiti-dôithrahê berexatô avi-amabê amavatô hunairyaônçô taç ayaos yatha paoirim virem avi-yaô bavaiti taç ayaos yatha paoirim virem avi-amô aëiti taç ayaos yatha paoirim virem crexuâim adaçtê. Die letzten Worte sind mir dunkel; zu avi-amô vergl. Sakr. abhi + am anstürmen, angreifen).

Vergleichen wir nun mit diesen Urtexten die Stellen des Bun-

dehesch über Gayō-maratha, so finden wir eine fast buchstäbliche Beziehung auf erstere. Bundeh. XXIV, p. 57, 5 (Anq. II, p. 397) ist von den Ratava's (Ersten, Meistern) der Geschöpfe die Rede, und da heisst es dann: „als der erste des Menschengeschlechtes wurde Gayomart gebildet glänzend, weissaugig, welcher ins Wasser schaut.“ Bund. III, p. 10, l. 14. „Vor dem Kommen (des Ahriman) zu Gayomart brachte Ahura für den Gayomart das Khéi¹⁾ hervor und als Ahura dieses Khéi geschaffen, in der Gestalt eines Jünglings von fünfzehn Jahren eines glänzenden trat da Gayomart aus dem Khéi hervor.“ Das Alter von fünfzehn Jahren ist in den Urtexten das typische Normalalter des Paradieses, vergl. Yaça. IX, 5.

Das Wasser, in welches Gayomart schaut, ist wohl eben jenes Khéi; ich zweifle nicht, dass auch dieser Zug des Wasser-schauens alt ist, obgleich unsere Urtexte (dem Verfasser des Bundehesch lagen gewiss noch andere vor) davon nichts erwähnen. Bund. IV, p. 12, l. 1. steigt Gayomart beim Tode des Urstiers an seiner rechten Seite hervor²⁾. Es ist mir nicht ganz klar, ob hiemit ein Entstehen des Menschen erst nach dem Tod des Urstiers angedeutet sein soll, während doch anderwärts beide als co-existent gedacht sind.

Aber noch anderes höchst Bedeutsames über Gayomart enthält Bundehesch. Aus Furcht vor dem reinen Menschen (Gayomart) liegt Ahriman 3000 Jahre niedergestreckt da, und trotz der Aufforderung der Dämonen, Ahura zu bekriegen, wagt er es nicht. Endlich nach den 3000 Jahren, kommt der gottlose (Darvand) Gahi, der Geist der Unreinigkeit; er ermunthigt Ahriman und verspricht den reinen Menschen zu vernichten. Ahriman küsst erfreut den Dämon, und giebt ihm zum Lohn eine Gabe zu wünschen. Gahi wünscht den Leib eines Jünglings von fünfzehn Jahren, dessen er sich bemästert. Wie nun Ahriman durch Gahi den Gayomart getödtet, davon ist nichts weiteres gesagt; die früheren Versuche ihn durch Boschasp (Bušyāsta) p. 10, l. 7. und Astuiad p. 11, 2 (Aštōvidhōtus) zu tödten waren umsonst; Gayomart lebte die ihm bestimmten dreissig Jahre nach dem Kommen des Ahriman; erst dann starb er, und sagte sterbend, dass aus seinem Samen alle Menschen gebildet werden. Der Dämon Gahi kommt auch in den Urtexten vor; vergl. Ardib. Y. 9. Farg. XVIII, 58.

1) Vergl. Haug über die Pehlevi-Sprache p. 42. Leider ist es ungewiss wie der Name gelesen werden muss; doch scheint er im Zusammenhalt mit Bund. XXI, p. 54, 2. und p. 53, 19. dem neopersischen خیمر Speichel oder

خوی Schweiss identisch.

2) Spiegel Huxw. Gr. p. 115 übersetzt: „als der einzig geschaffene Stier starb, fiel er auf die rechte Hand.“ Er scheint also der Stelle eine ganz andere Deutung zu geben.

Yaçn. IX. 32. Die Gabika's sind gewissermassen seine Bekörperungen. Dass aus dem Urmenschen alle Menschen gebildet wurden, haben wir schon aus Farv. Y. 87. gesehen, und es wird durch Minokhard (*Spiegel Parsi-Gramm.* p. 166.) bestätigt, wo noch zwei weitere Züge beigelegt sind, dass Gayomart Azur (Arzur) getödtet habe, und dass die Metalle aus seinem Körper geschaffen wurden, die ich nicht weiter erklären kann. Der Name Arzur klingt eines Theils an den des Berges Erezurō Zam. Y. 2 arcūr Bund. XII, p. 23, 9 an, anderntheils an erazušām Tir. Y. 14 an. Den Process dieser Bildung schildert Bundehesch XV, p. 33, l. 5 in einem ausdrücklichen Citat aus den Din d. i. den heiligen Büchern. Gayomart in seinem Sterben gab Samen; dieser Samen wurde, gereinigt durch das Licht der Sonne, zu zwei Theilen von Nairyō-çañha und zu einem von Çpeñta-armaiti bewahrt. Nach vierzig Jahren (vergl. Farg. II, 40) entspringt in der Gestalt der Pflanze Reivas eine Säule von fünfzehn Jahren mit fünfzehn Blättern am Tage Mithra des Monats Mithra aus der Erde; aus dieser entwickelt sich dann das Menschenpaar Meschia und Meschianeh ¹⁾, deren weitere Geschichte nicht hierher gehört.

Die Parallele dieses Entstehens des ersten Menschenpaares aus dem Samen des sterbenden Lebens (Gayō-marathn), der von Nairyō-çañha und Çpeñta-armaiti bewahrt wird, mit dem Entstehen des Çaošyāc aus dem von demselben Yazata und der Anāhita bewahrten Samen des Zarathustra, welches wir unten kennen lernen werden, ist augenfällig und beweist die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen.

Dunkel bleibt aber immer noch, warum Gayomart stirbt, und wie Abriman und Gahi seinen Tod bewirken. Es scheint mir hier eine theosophische Vorstellung zu Grunde zu liegen. Der Urmensch wurde androgyn gedacht; die Theilung in Geschlechter geht aus dem Verlangen des Urmenschen nach einem sich selbst gleichen Gegenstande hervor. Dies benützt Gahi der Geist der Unzucht; er nimmt den Körper eines fünfzehnjährigen Jünglings an. Gayomart schaut in das Wasser Khēi, aus welchem er hervorgestiegen; er sieht dort das Trugbild des Gahi und dadurch bekommt letzterer Gewalt über ihn. Es ist wahr, dass Einigen in diesem Bilde von mir ergänzt ist; allein ich wüsste nicht, wie anders die Räthsel des Bundehesch gelöst werden könnten. Die ähnlichen Vorstellungen der Rabbinen von einem androgynen Urmenschen erwähne ich nur im Vorübergehen.

1) Gayomart mit seiner weiteren Entwicklung Meschia und Meschianeh ist der Urmensch in der theosophischen Form des zarathustrischen Systems; Yima ist der Urmensch der alten arischen Sage, welcher aber nach dem System eine andere Stellung bekommen musste, obgleich auch hier noch der paradiesische Zustand so hell hervortritt. Haōmānōh dagegen ist der Urvater des baktrischen Stammes.

Dass dieser theosophische Mythos alt ist, davon haben wir einen höchst willkommenen und zugleich überraschenden Beweis in der griechischen Mythologie; ich meine die Sage von Narkissos¹⁾. Sie tritt zwar in der classischen Litteratur erst spät auf; denn meines Wissens ist Ovid (Met. III, 346 sqq.) der erste, der sie behandelt. Aber so sehr er es verstanden, durch seine geschmeidigen und lieblichen Verse das Ganze in eine blosse erotische Fabel zu verwandeln und die Spuren uralter Sage zu verwischen (die Nymphe Echo scheint er willkürlich hinein verwebt zu haben), so blitzt letztere doch überall hervor. Pausanias, der (180 n. Chr.) uns mit seiner prosaischen Trockenheit den Mythos erzählt, wie er zu Thespiä am Helikon im Volksmund lebte, ist uns ein weit schätzenswertherer Zeuge, theils weil er die Sage in ursprünglicherer Form erhalten hat, theils weil er sie ausdrücklich als Localtradition von Thespiä bezeichnet, was ein Beweis für ihr hohes Alter ist.

Er erzählt (IX, 31, 7): „im Land der Thespiä am Helikon sei die Quelle des Narkissos und der Sage nach habe Narkissos in dieses Wasser geschaut, und nicht wissend, dass er seinen eignen Schatten gesehen, habe er sich ohne es zu merken, in sich selbst verliebt, und durch diese Liebe sei ihm an der Quelle der Tod geworden. Das ist aber, wie der ehrliche Pausanias meint, gar albern, dass Jemand, der schon solches Alter erreicht hat, wie von der Liebe gefangen werde und nicht mehr unterscheiden könne, was Mensch und was des Menschen Schatten sei. Es giebt aber noch eine andere Sage von ihm, weniger bekannt als die erstere, jedoch ebenfalls erzählt, Narkissos habe eine Zwillingeschwester gehabt in allem Andern ihm gleich an Gestalt; und beide hätten auch gleichen Haarwuchs gehabt und ähnliche Kleidung angezogen, und seien auch mit einander auf die Jagd gegangen. Narkissos sei aber in die Schwester verliebt gewesen, und als das Mädchen gestorben, an die Quelle gegangen, wohl wissend, dass er seinen eignen Schatten sehe, sei es ihm eine Erleichterung der Liebe gewesen, indem er nicht seinen eignen Schatten, sondern das Bild der Schwester zu sehen wähnte. Die Blume Narkissos aber hat die Erde auch erzeugt, wie mir (Pausanias) scheint, wenn wir aus den Liedern Pamphos etwas schlüssen dürfen. Denn dieser, der viele Jahre früher lebte, als Narkissos von Thespiä, sagt, dass Kora der Demeter Tochter geraubt worden sei, als sie spielte und Blumen sammelte; sie sei aber geraubt

1) Kreuzer IV, p. 166. und mein Freund Lasaulx (Studien des class. Alterth. p. 351.) haben das Richtige über ihn geahnt; auch Risch Relig. der Hell. I, p. XXVII; II, p. 301. Schon die Alten sahen in dem Sinken des Narkissos in den Fluss den Ursprung der Generation. Anonym. de Incred. c. 9. Opusc. myth. ed. Gale p. 88. Lasaulx hat bezüglich der Bedeutung des Blickens in das Wasser mit Recht auf Manu IV, 38. und Yagñyavalkya III, 279 hingewiesen.

worden nicht durch Veilchen betrogen, sondern durch Narkissen.“ Der trockene Pausanias, der gar den Narkissos für eine historische Person nimmt und nach Pamphos setzt, weiss natürlich mit der Sage nichts zu machen, und hat keine Ahnung davon, dass er zwei uralte orientalische Mythen erzählt, deren einer uns in altbaktrischer Version von Gayomart dem ins Wasser blickenden, aus dessen Samen die Blume Reivas hervorsprosst, erhalten ist; die andere von Yama und seiner Schwester im *Atharva-Veda* XVIII, 1. (vergl. Roth Zeitschr. der D. M. G. IV, p. 426 sqq.), die aber auch im Hinblick auf Bundeh. XXXII, p. 77, l. 6. und XXIII, p. 56, l. 13 dem iranischen Kreise bekannt gewesen ist.

Es übrigt noch auf einige Parallelen des griechischen und des baktrischen Mythos hinzuweisen. Eltern des Narkissos sind der Fluss Kephissos und die Nymphe Leirioessa, oder Leiriopie, die lilienfarbige oder zarte; er ist also ein dem Wasser entsprungenes Wesen, wie Gayomart dem Wasser entsteigt. In der Schilderung dieses Wassers bei Ovid (Met. III, 407) sind Züge eines Urwassers eingewebt. Narkissos ist bei Ovid eins über fünfzehn Jahre alt (351). Die Beschreibung der Blume Narkissos, die an der Stelle der Leiche des Jünglings entsprosst, wenn sie mit jener der Narkissosstaude im homerischen Hymnus auf die Demeter v. 8 verbunden wird, erinnert aufs lebhafteste an die Pflanze Reivas; beide sind Symbol derselben Sache: des Untergangs des Lebens im Tode und des Wiedererwachens derselben in der Generation. Deshalb ist der Narkissos der Kranz der grossen Göttinnen.

Doch wir kehren zu Gayōmaratha zurück. Wenn die aus ihm entsprungene Reihe der Geschlechter vollendet ist, wenn der andere Endpunkt in Čaošyāc erscheint, dann wird Gayōmaratha sich bei der Auferstehung zuerst erheben (Bundeh. XXXI, p. 72, 11). Und hiermit sind wir bei der Untersuchung über Čaošyāc angelangt. Um den richtigen Begriff dieses vielbesprochenen Wesens zu erhalten, müssen wir vor Allem die Texte unterscheiden, in welchen derselbe als einzelne, bestimmte Person erscheint, und jene welche von einer Gattung von Menschen handeln, denen dieser Name beigelegt wird. Was die erste Reihe von Stellen betrifft, so können Texte wie Yaçn. XLVIII, 9. vidyāt čaoskyāc yathā hōi asis aūhať „es wisse der Čaos. wie ihm Reinheit sei“ und Visht. Y. 15. narem asavanem vidhusasem čaošyañtem „den reinen Mann, der Reinheit findet, den Čaos.“, obgleich sie von einem Čaošyāc im Singular reden, doch nicht auf eine Person bezogen werden; sie sind Bezeichnung des Gattungsbegriffes. Am prägnantesten wird Person und Zeit, des Čaošyāc an jenen Stellen hervorgehoben, wo er als der Endpunkt des menschlichen Geschlechtes bezeichnet wird (Farv. Y. 145; Yaçn. XXVI, 10; LiX, 27; s. oben). An letzterer wird gleich hinzugefügt: čaoskyañtem verethragānem yazamaidē „wir rufen an den siegreichen Č.“ Das Epitheton: *siegreich* ist, wie

wir weiter sehen werden, ein beständiges des Heilers, des befruchtenden Retters des menschlichen Geschlechtes aus der Verwesung zur Auferstehung und zur Unsterblichkeit. Ein höchst wichtiger Text zur Erklärung des Namens des Čaošyāç ist Farv. Y. 129. Es folgt dort unmittelbar auf die schon früher 110 und 117 zweimal dagewesene Anrufung des Genius des Açtvaṭ-eretó, welcher eben der Čaošyāç ist: yô añhaṭ čaošyāç verethraṅa nāma açtvaṭ-eretaçca nāma avatha čaošyāç yatha viçpem ahūm açtvañtem çāvayāt avatha açtvaṭ-eretó yatha açtvadhā ustanavao açtvaṭ-ithyē-ḡañhem paitistāt paitistatēē bizañgró-eithrayaō druḡó paitistatēē ašava-karstahē tbaōšāñhó. „Der du ist Čaošyāç der Siegreiche mit Namen und Açtvaṭ-eretó mit Namen; desswegen Čaošyāç (Heiler), weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird (begrüßigen, befruchten, ihr Nutzen bringen wird); desswegen Açtvaṭ-eretó (Erheber der Körper, oder Körper-erhoben) weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstörer der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Die Wurzel çav oder çu, von welcher çāvayāt das Causativ ist, liegt dem Zendischen çavas, çévista, dem Sakr. çavas zu Grunde. Dass die Wurzel çavati im Sakr. sich nicht findet, bezeugt Nirukta II, 2. p. 20. çavatir gatikarma kambôḡéšvêva bhušyatē; vikāram asyā-ryēšn bhāšantē çava iti. Die Verbalwurzel wird hier den Kambôḡa's¹⁾ zugeschrieben, während das Sanskrit das Nomen hat.

Die Wurzel çu wird als dem Nomen Čaošyāç zu Grunde liegend noch weiter bezeugt Yaçn. LV, 4. wo es heisst: pathraī ašahē gaēthanām harethraī ašahē gaēthanām çuyamnanām ea čaošyañtām ea „zum Schutz der reinen Lebendigen, zur Erhaltung der reinen Lebendigen, der geheilten und heilenderwerden.“ Hier ist der Gegensatz zwischen dem Participium pass. çuyamnanām und dem Partic. fut. čaošyañtām sehr lehrreich: es giebt Lebendige, die geheilt, befruchtet und belebt werden, und es giebt solche, welche einst diese Heilung hervorbringen. Sonach bedeutet Čaošyāç den Heilen- oder Nützen-, Befruchtenwerden. Die sehr häufig wiederkehrende Variante čaoskyāç erklärt sich entweder dadurch, dass dem Zend die Verbindung šy unbequem war und ein k als fulcrum eingeschoben wurde, wie sich neben usi auch uski, neben mašyô maskyô findet; oder sk ist Futurbildung wie die lat. Formen auf sco. Die Wurzel çav oder çu entspricht, wie ich glaube, Gr. *χῶ* und

1) Ueber sie vergl. Weber Ind. Studien I, p. 144. Die Identität ihres Namens mit dem des Kambyzes (Kabygiya) beweist, dass ihre Sprache dem altpersischen und baktrischen verwandt war. Ich verdanke diese Bemerkung Webers mündlicher Mittheilung.

çaošyâc ist daher ein *κωστωρ*, *κωστωρ*, der zukünftige Befruchter und Beleber jener, die dem Tod und der Verwesung verfallen sind.

Doch wir kehren zum Texte zurück: hâ scheint mir das Particip von aa zu sein; eretô findet sich leider ausser in dieser Verbindung nur noch im Worte: eretô-kerethna einem Epitheton der Periode hamacpath-maëdhaya, der Schöpfungsperiode des Menschen; Visp. I, 2, wo Westergaard aretô-kerethnahê giebt, während eine Hs. eretô bietet; so Visp. II, 2. eretô Farg. V, 59 und eretim VII, 13 mit den Varianten irito und iritim scheint anderswohin zu gehören, ebenso die verschiedenen Formen von areta und aretha. Ich möchte unser eretô von Skr. ar *rûti* ableiten, welches den Sion erheben, aufregen etc. hat, und wovon Skr. arati Diener, Ordner kommt. Çaošyâc thut das Gegentheil von dem, was der Dämon thut, den er bekämpft; dieser vernichtet die Bekörperten; er erhebt und belebt sie. Der Dämon, von dem hier die Rede ist, ist wahrscheinlich der anderswo (vergl. Farr. Y. 130) vorkommende Daëva ithyêgô maršaonem, von welchem Farg. XIX, 1 handelt und der auch dort auf die Zerstörung des Leibes des Zarathustra ausgeht. — Die zweifüsser-sameira Drukhs erinnert an Ardib. Y. 7, wo neben bizaûgrâ-cithra aji-cithra (Schlangensamen) aufgezählt ist. Zu bizaûgra vergl. Ab. Y. 89; Farg. XII, 22. V, 35. und Burnouf Étud. p. 253. Die Drukhs ist ebenfalls der böse Geist der Verwesung. — ašava-karatahê ist auffallend; es wiederholt sich indessen oben 105, während an den Compositis: aji-karatahê 131; ašmô-karatahê 138; gadhō-karatahê 136; çactō-karatahê 135; nāfyō-karatahê 120 der erste Theil etwas Schlimmes oder das bezeichnet, wovon die böse Wirkung ausgeht. karata ist gleich Skr. *krâta*, welches auch vergewaltigt, gepeinigt bedeuten kann. Soll es im activen Sinn: den Reinen peinigend heissen?

Nachdem uns so der Name des Çaošyâc und durch ihn auch seine Thätigkeit klar geworden ist, geben wir zu dem über, was uns Texte und Tradition über sein Erscheinen überliefern.

Çaošyâc wird nach der ausdrücklichen Lehre des Bundehesch ein Sohn Zarathustra's genannt und zwar Sohn auf nicht natürliche Weise. Dreimal, so heisst es (Bundeh. XXXIII, p. 80, 7) nahte Zarathustra der Hvôvi und jedesmal fiel der Same auf die Erde: der Yazata Nairyô-Çaôha bewahrte ihn und vertraute ihn der Obhut der Yazata Anâhita bis zur Zeit, wo er (der Same) sich der Mutter vermischen wird. 9999 Myriaden Fravašî's der Reinen wachen über diesen Samen. Es könnte scheinen als sei dies eine Extravaganz späterer orientalischer Phantasie. Allein die Urtexte bestätigen Hvôvi als Gattin des Zarathustra (Farr. Y. 139), und wenn es auch zweifelhaft ist, ob die Stelle Farr. Y. 98. thrimithwatô çpitâmahê ašaonô fravašîm ya-

zamaidē das heisst, was *Anquetil* meint: Je fais iazschné an saint Feröner des trois (gouttes) de semence de Sapetman (Zoroastre), oder ob die aparazāta's *Farv. Y. 127* die postumi des Zarathustra sind¹⁾, so lässt die weitere Stelle (*Farv. Y. 62*) keinen Zweifel zu, wo ausdrücklich gesagt ist: „wir opfern den guten, starken heiligen Fravasi's der Reinen, welche jenen Samen bewachen des reinen Zarathustra, neun und neunzig und neunhundert und neuntausend und neunzig mal (!) zehntausend.“ Ebenso ist es ein alterthümlicher Zug, dass Anāhita den Keim bewahrt, von welcher so oft gesagt wird, dass sie die Samen aller Männer reinigt (*Ab. Y. 2*).

Der Ort, wo Čaošyāc geboren werden wird, ist vor Allem das Karšvare Qaniratha (*Bund. XI, p. 21, 8*); in diesem aber ein gewisses Wasser, über welches die Urtexte wiederholt sprechen. *Farg. XIX, 5.* ganāni pairikām yām khaūthaiti yahmāi uqzayāitē čaošyāc verethragā haca apaṭ kāčaooyāt ušačtarāt haca naēmāt ušačtaraēibyō haca naēmaēibyō „ich will tödten die Pairika Knāthaiti, bis geboren wird Čaošyāc der Siegreiche aus dem Wasser Kačvī, von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden“ (*Vergl. Spiegel Abh. p. 63*). Was den Namen des Wassers betrifft, so bieten die Hss. kāčaooyāt, kāčaošyāt und kāčuyāt. Aehnlich klingend ist kūčō-tafodhra *Zam. Y. 3*. Unstreitig liegt das Adjectiv kaču klein zu Grunde; *vergl. Bahr. Y. 17. Tir. Y. 29.* Comparativ kačyaōhām *Farg. V, 24.* Superlativ kačistahē *Farg. VI, 10.* Das Skr. kaniyānc kaniṣṭha hat den Nasal erhalten. Das Femininum von kaču kāču lautet kāčvī, und kāčuyāt oder kūčaooyāt verhält sich dazu wie areduyaō zu urdvī. Die Ursache dieses Namens des kleinen Sees giebt uns *Bundehešč* an (*XIII, p. 27, l. 15*) wo es heisst, dass der See Kaiangia in Sistan der kleinste der Zare's sei, *vergl. auch XX, p. 53, l. 10.*, wo der Name transscribirt ist. Dass aber die Tradition diesen See mit dem *Farg. XIX, 5* gemeinten identificire, geht aus der Huxvaresch-Üebersetzung letzterer Stelle hervor, und *Destur-Darab* bei *Anq. I, 2, p. 413* hat sonach Recht, während das, was *Anquetil* von Ragha einmischt, ganz irrig ist. Der See Zahreh in Sistan hat dreissig Meilen im Umfang; in seiner Mitte liegt ein Schloss Rustam's und sein Wasser soll brakisch sein; s. *Ritter Geogr. VIII, p. 153.* *Bund. XXI, p. 55, l. 3* ist wiederum von diesem See kayāce ap die Rede, welcher der Ort des Samens der Keanier sei (so *Anquetil*). Von diesem Wasser heisst es: dasselbe habe zuerst keine Khrastre's, Schlangen und Kröten gehabt und es sei das

1) Ich übergehe hier absichtlich die Frage über die beiden Oscheder als Vorgänger des Čaošyāc, da mir kein alter Text bekannt ist, welcher sie erwähnt. Oder sollten sie in den beiden Artvat-ereta's angedeutet sein, die *Farv. Y. 110* und *117* dem letzterwähnten ih. *129* vorausgehen?

süsseste aller Zare's gewesen. Es sei aber bitter geworden wegen der Nähe der Fäulniss, und diese Bitterkeit und Fäulniss werde bis zur Auferstehung dauern. Dieselbe Localität für den Ausgang des Čaošyāc giebt Zam. Y. 92. an: yaṭ aṭvat-eretō frakhsatātē hača apaṭ kācnyāṭ aṭtō mazdaō ahurahe vičpa-taurvayaō puthrō vaēdhim vaēgō yim varethraghaim. „Wenn der Körpererheber hervorschreiten wird aus dem Wasser Kācvi, der Genosse Ahura-Mazda's, der Sohn der Vičpa-taurvi(a) die siegreiche Kunde verkündend.“ aṭtō heisst wie Zam. Y. 46 beweist: Helfer, Genosse. Sehr schwierig ist vaēdhim vaēgō; ich habe die Vermuthung gewagt, statt vaēgō vaēdhō zu lesen; wird vaēgō beibehalten, so muss es wohl als Accusativ zu frakhs. gezogen werden; er geht in das zu verkündende Vaēgō (das iranische Umland) das siegreiche. Zu vaēdhim vergl. Siroz. II, 29. An vaidhim in der Bedeutung Fluss könnte auch gedacht werden, wenn es Hss. böten, vergl. Farg. V. 5. XIV, 12. vaidhim mit den Var. vaidhim, vaēdhim. Noch an einer dritten Stelle kommt kācu vor Zam. Y. 66. zrayō yaṭ kācūm; ob aber hier derselbe See gemeint und eine Anspielung auf Čaošyāc enthalten ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Wie sich die alten Baktrer den Process der Entstehung des Čaošyāc dachten, darüber liegen keine Texte vor. Aus dem schon Gesagten ist es aber wahrscheinlich, dass der Keim als im Wasser des Sees liegend gedacht wurde und dass man annahm, die Mutter des Čaošyāc werde durch ein Bad im See davon befruchtet werden (Anq. Vie de Zor. I, 2. p. 45), wie man auch Hyōvi durch ein Bad das germen verlieren liess (Anq. Notic. p. XXXVIII), was aber zur angeführten Stelle des Bundehesch nicht passt.

Der soeben erklärte Text des Zamy. Y. nennt uns den Namen der Mutter des künftigen Heilers. Dasselbe thut ausführlicher und nachdrücklicher Farv. Y. 142. In diesem höchst merkwürdigen Opfergebete nämlich ist nach Aufzählung aller Genien der Männer von 139 an auch eine Anrufung der Genien berühmter und heiliger Frauen. Zuerst kommen die verheiratheten; z. B. die Frauen Zarathustra's, Vistācpa's etc. Dann von 141 unverheiratheten, meist mit dem Prädicat kanya Jungfrau. Ihre Reihe schliesst die Mutter des Čaošyāc, grade wie dieser die Reihe der Männer vom Anfang der Welt bis zum Ende abgränzt. Da heisst es denn 142: kanyaō eredaṭ-fedhryō āsaonyaō fravašim yazamaidē yā vičpa-taurvairica nāma avatha vičpa-taurvairi yatha hā tem zixanāṭ yō vičpa taurvayāṭ daēvātaṇa ṭhaēšāō mašyātaṇa paitištātē gāē-karstahē ṭhaēšāō hō „Der Jungfrau Gedeihe - glücklich (oder: den Vater gedeihen machend) der reinen Genius opfern wir, welche die Alles überwindende (vernichtende) heisst; desswegen alles vernichtend, weil sie den gebären wird, der allen Hass von Seiten der Dämonen und der Menschen vernichtet, zum Widerstand gegen den Gahi gezo-

genen Hass.“ Eredat-fedhri ist hier als der eigentliche Name der Mutter des Čaošyāc angegeben; sein zweiter Theil fedhri könnte = Skr. bhadra glücklich, heilbringend sein; aber auch, wie mich *Spiegel* belehrt hat, pita darin stecken; wie sich napāt und nafedhro verhalten, so dürften fedhri und pita nebeneinander stehen; eredať halte ich mit Skr. ardh gedeihen, fördern zusammen. — taurvairi ist auffallend neben dem Genitiv taurvayaō, den wir soeben sahen; es ist analog Skr. Femininformen wie řtāvairi neben řtāvan. Die Wurzel turv, thurv hat im Skr. die Bedeutung: ferire, occidere; dieselbe passt für Bahr. Y. 4; Tir. Y. 8, 39; Asht. Y. 2; Ram. Y. 56; Mh. Y. 34, 60; Farv. Y. 38, 78. Die Ablative daēvānta und māyānta drücken die Seite aus, von wannen jener Hass kommt; vergl. Farv. Y. 89; Ab. Y. 15. — Ich habe statt gae-karstahē die Vermuthung gahi-karstahē gewagt, einmal weil die Composita mit karsta gewöhnlich im ersten Theil die schlimme Quelle ausdrücken, aus welcher der Hass oder Angriff fließt; dann weil es sehr gut ins System passen würde, wenn Čaošyāc jenes Uebel hebt, das am Anfang von Gahi gegen Gayō-maratha verursacht worden ist, wie wir oben sahen. Allein es ist nicht zu vergessen, dass gae auch Leben bedeuten kann; vergl. Farv. Y. 11, 22, 28 — es müsste denn gae-karstahē etwa mit leben-verletzt übersetzt werden, wogegen sich aber viel einwenden lässt.

Es ist also die Aufgabe des Čaošyāc, den auf das menschliche Leben durch die aus der Sünde stammende Verwesung gerichteten Hass der Dämonen zu bekämpfen und die dem Tod verfallenen Bekörperten neu zu befruchten, zu beleben und zur Auferstehung zu bereiten. Diese Thätigkeit wird uns an der wichtigen Stelle Zam. Y. 89—96 geschildert. Es ist dort von der Majestät (Gnade, Glück) die Rede, „welche folgte Čaošyāc dem Siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, unverwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehn und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch (aus Gnade) giebt (setzt) eine frische Welt.“ (yať upaāhacat čaošyañtem verethragānem uta anyāōccit hakhayō yať kerenavāt frañem abum azareññtem amareññtem afrithyañtem apuyañtem yavaēgīm yavaēcām vačō-khšathrem yať iriřta paiti ućēhistān gačāt gūyō amerekhtis dathaiti frañem vačna ahūm). Letztere Worte kehren wieder Zam. Y. 11, 19, 22; Yačn. LV, 6. Es folgt hierauf die schon erklärte Stelle 92, an welche sich dann von yim barat takhmō thraētaono — 93 gaeññemū ein offenbar den Zusammenhang störendes und in uncorrecfter Sprache redigirtes Einschiesel schliesst. Denn wenn auch zugegeben werden wollte, dass drugem nijbarāt ašahē haca gaēthābyō sich trotz des Futurums auf Vistāga beziehen

könne (vergl. Farv. Y. 99; Zam. Y. 85), so kann doch das Folgende nicht auf ihn gehen. Denn so hoch auch die Texte den Vistācpa stellen, so ist doch das von *bô didhât* an Gesagte offenbar auf *Çaošyâc* allein passend: „Er wird mit den beiden Geistesaugen blicken auf alle Geschöpfe, entgegenschauen wird er der bössamigen Unholdin ¹⁾. Die ganze bekörperte Welt wird er mit des Segens (Gedeihens) Augen 'auschauen, und blickend wird er unsterblich machen alles bekörperte Leben. Seine, des siegreichen *Actvaç-ereta*, Freunde gehen hervor, gutdenkend, gutredend, guthandelnd, guter Lehre und nicht falschredend mit ihrer eignen Zunge. Vor ihnen wird sich beugen *Aēšma* mit verwundender Waffe, der böskräftige. Er (*Çaošyâc*) wird tödten die gar schlimme *Drukhs*, die bössamige, finstere. Es tödtet das schlimme Gemüth (*Akô-manô*); das gute Gemüth (*Vôhu-manô*) tödtet es; es tödtet die falsche Rede; die wahre Rede tödtet sie; es wird tödten *Haurvatât* und *Ameretât* ²⁾ beide Hunger und Durst; es wird tödten *Haurvatât* und *Ameretât* den sündhaften Hunger und Durst; es wird sich beugen der böse Werke wirkende *Aürô-Mainyus* ohnmächtig.“

Eine weitere Stelle über *Çaošyâc* Visht. Y. 30 ist mir leider unklar geblieben, da der Text dieses Yasht corrupt und die Sprache verdorben ist.

Die bisher angeführten Texte thun es unwiderleglich dar, dass *Çaošyâc* ein künftiger Bewirker der Auferstehung ist. Sämmtliche auf die Thätigkeit desselben bezügliche Verba stehen im zendischen Futurum, d. h. da dieser Dialect das Futurum des Sanskrit ausser im Particip nicht zu kennen scheint, in jenem Modus, welchen die indischen Grammatiker *Leç* nennen ³⁾.

Fragen wir, wer die oben benannten Freunde des *Çaošyâc* sind, die bei der Auferstehung mitwirken, so können theils aus dem Text selber *Vôhumand*, *Haurvatât* und *Ameretât* genommen werden (seltsam, dass als Gegensatz der Lüge nicht *Mithra* genannt ist), theils nennt die Tradition als Helfer und Genossen bei der Wiederbelebung den *Haoma*, welcher nach *Mino-khard* (*Spiegel Parsi-Gramm.* p. 170, 172), „der Zubereiter der Leich-

1) *Paēsiso* giebt W. nach R. 12; *paçcaicu* D. *pašâcêcê* Kbl. Ich vermurthe: *paēsacyô* = Sskr. *piçâcê* a female imp. Rîgv. II, 133, 5. Es ist die *Drukhs* der Verwesung, die *Çaošyâc* bekämpft und die bei der Auferstehung vernichtet wird; vergl. Zam. Y. 12.

2) Vielleicht sind die Worte *haurvaōçca* und *ameretaōçca* an der ersten Stelle zu streichen und zu übersetzen: es werde tödten beide Hunger und Durst.

3) An der mehrfach besprochenen Stelle *Farg.* II, 22—24 sind die Verba ebenfalls in diesem Modus als Futura zu fassen und die Parsen haben Recht, wenn sie hier eine Prophezeiung des *Malkoschan* sehen. *abdaca* scheint mir im Vergleich mit *biddâis thribdâis* Tir. Y. 55 als a priv. und *pâdu* zu fassen zu sein und den Zustand des Landes zu bedeuten, wenn man wegen Ueberschwemmung keinen Fuss darauf setzen kann.

name ist, durch den sie die Leichname bereiten und den zukünftigen Körper machen, in welchem man aufersteht.“ *Hūm i riçt ārāçtār* ¹⁾ *ke riçt padas virāçñt u tan i paçñ padas kuncñt ku raçt éçtét.* *Neriosengh* übersetzt: *hūmaçça ya çaba saāmārgayitā yēna çabam saāmārgayañti vapuçça paççātyām kurvatē kva uditah tiçthati.* Das Wort *çaba* für Leichnam kommt auch vor bei Sayana z. *Rigv.* II, 133, 1. Auf diese Wirkung des Haoma spielen an *Yaçn.* IX, 16; X, 8, 14; XI, 10; und Haoma wird deshalb eine eigne Arzneiwissenschaft zugeschrieben, welche der des *Aēšma* entgegenwirkt; Haoma tödtet ebenfalls die *Drukha* (*Yaçn.* IX, 18). Es ist daher gewiss alterthümlich, wenn *Bundehesch XXXI*, p. 75, l. 9. gesagt ist, *Çaošyāç* werde vom weissen Haoma allen Menschen geben und diese würden dadurch für immerdar unsterblich.

Allein nicht bloss diese überirdischen Wesen sind die Freunde des *Çaošyāç*, sondern auch Menschen. *Bundeh XXXI*, p. 74, 5 heisst es, dass ihm fünfzehn reine Männer und fünfzehn reine Frauen zu Hülfe kommen werden. Ebendasselbst XXX, p. 69, 6. werden Heroen aufgezählt, die noch leben und bei der Auferstehung dem *Çaošyāç* zur Hülfe kommen werden. Ihre Namen sind leider durch die Transcription entstellt; einer, den *Anquetil* Eschevand Sohn des *Porodākhschtā* nennt, findet sich als *ašavazdañ hō pōrudākhshtayanahē* *Farv. Y.* 112; vergl. *Ab. Y.* 72. *ašavazdañ puthrō pōrudākhshtōis.* Endlich wird im *Minokhard* (*Sp.* p. 161) als Genosse des *Çaošyāç Kai-Qasraw* genannt und „die welche die Auferstehung und den folgenden Körper machen.“ Und weiter (*ib.* p. 167) wird als der zweite Nutzen *Gaiomart's* angegeben, „dass die Menschen und die *Farvera* derer, welche den *Frashégard* machen, die heiligen Männer und Frauen, aus seinem Leibe geschaffen wurden.“

Diese Lehre von den Freunden des *Çaošyāç* leitet uns von selbst zu jenen Texten hinüber, wo von Heilern (*çaošyāñtō*) in der Mehrzahl die Rede ist. *Farv. Y.* 38 werden als Schützlinge der Genien genannt: *yōi takhma çaošyāñtō yōi takhma verethrāganō* „die starken Heiler, die starken Sieger“ und ebendasselbst ist 74 ganz allgemein von den Genien der *Çaošyāñtā's* die Rede. *Visp.* III, 5; *Yaçn.* XIII, 3. *amešéçça çpeñté çaoškyañtaçça dāhistē arš-vacaçtemā aiwyāmatemā as-khrāqanutemā mazistē.* „Die *Ameša-Çpeñtā's* und die *Çaošyāñtā's*, die freigebigsten, wahrredendsten, kräftigsten, intelligentesten (†), grössten.“ *Yaçn.* XLVIII, 12. *aç tōi aūhen çaoškyañtō daqyunām yōi khānām vōhu-manōshā*

1) *ārāçtār* könnte man zu *Sokr. rā rās* ziehen, ebenso *virāçñt*, wenn nicht *erateros* mit *ā-rāñ* zu identificiren ist. Ob *arañti* *Fragm.* IV, p. 332. ed. W. hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

hacaōtē „die sind die Heiler der Länder, welche das Wohlgefallen Vohumano's folgen.“

Von den Intelligenzen dieser Heiler redet Yaçn. XLVI, 3; von ihrem berühmten (klaren) Sinn (Gedanken) Visp. XI, 3. āçnaca manao ānaonām, āçnaca manao çaoskyaūtām; von ihrer Lehre Yaçn. XXXIV, 13; ihre Intelligenzen treibt Aši an Aši Y. 2. yā viçpanām çaosyaūtām fraša khrathwa frāthauçayēiti; im Allgemeinen ist von Çaosyaūta's die Rede Yaçn. XLV, 11. Visp. XXII, 1.

Wenn es diese Stellen zweifelhaft lassen, wann diese Heiler leben, so gebraucht Visp. V, 1; XI, 20 (etwas abgekürzt Yaçn. XIV, 1.) von ihnen das Pronomen der ersten Person in der Mehrzahl: ahmākem havauhāicaratufritayāca āsavaçtāica veretbraghuyāica hurunyāica yaç çaoskyaūtām ānaonām „uns zum Wohl, zur Befriedigung, zur Reinheit, zum Sieg und zum Ruhm den reinen Heilern.“ Hier werden also die Heiler als die in der Gegenwart lebenden bezeichnet, welche das Opfer darbringen. Visp. XI, 13. yēūghē vaēm mahi yōi çaoskyaūtō daçyunām „an welchem (Orte) wir sind die Heiler der Länder.“ Yaçn. XX, 3. khēmāvōya — yaç çaosyaūtaēbyō „euch den Heilern.“ Am bezeichnendsten schildert aber diese Heiler Yaçn. LXX, 4. yatha ija vācim nāšima yatha vā çaoskyaūto daçyunām çuyama vācim bareūtē buyama çaoskyaūtō buyama veretbraçanō buyama ahurahe mazdaō frya vāxiata açtayō¹⁾ yōi narō āsavano humatāis mainimna hūkhtāis mrvatō bvaratāis veretayātō. „Dass wir die Segensrede erlangen, oder dass wir Heiler der Länder gebeilt (von) dem Redenden (die Heilrede verkündend?) Heiler seien, Siegreiche seien, des Ahura-Mazda Freunde und Genossen seien, reine Männer gute Gedanken denkend, gute Worte redend, gute Werke wirkend.“ Die Eigenschaft eines Çaosyaūc kann also durch heiligen Wandel erlangt werden; und wenn daher auch die gegenwärtig Lebenden in dieser Hoffnung Çaosyaūta's genannt werden, so sind doch die Heiler in der Regel als zukünftige aufgefasst. So Visp. XI, 7 (yaō iririthušām ānaonām yaōçca graūtām ānaonām yaōçca narām azātānām frašā-carethrām çaosyaūtām), wo die Genien angerufen werden der verstorbenen Reinen, der lebenden Reinen und der noch nicht gebornen hervorwandelnden (oder die Auferstehung bewirkenden) Heiler. Dieselbe Stelle wiederholt sich Yaçn. XXIV, 5; XXVI, 6 und Farv. Y. 17, wo gesagt wird, dass jene Genien die stärksten seien, welche den Männern der ersten Lehre (den Urvätern) angehören oder die der noch ungeborenen Männer, der

1) Diese Redensart kommt öfter vor Yaçn. XIII, 2. XXXI, 22; dagegen XLVI, 11; XLIX, 11; Farg. VIII, 107; XIV, 18. drağō nmauē haithyā āheha açtayō.

Çaošyañta's. Hier stehen letztere im Gegensatz gegen die Alten und gegen die Lebenden und werden ausdrücklich als Zukünftige bezeichnet. Endlich Yaçn. IX, 2 wird Zarathustra aufgefordert den Huoma auszupressen und zu preisen: *yathâ mâ aparaciš caošyañtô ctavāu* „damit (oder: wie) mich die nachfolgenden Heiler preisen.“ (Neriosengh: *paçcāt*).

Aber auch die Vergangenheit hat ihre Çaošyañta's, wie aus Yaçn. XII, 7. folgt: „Von welchem Bekenntniss Zarathustra war, von welchem Bekenntniss König Vistāçpa, von welchem Bekenntniss Frašaostra, Gāmāçpa, von welchem Bekenntniss jeder der Çaošyañta's der wahrhaftig handelnden, reinen, von diesem Bekenntniss und dieser Lehre bin ich.“

Die Çaošyañta's sind also die Reinen aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und es wird ihnen dieselbe Thätigkeit zugeschrieben, wie dem Çaošyāç *zar' dsoxšn*; vergl. Zam. Y. 22, wo ihnen die Schöpfung der neuen Welt ganz mit denselben Worten beigelegt wird wie dem Heiler 89, ja wie dem Ahura (ib. 11) und den Ameša-Çpenta's (19) selber; vergl. auch Visp. II, 5 *çaošyañtô yeñghê skyaothnâis gaêthaô nâa frâdeñtê*, wo nur der Zusammenhang nicht klar ist.

Nachträge.

Zu p. 38, 52. Das von der Bewegung ahrimanischer Geschöpfe beständig gebrauchte *dvar* laufen ist gleich Sakr. *hvr curvum esse*. Daher *zbaras* vergl. p. 63; *zbaretha* Fuss ebenfalls von ahrimanischen Wesen gebraucht, und daneben *dvarrethra* Serosh Y. 2. *zbareütem* Ram. Y. 50. 51. Der Wechsel zwischen *d* und *z* ist aus Altpers. *adam* = Zend. *azem* bekannt. So scheint mir auch *zôixdistâ* von Sakr. *dih* beflecken *digdha*, *dêha* herzuleiten.

Zu p. 46, 102. *parô-kevidhem*. Oppert (Z. d. D. M. G. XI, p. 135.) hat das Wort *tigrakhaudâ* in der Inschrift von Nakši-Rustam mit: pfeilkundig übersetzt, und *khauda* für eine Zusammenziehung von *khvavida* erklärt, was die arische Form für Sakr. *kôvida* sei. Diese Erklärung scheint mir sehr problematisch; möglich ist es indessen, dass unser *kevidha* (bei der bekannten Ersetzung von *ô* durch *ö*) dem Sakr. *kôvida* entspricht. Ich bemerke im Vorübergehen zu Oppert's Erklärung von *yaunâ takabarâ*, dass letzteres Wort das Armenische *thagavor* Kronträger, König ist, dass aber dieses *taka* oder *thag* mit *dagha* Schweif (Tir. Y. 21) nichts zu thun hat; letzteres halte ich zu Gothisch *tagl* Engl. *tail* vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II. p. 650.

Zu p. 49, 119. Die Stelle Ab. Y. 34. wiederholt sich Gosh Y. 14; Ram. Y. 24; Ashi Y. 34. Die Nachkommen des Thraëtaona, die hier gemeint sind, dürften *Çaošyâc* und *Huçrava* sein.

Zu p. 62 u. 63. Bei der Stelle des *Elisäus* ist mir eine andere *Eznîk's* nicht gegenwärtig gewesen (p. 138. ed. V.): „Als (Ahriman) sah, dass Ormuzd schöne Geschöpfe gemacht hatte und das Licht nicht zu schaffen wusste, da berieth er mit den Dev's: was nützt es dem Ormuzd, dass er so schöne Geschöpfe gemacht hat, und dass sie in Finsterniss sind, weil er nicht verstand das Licht zu machen. Wäre er weise, so würde er zur Mutter gehen und die Sonne würde sein Sohn, und er würde mit der Schwester sich verbinden und den Mond erzeugen. Und er gab Befehl dass Niemand das Geheimniss offenbare. Als dies die Dev Mahmi hörte, ging sie sogleich zu Ormuzd und offenbarte ihm das Geheimniss.“ Hier wird also die Entstehung des Lichtes einem Umgang Ormuzd's mit seiner (des O.) Mutter zugeschrieben. Und so lässt sich auch die Stelle des *Elisäus* verstehen: „wenn Jemand sich mit seiner Mutter verbindet.“ Wer diese Mutter des Ormuzd sein soll, weiss ich nicht. So gewiss diese armenischen Nachrichten viel spätere Fabeln enthalten, so gewiss finden sich aber auch schon in den Zendtexten mythologi-

sirende Ansätze. So wenn von den Weibern Ahura's die Rede ist (Yaçn. XXXVIII, 1), so die Ahurāni Ahurahê (Yaçn. LXVIII), so wenn (Ashi Y. 2) Aši die Tochter des Ahura und die Schwester der Ameša-Çpešta's heisst.

Zu p. 72. Die Parallelisirung der Planeten mit Metallen kommt auch bei Yāgnavalkya vor I, 295 sqq. „Sonne, Mond, Sohn der Erde (Mars), Sohn des Mondes (Merkur), Vrihaspati (Jupiter), Çukra (Venus), Çanaicçara (der langsam gehende Saturn), Rāhu und Kētu sind die Planeten. Die Planeten sind der Reihe nach zu verfertigen aus Kupfer, Krystall, rothem Sandelholz, zwei aus Gold, aus Silber, aus Eisen, Blei und Zinn.“ Wir werden nicht irre gehen, wenn wir Krystall und Sandelholz auf Rāhu und Kētu beziehen. An die Stelle des Mischmetalles ist Gold getreten, welches zweimal gesetzt ist.

Zu p. 75. Ich habe über die Stelle des Bundebesch *Spiegel* befragt, der so gütig war, mir seine Ansichten mitzuthellen. Auch er nimmt Khêi für Schweiss und übersetzt Bund. p. 10, 14. „Bevor er (Ahriman) zum Gayomart kam, brachte Ormuzd das Khêi zu Gayomart hinzu. In soviel Zeit als man ein Gebet ausspricht, schuf Ahriman dieses Khêi in den Körper eines Mannes, eines jungen, fünfzehnjährigen, leuchtenden, grossen. Als Gayomart aus dem Khêi entstand“ etc. Die Worte vacaçt vac hält *Spiegel* sehr glücklich mit vacaçca vacastastim ca Visp. XIII, 2. zusammen. Meine Uebersetzung von Bund. p. 57, l. 5.: „der ins Wasser schaut“ billigt er nicht, weil er nicht ins Wasser, sondern was gross liest. Allein ich glaube, dass *Westergaard's* Facsimile, in welchem leider der letzte Zug des betr. Buchstabens nicht ganz deutlich ist, im Schlussstrich jene Erhöhung hat, welche a ausdrückt. Mir scheint das betr. Wort ähnlicher demselben p. 10, l. 9. als dem andern was gross p. 36, l. 19 und anderswo. „Der sich nach Grosse umsieht“ bietet keinen rechten Sinn. *Anquetil* übersetzt: ayant des yeux avec lesquels il regardait en haut. Das wäre etwa das Zendische parô-dreçvānd. Tir Y. 5.

— Die Schöpfung des Khêi und des Gayomart aus diesem ist mir noch sehr räthselhaft. Ist an den Schaum zu denken, aus welchem Aphrodite entsteht *Hesiod. Theog.* 191.?

Zu derselben Seite. Gābi kann auch Feminin sein, was mir wegen Bundebesch p. 9, l. 8 angenommen werden zu müssen scheint.

Zu p. 79. Durch *Müller's* Auseinandersetzung über die Stelle des Nirukta (Z. d. D. M. G. VII, p. 373.) bin ich bezüglich meiner Erklärung zweifelhaft geworden.

Corrècturen.

p. 3, 13; p. 7, 50; p. 14, 118; p. 24, 13; p. 37 An. ist das Dehnungszeichen auf der Endsylbe von Hara zu tilgen. Ebenso das einigemal vorkommende auf der Endsylbe des Namens Ahura-mazda. Ebenso p. 13, 105 auf dem Namen Raïha. — p. 19, l. 5 lies çratabê; l. 8, l. qar-naûha; l. 42 l. Fravahî. — p. 29, l. 37 l. verwandten. — p. 49, l. 22 ist den nach beiden zu streichen. — p. 61. not. 3, l. zweimal statt: nî l, in. not. 4. statt: 'Eoriav l. 'Eoriav. — p. 64, l. 27. statt: Vrtebat-que l. Vortebatque; ebendas. not. 1. l. 9. bicornem; ebendas. ist die weitere Note mit 2 zu bezeichnen und statt: vñv zu lesen vñv. — p. 66. not. 4. statt: ἀποδιδούς l. ἀποδίδους. — p. 68, l. 19. statt: brachten l. brüchten. ebendas. l. 24 statt: Myserien l. Martyrien. — p. 80, l. 26. statt an l. in.

Al-Kindi

genannt

„der Philosoph der Araber“.

Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes.

Von

Dr. G. Flügel.

Leipzig 1857

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. B a n d.

Nr. 2.

Al-Kindi

genannt

„der Philosoph der Araber“.

Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes.

Von

Dr. G. Flügel.

Unter den Gelehrten und Schriftstellern des arabischen Chalifats in seiner grössten Blüthe d. i. von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis gegen die des dritten = ungefähr 750—850 n. Chr. ragt kein Zweiter durch Selbständigkeit, Vielseitigkeit und reges, beharrliches Streben in Erforschung wahrer Erkenntniss und Verbreitung derselben in so hohem Grade hervor als der seinem Rufe nach schon frühzeitig im Abendlande vielbekannte Kindi, dem bereits seine Zeitgenossen vorzugsweise das Prädicat der Philosoph der Araber **فيلسوف العرب** beilegten. Dieser in den Augen des strengen Muslim an sich etwas verdächtige Ehrenname, wie schon die Wahl des aus der Fremde entlehnten Wortes **فيلسوف** andeutet, macht uns zugleich bemerkbar, wie die Art seiner Philosophie nicht in dem Bereich einheimischer nationaler Wissenschaft wurzelte, sondern Stoff und Methode aus den sogenannten alten d. i. vorzugsweise griechischen Theorien entlehnte und auf ihnen beruhte; ja man gestand in dieser Hinsicht ganz offen zu, wie aus dem Bericht Ibn al-Kuffis über ihn hervorgeht, dass es im Islām keinen zweiten Gelehrten gebe, der durch sein Studium und die Kenntniss der philosophischen Wissenschaften mehr Berühmtheit erlangt hätte als Ja'küb al-Kindi. Und in der That war Kindi kein Gelehrter, wie ihn sich der Muslim für seine Doctrin wünschte; wohl aber ist er berechtigt, diese Bezeichnung im vollen Sinne des Wortes anerkannt zu sehen und zu behaupten, wenn wir ihn nach dem Massstabe unseres Begriffs von Gelehrsamkeit beurtheilen. Zählte ihn doch der berühmte Arzt, Naturforscher und Mathematiker Hieronymus Cardanus (starb 1576) in seiner Schrift *De subtilitate* zu den zwölf bis zu seiner Zeit auf der

Welt bekannt gewordenen gewaltigsten Geistern, und der überaus gelehrte spanische Exjesuit Andres (gestorben zu Rom 1817) nennt ihn in seinem Werke *Dell' origine e progressi d'ogni letteratura* geradezu den Thales und Pythagoras der Muslimen und kann für seine Anerkennung der Grösse des Mannes nicht Ausdrücke genug finden ¹⁾).

Es gilt nun unsere obige Anschauung so vollständig als möglich durch folgende Schilderung zu rechtfertigen, in der wir uns vor Allem an den Fihrist halten als die zuverlässigste, reichste und reinste Quelle, aus der alle spätern Schriftsteller das Wesentlichste wie über den Mann selbst so über seine Schriften — über letztere fast ausschliesslich — entlehnten. Nächst ihr benutzen wir Ibn Useibia in seinen Classen der Aerzte und Ibn al-Kuffi in seiner Geschichte der Philosophen, ohne andere Quellen, wie sie uns zugänglich sind, auszuschliessen ²⁾).

Abū Jūsuf Ja'kūb Bin Jahāk Bin as-Sabbāh Bin 'Imrān Bin Jamāl Bin Muḥammad Bin al-A'at Bin Keis al-Kindī (الكندي) Bin Ma'di Karib Bin Mu'āwija Bin Ġabala Bin 'Adī Bin Rabfa Bin al-Ḥārīt ³⁾ Bin Mu'āwija al-akbar der Grössere oder Aeltere ⁴⁾ Bin al-Ḥārīt al-aḡgar der Kleinere oder Jüngere ⁵⁾ Bin Mu'āwija Bin al-Ḥārīt al-akbar Bin Mu'āwija ⁶⁾ Bin Kinda ⁷⁾

1) Vgl. auch De-Rossi im *Dizionario storico degli autori arabi* S. 36 ff.

2) Als ich vor nun 20 Jahren die kurze Biographie Kindi's für die *Erst-Grubersche Encyclopädie* (2te Section Bd. XIV, S. 69 ff.) schrieb, fasste ich bereits den Entschluss, das Sein und Wirken des Mannes später einer umfassendern Darstellung zu unterwerfen. In dieser Absicht bestärkte mich noch mehr die sehr verschiedenartige Beurtheilung, die ihm bis in die neueste Zeit in allen Geschichten der Philosophie, Mathematik und Literatur überhaupt zu Theil geworden ist. Zwar wird überall das Bedeutende seiner Erscheinung anerkannt, nirgends aber im Ganzen und Grossen hervorgehoben oder in einen Gesamtbild zur Anschauung gebracht. — Dass oft genug sein Einfluss auf Philosophie, Mathematik (vgl. z. B. Montucla), Medicin u. s. w. unterschätzt wird, mag darin entschuldigende Erklärung finden, dass uns von seinen Schriften nur das Wenigste erhalten, noch weniger aber durch den Druck bekannt geworden ist, und hier wiederum nur in schlechter Uebersetzung, nirgends im Original Etwas vorliegt. Doch haben spätere Schriftsteller ihn vielfach benutzt. Andere Gründe seiner verschiedenen Beurtheilung schon unter seinen Zeitgenossen werden wir später kennen lernen. — Lakenmacher's *Dissertatio de Alkindi Arabum philosophorum celeberrimo* (Helmstädt 1719. 16 S. kl. Quart), auf die man sich auch immer bis in unsere Tage herab beruft, ist höchst unschuldig und stellt nur die zu seiner Zeit gedruckt vorhandenen spärlichen Notizen zusammen. Für vorliegende Abhandlung war sie nicht vom geringsten Nutzen.

3) Bin al-Ḥārīt ist ein Zusatz von Nawawi im *Biographical Dictionary* S. 166.

4) al-akbar fehlt ebenda.

5) al-aḡgar Zusatz von Ibn Abi Useibia und Nawawi.

6) Bin al-Ḥārīt al-akbar Bin Mu'āwija ebenfalls Zusatz von Ibn Abi Useibia und Nawawi zum Fihrist.

7) Bin Kinda fehlt bei Nawawi. S. die Etymologie und den Ursprung dieses Namens bei Ibn Duraid p. 218. und Nawawi.

Bin Taur Bin Murattī⁸⁾ Bin Mu'āwija⁹⁾ Bin Taur Bin 'Ufeir¹⁰⁾ Bin 'Adī Bin al-Ĥarīf Bin Morra Bin Udad Bin Zeid Bin al-Hameisa¹¹⁾ Bin Zeid Bin Kahlān Bin Sabā Bin Jāsgub Bin Jārub Bin Kaṭṭān — ist der Name Kindi's und seine Genealogie, soweit diese die Quellen zurückführen.

Unter seinen nähern und nächsten Vorältern vom Vater an, der unter den Chalifen al-Mahdī (158 — 169 = 775 — 785) und al-Rasīd (170 — 193 = 786 — 809) die Statthalterschaft oder das Emirats von Kufa verwaltete, tritt uns sein Ahnherr im sechsten Grade al-Aṣ'af¹²⁾ entgegen. Dieser kam als einer der Fürsten oder sogenannten Könige des Stammes Kinda (بن ملوك كندة) im J. 10. der Flucht mit 70 (nach Andern mit 60) Reitern seines Stammes zum Propheten Muḥammad, wurde dessen Gefährte und starb 63 Jahr alt. Er wird als Herrscher sämtlicher Stämme Kinda's genannt wie sein Vater Ĥeis, welchen der Dichter Aṣ'af¹³⁾ in vier langen Kasiden besang, deren Anfang Ibn al-Ḳuṭṭī aufbewahrt hat¹⁴⁾, von denen aber keine mit der von de Sacy herausgegebenen identisch ist. — Mādī Karīb, der Vater des Ĥeis, erhielt von seinem Vater Mu'āwija Bin Ġabala die von ihm behauptete Herrschaft in der Provinz Ḥaḍramaut über die Kinder Ĥarīf's des Jüngern, die einen Zweig des Stammes Kinda bildeten. — Mu'āwija, der Sohn al-Ĥarīf's des Aelteren, al-Ĥarīf der Aeltere selbst, dessen Vater Mu'āwija und der Ahnherr Taur waren Könige des Stammes Ma'add (معدّ) und hatten ihren Sitz im festen Schlosse Muṣakkar in Bahrein, von wo aus sie Bahrein selbst und Jemāma beherrschten.

Mit dem zweideutigen Uebergange Aṣ'af's zum Islām und der darauf erfolgten Unterwerfung des Stammes Kinda und seiner Abzweigungen, die vorher mehr oder weniger unter persischer

8) Ibn Abi Uṣeib'a und Andere falsch بن مربع. S. Ibn Ḳuteiba S. 52 und vorzüglich Nawawī.

9) Bin Mu'āwija Zusatz von Nawawī.

10) Bin Taur (Ibn Abi Uṣeib'a: Kinda) Bin 'Ufeir Zusatz von Beiden. Nawawī fügt al-Kindī (s. Anm. 7) hinzu.

11) Statt بن يشجب بن عروب bei Ibn Abi Uṣeib'a.

12) Vgl. A biograph. Dict. of Persons, who knew Mohammed by Ibn Hajar in Bibl. Indica Fasc. II, S. 97.

13) أعشى. S. de Sacy's Chrestomathie II, S. 10.

14) Die Anfänge derselben heißen:

1. رحلت سمية غدوة أجمالها. — 2. لعمرک ما طول هذا الوهن.
3. أتهجر غانية أم تسلم. — 4. أزمعت من آل ليلى ابتكارا.

Auch Ibn Abi Uṣeib'a hat die Aufnahme dieser Anfänge für wichtig genug gehalten.

Oberherrlichkeit standen, begann unfehlbar die Zerstreuung dieser Stämme und ihrer Fürsten, denen theilweise auch im neuen Staate eine hervorragende Stellung zu Theil wurde. So erzählt uns Nawawi (S. 160 — 161) von As'at ausführlicher Folgendes. Er kehrte, nachdem er mit seinen 70 Reitern den Islām angenommen, nach Jemen zurück, fiel aber mit Andern nach dem Tode des Propheten wiederum ab — namentlich wird von den Banū Kinda in Hadrumaut erwähnt, dass sie hauptsächlich wegen der Armensteuer sich dem neuen Joche entzogen, — so dass Abū Bakr die Haustruppen (الجنود) zu ihrer Unterwerfung nach Jemen abandte. As'at an der Spitze der Abtrünnigen war, da er eine Niederlage voraus sah, verrätherisch genug, die Festung Nugeir gegen die Zusicherung der Erhaltung des Lebens und Eigenthums für sich und die Seinigen dem Gegner Muhāgir Ibn Umeija zu öffnen, während er seine Stammgenossen, Männer, Frauen und Kinder, dem Mord und der Sklaverei preisgab. Hierauf als Gefangener vor den Chalifen geführt, nahm er von Neuem den Islām an, bat um Erhaltung seines Lebens und zugleich um des Chalifen Tochter. Abū Bakr schenkte ihm wirklich die Freiheit und gab ihm auch seine Tochter zur Frau, die die Mutter des Muḥammad, des Ahnherrn Kindi's im fünften Gliede wurde ¹⁵⁾. Hierauf nahm As'at an dem Treffen am Flusse Jarmūk (Hieromax, jetzt Sarīf at Mandūr) in Syrien ¹⁶⁾ gegen die Griechen (23. Aug. 634), ein Jahr oder etwas später bei Kadesia gegen die Perser, bei der Hauptstadt Madāin 636, bei Guldā, in Irak von Bagdad aus auf dem Wege nach Chorasan gelegen, bei Nebāwend, einer kleinen Stadt südlich von Hamadān im J. 20 (641) Theil, wohnte dann in Kufa, stellte sich im Treffen in der Ebene von Siffin nicht weit von Rakka (Juli 657) in die Reihen 'Alī's, den er in schändlichem Verrath als einer seiner heimlichen Hauptgegner den Kampf einzustellen nöthigt, und wohnte der Verhandlung der beiden Schiedsrichter bei. Ob ihn der Chalife 'Uṯmān zum Statthalter von Adarbeigān, dessen Unterwerfung ihm zugeschrieben wird, gemacht habe, lassen wir einatweilen dahingestellt, und erwähnen nur noch, dass Ḥasan, 'Alī's Sohn, eine seiner Töchter heirathete. As'at starb in Kufa, wo er sich, wie überhaupt die Banū Kinda, niedergelassen hatte, 40 Nächte nach Ermordung des Chalifen 'Alī oder später im J. 42 = 662 ¹⁷⁾. — Der Sohn desselben, der obenerwähnte Muḥammad, war dem Hause 'Alī's, wie es scheint, eben so wenig treu zugethan wie der Vater. Wir finden ihn als Hauptmann unter dem Statthalter von Kufa,

15) Nach Andern war As'at schon vorher Schwager des Abū Bakr. — Nawawi macht ihn zum Eidam.

16) S. The Futūḥ al-Sham S. 195.

17) Diese specielle Angabe seines Todesjahres zeigt, dass er in einem Alter von ungefähr 30 Jahren zuerst den Islām annahm.

'Ubeidallāh, der den Umeijaden Jazid gegen den Prätendenten Husein, 'Alī's Sohn, vertheidigte. Später empörte er sich gegen Muchtār in Kufa, musste nach Basra fliehen und fiel im Treffen bei Harūrā 67 (686 — 87) nicht weit von Kufa. Ein Sohn dieses Muḥammad ist 'Abd-ar-raḥmān, der bekannte Empörer gegen den berücktigten Statthalter Ḥaġġāg und die Umeijaden, der sich Fürst der Gläubigen nannte, ganze Länderstrecken eroberte und Schlachten lieferte, bis er 85 (704 oder 705) dem Ḥaġġāg unterlag und seinen Tod fand. — Auf diese Weise setzte der Stamm Kinda das Handwerk der Empörung und des Verraths ununterbrochen fort, und Reiske berichtet ¹⁸⁾, dass Nuweiri eine ganze Reihe ähnlicher Treulosigkeiten des Vaters, Grossvaters, Urgrossvaters und Urältervaters dieses 'Abd-ar-raḥmān erzähle.

Aus dieser Vorgeschichte Kindi's geht nach vielen Seiten hin hervor, dass er aus fürstlicher Familie abstammte und dass auch im Chalifate wenigstens einige seiner Vorfahren durch eine höhere Stellung rechtlich und widerrechtlich sich für ihre frühere Herrlichkeit entschädigt sahen oder zu entschädigen suchten. Daraus ferner, dass in dem von 'Umar (637) neu gegründeten Kufa vielleicht freiwillig, vielleicht gezwungen — wie ja auch die Juden Arabiens dahin gewiesen waren — die Banū Kinda sich niedergelassen hatten, erklärt sich wohl auch, wie der Vater Kindi's zum Statthalter oder Emir dieser in Folge der verschiedenartig zusammengeworfenen Einwohnerschaft sehr unruhigen und zum Aufstand geneigten Stadt ernannt wurde. Doch scheint es nicht, dass unser Philosoph Kufa zu seiner Geburtsstätte hatte, da ihn Abī Uṣeibā nach der Angabe von Abū Dāūd Suleimān Bin Ḥassān Ibn Ġulġul ihn einen Basrenser (بصري) nennt, sein Grossvater Šabbāḥ ¹⁹⁾ aber, der verschiedene Statthalterschaften (ولايات) für die Haschimiten (die Aliden oder Abbasiden) verwaltete, sich in Basra niedergelassen hatte und daselbst auch sein Staatsgut (ضيعة) besass. Von Basra aus begab sich Kindi, über dessen Geburtsjahr wie über seine Kindheit und erste Erziehung bis jetzt alle Quellen schweigen — warum, werden wir später sehen — seiner weitem Ausbildung wegen nach Bagdad. Wir erfahren aber ebensowenig, wer hier seine Lehrer waren; nur soviel dürfen wir als sicher annehmen, dass er mit den christlichen des Griechischen kundigen Uebersetzern griechischer Werke, an deren Thätigkeit er selbst bedeutenden Antheil nahm, lebhaften Verkehr unterhielt. Wie dem aber auch sein mag, er „der Treffliche seiner Zeit und der Einzige seines Jahrhunderts“, von Hause

18) S. Anmerk. zu Annal. Moslem. I, S. 105.

19) Šabbāḥ nemlich, wenn wir **جده** hier in dieser engen und eigentlichen Bedeutung auffassen dürfen.

aus in günstiger Stellung, dabei geistig hochbegabt und durch die Vorliebe seiner Zeit für wissenschaftliche Forschung getragen, scheint, einmal durch die Beschäftigung mit griechischen ²⁰⁾ Mustern in den Kreis höherer Wissenschaften eingeführt, sehr bald die beengenden Fesseln der dogmatischen Abgeschlossenheit des Islām von sich geworfen und einem freieren Denken und mehr selbständiger geistiger Bewegung sich hingegen zu haben. Derselbe Ibn Gulgul sagt in dieser Hinsicht geradezu, dass es im ganzen Islām keinen Philosophen gebe, der in seinen Schriften dem Aristoteles so nachphilosophire wie Kindi. Er habe viele philosophische Schriften übersetzt und deren Schwierigkeiten durch ausführlichere Entwicklung beseitigt.

Dass Kindi in Folge seines Wissens am Hofe von Bagdad und bei den dortigen Grossen eine bedeutende Stellung einnahm, deuten die einheimischen Schriftsteller ganz einfach mit den Worten an, dass er im Dienst der Könige stand und der Gegenstand seiner Beschäftigung mit ihnen die Literatur war (خدم الملوك وباشرعهم الادب). Unter den Chalifen und Chalifensöhnen, die ihn vorzugsweise begünstigten, werden Ma'mūn (198 — 218 = 813 — 833), dessen Bruder Mu'tasim (833 — 842), Ahmad, einer der acht Söhne des Mu'tasim, dem er ganz besonders zugethan gewesen zu sein scheint ²¹⁾, und Mutawakkil (232 — 247 = 847 — 861) speciell genannt. Doch mochte die Gunst durch neidische Nebenbuhler und verleumderische Einflüsterungen mannigfachen Wandlungen ausgesetzt sein.

Wenn uns schon diese wenigen indirecten Zeugnisse über Kindi nicht gleichgiltig lassen, so zeigt doch nichts den Umfang seines Wissens und den ungewöhnlichen Gang seiner Studien und Bildung so zuverlässig als seine Schriften, die uns sorgfältiger aufgezählt werden als sie erhalten sind und das sonstige Schweigen über die Lebensumstände des Mannes erwarten lässt. Wir theilen sie in selbständige d. h. von ihm selbst verfasste, und abhängige oder solche, die sich uns als Uebersetzungen, Commentare oder Umschreibungen griechischer Originale darstellen. Hier waren es Hippocrates, Plato, Alexander Aphrodisiensis, Porphyrius und vorzugsweise Aristoteles, unter den Mathematikern Euclides, Hypsicles, Autolycus und Ptolemaeus, die er so bearbeitete, dass er zu im Ganzen weniger auf wörtliche Uebersetzungen als auf Entwicklung des in diesen Schriften herrschenden Geistes und ihrer Schwierigkeiten absah. Und in der That blieb

20) Was man von seiner Bekanntschaft mit persischen und indischen Schriften und seiner Kenntniss dieser Sprachen erzählt, lautet zu allgemein und unsicher, als dass sich auf bestimmte Ergebnisse in dieser Richtung hinweisen liesse. Doch verfolgen mehrere seiner Abhandlungen wissenschaftliche Fragen, die auch in Persien und Indien ihre Vertreter haben.

21) Vgl. unten die mehrfach zu ihm gerichteten Schriften.

auch den Uebersetzern mehrfach nichts anderes übrig, wenn sie den muslimischen Araber in so völlig fremde Ideen einführen und sie seinem Sinne verständlich machen wollten. Oft verrathen schon die Titel diese Tendenz. So überschrieb er seine Schrift, die sich mit Hippocrates beschäftigte: Die Arzneilehre des Hippocrates, aus dem Werke Plato's über die Politik nahm er die harmonischen Zahlen heraus, die darin erwähnt werden, und unterwarf sie seinen Untersuchungen, und während er das Ziel, welches Euclides in seinen Schriften sich vorgesteckt hatte, d. h. die Aufgabe, welche er zu lösen suchte, in einer besondern Abhandlung entwickelte, verfolgte er in zwei andern Schriften eine Verbesserung der Elemente (اصلاح اقليدس), und zwar abgesondert so, dass er die ersten 13 von Euclides selbst herrührenden Bücher und dann Buch 14. und 15., die gewöhnlich dem Alexandriner Hypsicles zugeschrieben werden, getrennt behandelte. Zugleich verfasste er eine Abhandlung über des Euclides Elemente der Optik. — Ebenso gab er in einer verbesserten Recension die arabische Uebersetzung von des Hypsicles Schrift *Περὶ τῶν ζωδίων ἀναφορῶν* (liber anaphoricus s. de ascensionibus signorum coelestium), welche zuerst Kustā Bin Luḳā besorgt hatte, heraus. Ein Gleiches that er mit der von des Autolycus Schrift *Περὶ κινουμένης σφαίρας* (de sphaera mota) unter Ma'mūn verfassten arabischen Uebersetzung. Von seiner Uebersetzung des Ptolemäischen Werkes *Βιβλία ἡ γεωγραφικῆς ἐφημερίδας* (كتاب الجغرافيا) wird geradezu von den Einen gerühmt, dass sie durch Genauigkeit sich auszeichne, während Andere das Gegentheil behaupten. — Den Almagest des Ptolemäus unterwarf er einer Prüfung dadurch, das er ein Werk über dessen künstliche Behandlung der Himmelskugel und der Bewegung der Planeten um die Erde verfasste.

Unter den Philosophen des Alterthums wandte er, wie schon bemerkt, seine Thätigkeit dem Studium des Aristoteles, der für die Muhammedaner der Vater der Philosophie wurde, in umfassender Weise zu, immer aber so, dass er bei Behandlung seiner Schriften nirgends eine gewisse Selbständigkeit verläugnete²²⁾. Da ihm nicht vergönnt war, für die richtige Auffassung der altgriechischen Philosophie Hilfe in den Quellen aus der Zeit des Plato und Aristoteles selbst zu suchen, ihm mithin wie auch den christlichen Uebersetzern neben ihm nur die Erklärungen aus der Schule der Neu-Platoniker zugänglich waren, diese aber die ursprünglichen Theorien jedes einzelnen der beiden Philosophen in einander geworfen und durch eigene Ansichten getrübt und verwirrt hatten, so dürfen wir annehmen, dass auch Kindi's

22) Vgl. Essai sur les Écoles philos. chez les Arabes par Schmülders S. 130 ff.

philosophische Schriften vielfach die Spuren der neu-platonischen Schule an sich tragen. Wie weit hier bei alledem seine ihm eigenthümliche Forschung vorgegangen sei, liesse sich freilich nur aus den Schriften selbst nachweisen; allein nach seinen anderweitigen Untersuchungen auf dem Gebiete der Mathematik, Astronomie, Seelenkunde u. s. w. müssen wir dieselbe immer in einem nicht unbedeutenden Grade voraussetzen, zumal die Speculation den Arabern Lieblingssache war und diese sich auf allen Gebieten des Wissens versuchte, daher selbst ihre medicinischen Werke die Spuren griechischer Philosophie an sich tragen. Auch machten ihm von dieser Seite her seine Nachfolger keinen Vorwurf, da ihnen allen die alexandrinische Schule als Muster vorleuchtete, wohl aber zog ihm seine Neigung zu mathematischer Gliederung auch in den philosophischen Schriften den Tadel zu grosser Spitzfindigkeit zu²³⁾, die mehr in der Methode als in der Sache selbst zu suchen sein mag.

Zunächst kennen wir von Kindi eine Abhandlung über die Reihenfolge der aristotelischen Schriften d. h. allem Anschein nach darüber, in welcher Ordnung sie zu lesen sind; dann eine Uebersetzung des Buches *ν'* aus dem Werke *Τὸν μετὰ τὰ φυσικά*²⁴⁾, einen Commentar zu den *Analytica priora*, ebenso zu den *Analytica posteriora* oder *Apodictica*, eine Schrift über den Zweck, den Aristoteles seinen Kategorien, aus denen Kindi überdiess einen Auszug verfasste, zu Grunde legte. Ferner arbeitete er einen Auszug der Schrift *Περὶ ἐκμύθεας* aus und einen Commentar zu den Büchern de *sophisticis elenchis*. Die Schrift *De arte poetica* schmolz er in ein kurzes Compendium zusammen und schrieb einen Commentar zu der fälschlich dem Aristoteles beigelegten Schrift die *Apologie*. — Als hierher gehörig gedenken wir endlich noch seines Commentars zu des Alexander Aphrodisiensis Schrift *De arte rhetorica*, des Auszugs, den er aus der Schrift *De arte poetica* von demselben Exegeten des Aristoteles verfasste, und seiner Abkürzung der *Isagoge* des Porphyrius.

Alle diese Arbeiten mussten als vorzüglich gelungen betrachtet werden, da ihn der bekannte Astronom Abu Ma'sar, der, wie wir sehen werden, aus seinem heftigsten Gegner sein Anhänger und Schüler wurde, unter die vier gewandtesten und geistreichsten arabischen Uebersetzer griechischer Schriften im Islâm (حذائي) rechnet²⁵⁾, und in der That, sie würden al-

23) Vgl. Ibn Rošd (Averrhoes) in der lateinischen Uebersetzung seiner *Kullijāt* (Colliget) Buch 5. Cap. 58.

24) *د. ا. كتاب الالاهيات* = *كتاب الحروف* (ترتيب هذا الكتاب على) *كتاب الحروف اليونانيون*.

25) Als solche bezeichnet er Hunein Bin Ishāk, Ja'kūb Bin Ishāk al-Kindi, Tābit Bin Qurra al-Barrāni und 'Umar Bin al-Farruchān at-Tabari.

lein hinreichen, die Lebensdauer eines tüchtigen Gelehrten auszufüllen und seinen Namen der Nachwelt zu überliefern. Dennoch enthalten sie nur wenig bedeutende Proben seiner anderweitigen schriftstellerischen Thätigkeit gegenüber.

Fragen wir hier zuerst, inwiefern Kindi neben der Bearbeitung aristotelischer Schriften, durch welche er ebenso wie durch seine mathematischen Uebertragungen sich den Ruf eines erprobten Kritikers und Kenners des Griechischen erwarb, selbständig das Feld der Philosophie bebaute, so begegnen wir ihm vielfach als Encyclopädiker²⁶⁾. Indem er den Satz an die Spitze stellte und lebhaft verfocht, dass das Studium der Philosophie nur vermittelt der mathematischen Wissenschaften gesichert werden könne, brachte er ihn von der Logik an bis zur Erörterung metaphysischer Fragen zu voller Geltung, warnte vor den Fallstricken der Sophisten und scheute sich nirgends vor Kampf, wenn dieser der von ihm erkannten Wahrheit galt. — Unter gewisser Beschränkung gehören auch seine politischen

Schriften (كتبه السياسيات) hieher, die bei den Morgenländern mit den ethischen Hand in Hand gehen, daher sich auch bei ihnen ein ganz besonderer Zweig hier einschlagender Literatur unter der Benennung Königsethik ausgebildet hat. Demnach finden wir auch bei Kindi unter den die politischen überschriebenen Schriften über die Regierungskunst und die Verwaltung des Staates Abhandlungen zur Beseitigung der Schwierigkeiten auf dem Wege zur Tugend, zur Entfernung der Traurigkeit, über Aufmunterung zur Tugend und vor Allem über die Tugendhaftigkeit des Socrates und dessen Aussprüche und Dialogen, ja selbst über die Umstände, die seinen Tod begleiteten.

Auch in seinen arithmetischen Schriften blieb er nicht bei den strengen Grenzen dieser Wissenschaft stehen, sondern er unterwarf die Zahl an sich in ihrer verschiedenen Anwendung mehrseitigen Forschungen. Schon oben wurde angedeutet, dass die in der Politik des Plato (Buch 7.) erwähnten Zahlen seine besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen; aber ebenso untersuchte er ihre Zusammensetzung und erörterte die Lehre von der Einheit Gottes hinsichtlich der Zahl und den Gebrauch und Einfluss, der den Zahlen bei Deutung von Weissagungen (z. B. beim Fälschen), talismanisch oder magisch, und bei ihrer Anwendung zu allerhand Kunststücken beigelegt wurde.

In der Sphärologie suchte er die Kugelgestalt der Weltkörper als die uranfängliche nachzuweisen und das Wesen derselben (geometrisch) zu erörtern.

26) Hier wie in den folgenden Abschnitten der einzelnen Wissenschaften ist es nur auf kurze Andeutungen abgesehen. Für weitere Belehrung verweisen wir auf das folgende nach Möglichkeit vollständige Verzeichniss seiner Schriften.

Die Theorie der Musik, für deren Praxis er Schüler ausbildete, verfolgte er nach ihren Elementen bis zu ihren höchsten Aufgaben, von den einzelnen Tönen bis zur Kunst der Composition und entwickelte seine Ansichten über Tact und Harmonie.

Seine astronomischen Schriften befassen sich mit der Beschaffenheit der Planeten wie der Fixsterne, ihrem Einfluss auf unsere Erde, ihren Kreisläufen, ihrer Verschiedenheit, ihrer Stellung, und da er den Fragen seiner zur Astrologie geneigten Zeitgenossen und der auf diese Neigung gegründeten Hochschätzung alles dessen, was sich auf sie bezog²⁷⁾, nicht entgehen konnte, liess er sich auf Construction von Horoskopen ein und belehrte über die Dauer des Menschenalters, sicher aber nicht nach Principien der Horoskopie, die ihm nur zur Einkleidung willkommen sein mochte, um seinen Lehren Eingang zu verschaffen, sondern nach den Gesetzen der Natur, wie schon seine Vergleichung der Berichte über das Lebensalter der Menschen in früherer Zeit mit den Erscheinungen der Gegenwart uns andeutet. — Jene astronomischen Untersuchungen streiften vielfach in die Optik über. Die Projection der Strahlen, ihr Lauf und ihre Wirkungen gaben ihm zu Einzelschriften Veranlassung. Auf seine Abhandlung über des Euclides Elemente der Optik wurde bereits oben hingewiesen, und es sei nur noch bemerkt, dass ihm Roger Baco den ersten Rang in der Wissenschaft der Perspective nach Ptolemäus anweist.

Ebenso beschäftigten ihn die Luft- und Himmelserscheinungen (Meteorologie) vielfach. Zunächst geht er hier auf die Ursachen ein, wodurch das Entstehen und Vergehen der Dinge in dieser sublunaren Welt bedingt ist, indem er ihre Grundstoffe untersucht, und wie er nach den anderwärts gegebenen Andeutungen den Begriff des Raumes soweit möglich, natürlich nur negativ, zu veranlichen sucht, so unterzieht er hier die Zeit in ihrer Dauer und in ihren grössern und kleinern Abschnitten, die Veränderlichkeit derselben nach den verschiedenen Jahreszeiten und der dadurch herbeigeführten Verschiedenheit der dem Jahre eigenthümlichen Eigenschaften, die Gleichheit und Ungleichheit der Stunden seiner Forschung, und wendet sich den zum Theil durch die Zeit bedingten Lufterscheinungen zu, beleuchtet die Ursache der Kälte der obern Luftschicht und des grössern Wärmegrades in der Nähe der Erde, ferner der Winter-Kälte, des Nebels, der glänzenden Meteore, bespricht die Cometen und das Sichtbarwerden einzelner Sterne auf kurze Zeit und ihr Verschwinden, endlich noch ganz besonders das im J. 222 (837) beobachtete grosse Phänomen d. i. den nach chinesischen von Pingré berechneten Beobachtungen im J. 837 erschienenen Cometen. Vgl. Olbers,

27) S. darüber später unter Sterndeutkunst.

Abhandlung über die — Methode die Bahn eines Cometen zu berechnen. 2. Ausg. S. 205.

Wenden wir uns mit einem Rückblick den geometrischen Arbeiten zu, die wir oben kennen lernten und die das ganze in jener Zeit behaute Gebiet der Geometrie nach Vorgang des Euclides zum Gegenstand hatten, so finden wir auch hier, dass der Verfasser sich damit nicht begnügte. Er bearbeitete vielmehr eine Reihe einzelner Lehrsätze umfassend in besondern Schriften, über die das Nähere später in der namentlichen Aufzählung derselben nachzusehen ist. Nebenbei werden eine Reihe von mathematischen Instrumenten erwähnt, die er entweder in ihrer Construction und Anwendung verbesserte oder neu herstellte. Wir machen hier insbesondere auf diejenigen aufmerksam, die bestimmt waren die Entfernungen der Himmelskörper von einander aufzufinden, sowie die Entfernung der unserm Auge sichtbaren Körper zu erkennen. Während er z. B. eine Schrift über diese Entfernungen und die Entfernung des Mittelpunctes des Mondes von der Erde verfasste, vergass er die letztere als das Nähere nicht, ermittelte die Zwischenräume des einen der (sieben) Klima's von dem andern, suchte die Entfernung der Gipfel der Berge zu bestimmen, schrieb Abhandlungen über die bewohnten Theile der Erde, und ging so von der mathematischen Geographie zur topographischen über.

Noch sondert der Fihrist eine eigene Classe Schriften über den Himmelskreis (فلک) ab, die füglich mit den astronomischen vereinigt werden konnten. Zugleich reihen sich hier abermals meteorologische Abhandlungen an solche an, in denen der Himmelskreis an sich nach Dimension, Beschaffenheit, Gestalt, Verschiedenheit der Kreise, Farbe u. s. w. weiterer Forschung unterliegt. — Die Theorie des Lichtes und der Finsterniss und der Anblick des Himmels von verschiedenen Punkten gebt Hand in Hand mit einer Streitschrift gegen die Manichäer, die besondere Lehrsätze über die Bildungstoffe des Himmels aufstellen.

Die wenig strenge Gliederung der einzelnen Wissenschaftszweige und die dadurch herbeigeführte Trennung verwandter und Vereinigung verschiedener Gegenstände hat ferner ausser den bereits angedeuteten in die Astrologie streifenden Schriften ein eigenes Capitel über Sterndeutkunst geschaffen, dem wir, soll die überkommene wenig systematische Anordnung nicht ganz bei Seite gesetzt werden, unsere besondere Aufmerksamkeit nicht entziehen können. Wir bemerkten bereits, dass ihr Verfasser dieser unwissenschaftlichen Richtung und dem an astrologischen Einflüssen mit aller Energie festhaltenden Aberglauben seines Volkes eine höhere Ansicht von den Eigenschaften der Himmelskörper entgegen zu stellen wusste und zwar die hergebrachte Form und Methode nicht ganz entfernt hielt, sie aber in seinem

Sinne umgestaltete. Dass er dessenungeachtet den Theurgen und Magiera und zwar in einem eminenten Sinne beigezählt wurde, darf uns nicht befremden, da selbst Aristoteles und Ptolemäus — Kindi natürlich nicht ausgenommen — zu den novem judices in judiciis astrorum gerechnet werden (Nicoll S. 273. c). Die Grundsätze der Neu-Platoniker, die die Lehren aller Philosophen in ein System zu vereinigen suchten und deren Ansichten er sich nicht entschlagen konnte, waren ganz geeignet, in ihrer Anwendung auf naturhistorische Untersuchungen Verdacht in obigem Sinne zu erregen. Ein individueller Vorwurf über erwächst daraus keineswegs. Die alexandrinische Schule beherrschte in jener Zeit alle denkenden Köpfe und die muslimischen insbesondere, denen jener Synkretismus vortrefflich zusagte, indem er dem Hange zur Speculation in der durch den Islam bedingten Sphäre allseitig Stoff zuführte und dessen Ausbeutung und Anwendung auf einheimische Theorien möglich machte. Dazu kam, dass Kindi im Laufe seiner Forschungen vielfach auf neue Entdeckungen geführt werden musste, die bei der allgemeinen Unkenntniss der Gesetze und Kräfte der Natur als zauberisches Erzeugniss geheimer, der Verbindung mit Geistern oder der übersinnlichen Welt zugeschriebener Wirkung von der Menge angestaunt, von den Unterrichteten aus Neid und Glaubenseifer verketzert wurden.

Zuerst spricht Kindi von den Geheimnissen, welche die Vorbegriffe der Erkenntniss im Allgemeinen und insbesondere die Dinge umgeben, die zur Erkenntniss der zukünftigen Ereignisse führen, erläutert das, was man Vorhersagungen nennt, und welches die Dinge sind, die man vorhersagt, und den Begriff der Kunst, die Himmelskörper zu Schlüssen auf zukünftige Ereignisse zu benutzen. Er bringt die Astrologie in Lehrsätze, weist nach, wer wirklich ein Astrolog sei und darf selbst vom Nutzen der Astrologie sprechen, sicherlich insofern, als sie der entsprechenden Weg war die Erkenntniss astronomischer Lehrsätze mehr zu popularisiren. — Die Constellation der Gestirne, inwiefern sie Glück oder Unglück verkündet, die Tagewählerei, die Horoskopie, alles Brennpuncte astrologischen Wissens, verschmäht er zur Vermittelung von Prophezeiungen nicht, und selbst die Sonnen- und Mondfinsternisse schliesst er von diesem Apparat bewunderter höherer Weisheit nicht aus; allein wir dürfen annehmen, dass jene Weissagungen auf wissenschaftlichem Grunde ruhten, indem aus natürlichen Ursachen natürliche Wirkungen abgeleitet wurden, ja vielleicht ist es gerade diese hervorragende Eigenthümlichkeit, die unsern Philosophen noch heute bei den Muhammedanern den Ruf als eines der grössten Astrologen sichert.

Schon oben ward angedeutet, dass Kindi in einer besondern Schrift die Manichäer bekämpfte. Sie gehört zu einer grössern Anzahl von Abhandlungen, die die Aufschrift führen: Die Polemischen. Neben ihr wird eine Streitschrift gegen die Duali-

aten oder Anhänger von zwei Principien, ferner die schon angeführte gegen die Trugschlüsse der Sophisten und eine gegen die Häretiker erwähnt. In andern Abhandlungen vertheidigt er die Einheit Gottes, lehrt die Wahrhaftigkeit der Gesandten Gottes (d. h. dass sie wirklich Gottgesandte seien), stellt Gott als das erste und vollkommenste handelnde Princip hin und bespricht den freien Willen des Menschen. Zugleich sucht er mehrfach falsche Vorstellungen über die mit dem Insdaseintreten der erschaffenen Körper verbundene Beschaffenheit derselben nachzuweisen, läugnet die Annahme, dass es etwas Untheilbares gebe u. s. w.

Eine andere nicht unbedeutende Anzahl von Schriftwerken umfasst der Abschnitt, der seine Ueberschrift von den Arten (انواع) der einzelnen Dinge entlehnt. Hier finden sich Untersuchungen über die heterogensten Fragen vereinigt, von denen wir folgende erwähnen: Ueber die verschiedenen Edelsteine, ihre Fundorte, Eigenschaften und Werthverhältnisse, über das Glas und seinen Glanz, über Tinten- und Farbstoffe, über die Eigenschaften des guten und schlechten Eisens (speciell über die Schwerter), über die Tauben, das Ausbrüten der Eier, die Bienen, Gewürze, Brennspiegel, selbst über die Bereitung der Speisen und die Kunst Flecke auszumachen, die von arabischen Encyclopädi-kern als besondere Wissenschaft behandelt wird, kurz eine Reihe von Belehrungen recht practischer Art zu allgemeiner Anwendung im alltäglichen Leben. Daneben erscheinen Erörterungen über allerhand physikalische Erscheinungen, über Ebbe und Fluth, über das Schwimmen und Untersinken der Körper, über das Entstehen der Dünste in der Erde, die Erschütterungen erzeugen, über die Ursachen des Blitzes, Donners, Schnees, der Kälte und des Regens²⁸⁾. Auch auf die Nichtigkeit der Goldmacherkunst weist Kindi hin und zeigt die Mittel und Wege, durch deren Hilfe der Taschenkünstler seine Künste ausführt.

Zwei Abhandlungen in diesem Abschnitt — um anderer nicht zu gedenken — führen uns endlich abermals auf ganz neue bisher noch nicht berührte Gebiete, die erste über die Pferde und die Thierarzneikunde auf das Feld der Medicin, die zweite ein Sendschreiben an Johannes den Sohn des Mäsūjah über die Seele und deren Thätigkeiten, auf das der Psychologie. An beide reiht sich eine nicht unerhebliche Anzahl Schriften in besondern Abtheilungen an. In Behandlung dieser Wissenschaften schlug Kindi seinen eigenen Weg ein, der uns wiederholt zeigt, wie er selbst seinen Satz, dass das Studium der Philosophie nur mit Hilfe mathematischer Grundlage gedeihen könne, auch bei den genannten Wissenschaften zur Geltung brachte. Wenn bei den Arabern die Philosophie überhaupt mit der Medicin Hand in Hand ging, so

28) Vgl. oben den Abschnitt über Meteorologie.

kam bei Kindi noch hinzu, dass er „zuerst die Lehre von der geometrischen Proportion und von der musikalischen Harmonie“ auf die Grade der Arzneimittel anwandte, eine Theorie, die sich viele Jahrhunderte lang erhielt ²⁹⁾, doch nennt ihn weder der Fihrist noch Ibn Abi Useibifa unter den Uebersetzern griechischer Aerzte. — Seine den Hippokrates betreffende Schrift wurde bereits oben erwähnt. In einer andern Abhandlung wies er auf den grossen Nutzen der Arzneikunde hin, und, wie es scheint, lag ihm neben der Therapeutik vorzüglich die Diätetik am Herzen. Er kommt hier auf die Speisen zurück, zeigt die Verderblichkeit gewisser Nahrungsmittel, bespricht die Lebensordnung des Gesunden, empfiehlt das Räuchern gegen die Ansteckungsstoffe in der Luft und giebt Mittel schädliche Ausdünstungen unschädlich zu machen. Anderweitig belehrt er über die verschiedene Eintheilung der Fieber, über die Ursachen der Krisen bei hitzigen Krankheiten, über die Beschaffenheit des Gehirns, über Purgirmittel, Gegengifte, die Elephantiasis, den Biss toller Hunde, die Verschleimung, den Magenschmerz, die Gicht und Verhärtung der Milz.

Unter den psychologischen Fragen — um nur einige zu erwähnen — behandelt er zunächst die allgemeine, was die Seele ihrer Substanz nach sei, sucht zu beweisen, dass sie früher vorhanden sei als sie in die Sinnenwelt eintrete, und hebt unter ihren Thätigkeiten den Traum und die Räthsel der Liebe hervor.

Ueberblicken wir jetzt das ungeheure Gebiet menschlichen Wissens, das Kindi in den Kreis seiner schriftstellerischen Thätigkeit hineinzog, so müssen wir gestehen, dass im Allgemeinen sich kaum eine Spur findet, die in Hinblick auf den Zustand der Wissenschaft seines Zeitalters ihn uns als Muhammedaner verriethe, wie wir uns einen solchen und selbst den gelehrtesten unter ihnen vorzustellen gewohnt sind. Sein gewaltiger Geist weist ihm einen Ehrenplatz in jeder gebildeten Nation an, und gerade daraus erklärt sich die Erscheinung, dass die Nachrichten über denselben bei seinen Landsleuten so spärlich fliessen. Wie möchte der orthodoxe Muslim ihn in die Reihe der Männer stellen, die in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen für Verberrlichung ihrer in strengster Lehrbestimmung sich bewegenden Religion ihm allein berechtigt erscheinen, an dem Himmel einheimischer Gelehrsamkeit zu glänzen? Alles Andere gilt ihm ja eben nur soviel als es dieser jedwede Wissenschaft beherrschende Dogmatismus zulässt und sich für seine Zwecke eignet, daher es z. B. für einen Astronomen genügt, die kanonischen Gebetstuden und die Lage von Mekka bestimmen zu können. — Dazu kommt, dass mit und alsbald nach Kindi's Zeitalter die ernsten Studien

29) S. Ausführlicheres darüber nebst einem Beispiel bei Sprengel in dem Versuch einer pragmat. Geschichte der Arzneikunde Th. 2. S. 308.

der exacten Wissenschaften mehr und mehr in Verfall geriethen und sich ausnahmsweise nur da noch Geltung verschafften, wo es Fürsten gab, die ihren Werth zu schätzen wussten und sie weiter auszubilden suchten.

Wenn schon das Erwähnte hinreicht Kindi sattem zu verdächtigen³⁰⁾, so dürfen wir einen zweiten ebenso wichtigen Grund nicht ausser Acht lassen, den nemlich, dass sein Wissen den Neid und die Verfolgungssucht aller derer erregte, die sich auf gleichem Gebiet geltend zu machen suchten. Alle die Erzählungen, die die Schriftsteller fast ausschliesslich und als Hauptmomente ihrer biographischen Skizze des Mannes überliefern, haben entweder die Ausbrüche dieses Neides zum Gegenstande, oder enthalten wenigstens Proben der gröbsten Parteilichkeit, die — zum Ruhme der Nation sei es gesagt — auch immer wieder ihre Gegner fanden und den Verfolgten siegreich aus dem Kampfe hervorgehen liessen.

Schon früher deutete ich die Berichte an, die aus Abū Ma'šār, einem der Hauptfeinde Kindi's, seinen Vertheidiger und Schüler machten. Der Fihrist sagt nur, dass Abū Ma'šār Gāfar Bin Muḥammad al-Balchi anfänglich zu den Traditionskundigen gehörte. Derselbe begab sich in seinem Glaubenseifer aus einer Ursache, die d'Herbelot erzählt, neben der aber noch andere Motive sich voraussetzen lassen, aus seiner Vaterstadt nach Bagdad, wo er in seinem Hasse gegen Kindi soweit ging, dass er das gemeine Volk gegen ihn erbitterte und allerhand Schimpf um seiner philosophischen Studien willen auf ihn häufte. Kindi suchte in der Wissenschaft allein seine Waffen; er stellte heimlich Jemand an, der dem Abū Ma'šār das Studium der Arithmetik und Geometrie als ein treffliches empfahl. Abū Ma'šār ging darauf ein, hatte aber noch keine vollkommene Kenntnisa dieser beiden Wissenschaften erlangt, als er sich auch schon der Sterndeuterei zuwandte. Die Beschäftigung mit derselben drängte alsbald seine böse Gesinnung gegen Kindi in den Hintergrund, da ihn seine Speculation darüber in die Sphäre der Wissenschaften einführte, die Kindi so meisterhaft vertrat.

Ebenso glänzend bestand Kindi die Angriffe, die nach der Erzählung des Abū Gāfar Aḥmad Bin Jānuf Bin Ibrāhīm in seinem Buche *Ḥuṣn al-'uḳbā* nach dem Zeugnisse des Arithmetikers Abū Kāmil Sūgā Bin Aslam die Gebrüder Aḥmad und Muḥammad, die Söhne des Mūsā Bin Šākir unter der Regierung und gewissermassen vor den Augen des Mutawakkil gegen ihn richteten, und die Ibn Abi Uṣeib'a mittheilt und de Sacy³¹⁾

30) Vgl. Not. Miscell. zur Porta Mosis op. et studio Pocockii p. 236: Sic enim apud Epitomatores Yafei legimus *Al Farabius Al Gendi et Ibn Sina mutahomun fi dinihim* *De religione suspecti sunt*, ut gravius ab aliis dicta laceam.

31) Abdollat. p. 487.

kurz andeutet. Diese beiden, übrigens in den mathematischen Wissenschaften, vorzüglich in der Mechanik nicht unbewanderten Männer hatten mit Hilfe des Juden Sind Bin 'Alī und allerhand niedriger Ränke es dahin gebracht, dass der Chalif ihn schlagen liess ³²⁾ und den beiden Brüdern erlaubte, sich der sämmtlichen Bücher in seinem Hause zu bemächtigen, die sie zu einer beson-

dern Bibliothek (خزانة), die des Kindī (الكندية) genannt, vereinigten. Allein das Graben des Canals (نهر), der Gāfarische ³³⁾ genannt, brachte die beiden Brüder in Ugnade. Sie wurden genöthigt ihm seine Bücher zurückzugeben und entgingen ihrem weitem Schicksale nur durch die zwei Monate nachher erfolgte Ermordung des Chalifen.

Noch andere Gegner griffen ihn von Seiten seiner Methode an. So kann Abu'lkāsim Šā'id Bin Ahmad Bin Šā'id der Richter von Cordova in seiner Schrift „Die Classen der Nationen“ ³⁴⁾ da, wo er auf die Werke Kindī's zu sprechen kommt, zwar nicht läugnen, dass seine logischen Schriften von aller Welt gern gekauft würden, allein, fügt er hinzu, der aus ihnen für die Wissenschaften zu gewinnende Nutzen sei gering, da sie von der analytischen Methode ³⁵⁾, welche allein den Weg zeige bei allen Untersuchungsgegenständen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, ganz abseben. Kindī halte einzig an der Synthese (تركيب) fest, von der nur ein beschränkter Theil wegen der Sätze, die jeder zu gewinnenden und unserm Wissen zuzuführenden Ueberzeugung (مقدمات عقيدة) voranzuschicken wären, Nutzen ziehe. Allein die voranzuschickenden Sätze jedes Untersuchungsgegenstandes würden nur durch die Analyse gefunden, und er wisse nicht, was Kindī von der Anwendung dieser Methode abgehalten habe, ob Unterschätzung ihres Werthes oder irgend eine Absicht sie den Menschen vorzuenthalten. In jedem Falle sei es eine Beeinträchtigung (نقص); ausserdem zeigten sich in den vielen Schriften Kindī's über eine grosse Anzahl Wissenschaften seine verderblichen individuellen Ansichten und seine von der Wahrheit entfernten Doctrinen, wozu Andere den Mangel an schlagenden Beweisen fügten, an deren Statt er Redner und Dichter sprechen lasse. Specieell wies man auf seine Schrift über die Einheitslehre hin, in der er nach der Methode der Logiker seine Untersuchung führe, ganz so wie in seinem

32) Im Wiener Exemplar ضربت, er liess ihn nicht vor sich (s. Amari's Bibl. ar. sic. vol. 9 n. 10) statt ضربت, wie de Sacy im Pariser gelesen zu haben scheint.

33) Mutawakkil, dem dieser Canal ungeheure Summen kostete, hiess Gāfar.

34) S. Haği Chalfa IV, nr. 7884.

35) صناعة التحليل. Vgl. Haği Ch. I, S. 86, und II, S. 205.

Werke zur Begründung des Prophetenthums. — Gegen die erste Anschauung des Richters von Cordova tritt nun Ibn Abi Ugeibfa auf mit der Behauptung, dass ihr ein hoher Grad von Parteilichkeit zu Grunde liege, indem sie ohne Ursache das Wissen Kindi's herabsetze und die Menschen von dem Studium seiner Schriften und dem daraus zu gewinnenden Nutzen abziehe.

Wie weit die Abneigung und der Haas sogar unter Privatpersonen gegen Kindi verbreitet war, schildert uns Ibn al-Kufi in einer andern mehrfach belehrenden Erzählung. Unerwartet wurde der Sohn eines sehr reichen Kaufmanns von Bagdad, der aus heiligem Eifer unsern Philosophen überall für einen Ungläubigen erklärte, von einer Apoplexie befallen, die ihm nicht nur die Glieder lähmte, sondern auch Sprache und Bewusstsein raubte. Als selbst die Kunst der grössten Aerzte versagte, konnte er allein von der Noth gezwungen und nur mit höchstem Widerstreben sich entschliessen, dem Rathe seiner Freunde nachzugeben, die ihm Kindi, der in seiner Nähe wohnte, als den einzigen Retter seines Kindes empfahlen. Durch Mittelspersonen an das Krankenbett gerufen und über den Zustand des Knaben belehrt, gab Kindi wirklich allein durch Musik, die in vorgeschriebener Abwechslung seine Schüler in dieser Kunst ununterbrochen in der Nähe des Leidenden aufführen mussten, demselben Bewegung, Bewusstsein und Sprache zurück und stellte ihn endlich völlig her.

Zur Beurtheilung der Stellung, die man Kindi im Orient anwies, dürfen wir schliesslich nicht unbemerkt lassen, dass Ibn Jakub an-Nadim, der Verfasser des Fihrist, ihn den Naturphilosophen

(Physikern *فلاسفة طبيعيين*) der Griechen wie Ariston, Theon u. s. w. und den Erklärern logischer Schriften einreihet, und zwar, wie er sagt, weil er ihm gern so zeitig als möglich seinen Platz in der Wissenschaft anweisen wolle. Doch ist schon an und für sich diese Zusammenstellung nicht eben eine Empfehlung für Kindi, da die Muhammedaner die Naturalisten als eine verwerfliche Secte darzustellen gewohnt sind ³⁶). In jedem Falle gab seine philosophische Richtung den Hauptanhalt zu dieser Gruppierung.

In diesen Erscheinungen zusammengekommen, die wie bemerkt hinlänglich das Schweigen einheimischer Quellen erklären, müssen wir auch den Grund davon suchen, dass wir bis jetzt nicht einmal das Todesjahr Kindi's wissen, was bei der Art und Weise orientalischer Biographen, die die Zeit der Geburt eines Mannes wenig kümmert, während sie die Bestimmung des Todesjahres als eine ihrer Hauptaufgaben betrachten, um so auffälliger ist. Abd Ma'sar nennt uns zwar die Ursache seines Todes: einen offenen Schaden ³⁷) am Knie, der ihm heftigen Nervenschmerz zu-

36) Vgl. Hagi Ch. I, S. 64. und III, S. 183.

37) *خلم*, rohes, wildes Fleisch, der Brand?

zog und, als dieser in Kopf und Gehirn drang, seinem Leben ein Ende machte, das Jahr aber, in welchem dieses geschah, erwähnt er nicht ³⁸). Dagegen trägt man sich mit einem angeblichen Testamente von ihm, voller Denksprüche und guter Lehren, unter ihnen speciell an seinen Sohn Abu'l-'abbās gerichtete, ganz ähnlich den Testamenten von Lokmān, Aristoteles und Andern. Mehrere dieser Sprüche sind der Art, dass einheimische Berichterstatler den Ausspruch des Ibn Abi Ja'kūb an-Nadīm, Kindi sei geizig gewesen, durch ihren Inhalt bestätigt finden.

Fassen wir die Andeutungen zusammen, die uns über die Lebenszeit Kindi's zu Gebote stehen, so ergibt sich zunächst aus der Erzählung seiner Verfolgung durch die Söhne des Mūsā, dass er die Ermordung des Chalifen Mutuwakkil im J. 247=861 überlebte. Ferner aber, da er Zeitgenosse des Kōstā Bin Lūkā war, dieser aber von 250 (864) an uns bekannt wird ³⁹), so ist sicher auch das Jahr 864 nicht der äusserste Termin seines Lebens, zumal Abū Ma'īar, der nicht als Jüngling mit ihm bekannt wurde, ebenfalls erst 272 (885—886) obwohl über 100 Jahr alt starb.

Eine andere aufgeworfene Frage betrifft die Meinung oder wir dürfen sagen die zuerst von d'Herbelot ausgehende Behauptung, dass Kindi seiner Geburt und Religion nach ein Jude gewesen sei — eine Annahme, die gewiss nur in irgend einer Verwechslung unsers Kindi mit einer andern denselben Namen führenden Persönlichkeit ihren Grund hat. Schon de Sacy widerlegte diese Ansicht, für die sich nirgends ein nur irgend gewichtiges Zeugniß findet, wohl aber überall für das Gegentheil. Ausser den von de Sacy angeführten Gründen möchten bei obiger Voraussetzung folgende Fragen schwer zu beantworten sein. Wie konnte ihn der muhammedanische Kaufmann des Unglaubens oder der Gottlosigkeit beschuldigen (تكفير), wenn er keinen Muhammedaner vor sich hatte? Welche Berechtigung hätte die Bezeichnung „der Philosoph der Araber“? Wie konnte ihn der Epitomator des Jāfi' mit Fārābī und Ibn Sīnā zusammenstellen? Wie sich aus seiner Genealogie ein Beweis führen lassen? Zwar wissen wir, dass jüdische Stämme aus Arabien nach Kufa versetzt wurden, wo auch ein grosser Theil des Stammes Kinda sich niederliess, so dass selbst ein Quartier der Stadt den Namen Kinda erhielt; aber nirgends wird erwähnt, dass die Banū Kinda jüdischer Abkunft waren. Auch würde der Vater unsers Kindi sicher nicht Gouverneur dieser Stadt geworden sein, wäre er jüdischen Glaubens gewesen, noch weniger aber sein Enkel den

38) Auch de Sacy (Abdollat. S. 487) klagt über das Stillschweigen anderer Quellen, denen wir Dahabī und Sujūfī beifügen.

39) S. Abolfarrag. Hist. Dynast. S. 274.

Namen Abu'l-'abbās erhalten haben. Es scheint somit kaum der Mühe werth, dieser Frage weiter nachzugehen, und wir sehen es De-Rossi und Wolf gern nach, wenn sie unter Anführung d'Herbélot's auch in dieser Hinsicht seine Meinung theilten.

Finden wir über Kindi's häusliche und Familien-Verhältnisse nichts weiter erwähnt, so nennt uns doch Ibn Abi Ja'kūb an-Nadīm einige seiner Schüler, die er aber zugleich seine Bücher-abschreiber (رواقون) sein lässt oder die er doch wenigstens mit ihnen zusammenstellt, unter ihnen namentlich Husnaweih, Niftaweih, Salamaweih und andere nach dieser Form genannte, denen Ibn al-Kuṭṭī einen Ruḥmaweih beifügt, Namen, die Kindi aus Liebhaberei oder aus irgend einem andern Grunde ihnen nach diesem allgemeinen Zuschnitt beilegte. Doch scheinen diese sämmtlich mehr in einem abhängigen Verhältnisse zu ihm oder in seinen Diensten gestanden zu haben, als selbständige Schüler gewesen zu sein. Unter diese zählt derselbe Schriftsteller ausser Abū Ma'sār als bedeutendsten den Abu'l-'abbās; Ahmad Bin Muhammad Bin Marwān as-Sarachi, gewöhnlich Ahmad Bin at-Tajjib genannt, den wir selbst wieder als ausgezeichneten Philosophen, Arzt und Schriftsteller und als Lehrer des Chalifen Mu'tadid kennen ⁴⁰⁾. Ibn Abi Ja'kūb an-Nadīm sagt zwar von ihm, sein Wissen sei grösser gewesen als sein Verstand, doch führt er von ihm eine grosse Reihe wichtiger Schriften auf und erzählt auch die Ursache seiner Ermordung.

Die Verketzerung Kindi's als eines ungläubigen Philosophen, die seinem Zeitalter folgende Periode schlafferer und beengterer Wissenschaftlichkeit, die das selbständige Forschen und die ernstesten das Nachdenken bedingenden Studien mied und die Abnahme von Gelehrten, die Kindi und seiner Darstellung folgen konnten — diese und ähnliche Ursachen, die dem Verlangen nach Abschriften seiner Werke entgegenstraten, lassen es leicht erklären, dass von seinen so vielen Schriften so wenig auf uns gekommen ist, ein Schicksal, das er übrigens mit vielen andern tüchtigen, fruchtbaren und echtmuhammedanischen Schriftstellern seiner und der ihm nächsten Zeit vor- und nachher theilt. Noch am meisten sind uns Exemplare seiner mathematischen, astronomischen und philosophischen Schriften, welche ihren Boden in den griechischen Originalen hatten, erhalten. Ausserdem dürfen wir den Einfluss nicht verkennen, den seine Lehren auf den fernern Gang und die Behandlung der einzelnen von ihm bearbeiteten Wissenschaften übte und die Benutzung seiner Schriften in den Werken späterer Schriftsteller ahnen lässt.

Den sichersten Massstab zu einer Beurtheilung aller dieser

40) Vgl. Wüstenfeld's Gesch. der Arab. Aerzte S. 33. nr. 80.

Verhältnisse bietet uns die Aufzählung der Schriften Kindi's, bei welcher wir ganz der Reihe und Anordnung folgen, wie sie uns Ibn Abi Ja'kub an-Nadim in seinem Fihrist überliefert hat, und so, dass wir die Uebersetzung ⁴¹⁾ vorausgehen und dieser das Original folgen lassen. Einige Zusätze werden ausdrücklich bezeichnet.

1. Die philosophischen Werke.

1. Das Buch der ersten Philosophie über das was nicht über die (Vorkenntnisse der) physischen Dinge und die Lehre von der Einheit (Gottes) hinausgeht ⁴²⁾.

2. Das Buch der tiefer eingehenden Philosophie, der logischen und verwickelten Lehrsätze und dessen was über die physischen Dinge (als gewöhnliche Erscheinungen) hinausgeht.

3. Abhandlung darüber, dass die Philosophie nur durch die Kenntniss der mathematischen Wissenschaften erworben werden kann. (Vgl. nr. 133).

4. Anregung zum Studium der Philosophie.

5. Abhandlung über die Menge der Schriften des Aristoteles und was beim Studium der Philosophie von denselben durchaus nicht entbehrt werden kann, ihre Reihenfolge bei diesem Studium und die von ihm (Aristoteles) bei Abfassung derselben verfolgten höchsten Zwecke (Ideen).

6. Abhandlung über den von Aristoteles bei Aufstellung der Kategorien zu Grunde gelegten Zweck und die ihnen zugewiesene Bestimmung.

7. Abhandlung über die Theile der menschlichen Erkenntniss.

8. Abhandlung über das Wesen der Wissenschaft und ihre Theile.

41) Die Richtigkeit der Uebersetzung des einen und andern Artikels lässt sprachliche und sachliche Bedenken übrig, zu deren Beseitigung jeder Beitrag auf das dankbarste von mir anerkannt werden wird. Die richtige Auffassung der Titel, die nur zu oft als rhetorische Kunststücke von Abschreibern falsch oder gar nicht verstanden und vielfach verstümmelt überliefert worden sind, überdiess den Inhalt des Werkes selbst häufig am wenigsten bestimmt andeuten oder der Einsicht in denselben durch Kürze, Zweideutigkeit und Anwendung technischer noch nicht hinlänglich oder gar nicht bekannter Ausdrücke zu geringen Anhalt bieten, gehört aus einmal zu den mancherlei fraglichen Dingen, deren Lösung nur mit dem weiteren Fortschritt der Wissenschaft, im vorliegenden Falle vielleicht nur durch nähere Andeutungen oder Auffindung der Schriften erfolgen kann. — Was Casiri I, S. 353 ff. aus Ibn al-Husfi mittheilt, bedarf vielfach der Vervollständigung und Läuterung.

42) Vgl. des Aristoteles Schrift *Πρώτη φιλοσοφία* *βιβλ. 13.*, später *Tà prò tò p̄wotò* genannt. — Die physischen Dinge selbst sind in dieser Schrift noch nicht das Object der Besprechung. Die erste Philosophie ist die theoretische, die Wissenschaft des Dinges als Ding, der erhabenste Theil der Metaphysik.

9. Die grössere Abhandlung über das von ihm (Kindi) aufgestellte wissenschaftliche Mass.

10. Die abgekürzte Abhandlung über das wissenschaftliche Mass.

11. Abhandlung darüber, dass alle Handlungen des Schöpfers gerecht und frei von jedem Eingriff einer Gewalt seien.

12. Abhandlung über das Wesen der unendlichen Dinge und welcher Art das Unendliche beizurechnen sei.

13. Abhandlung zur klaren Auseinandersetzung, dass der Weltkörper unmöglich endlos sein könne und dass die Unendlichkeit nur der schöpferischen Kraft zukomme.

14. Abhandlung über die einwirkenden und dieser Einwirkung ausgesetzten physischen ursprünglichen oder elementaren Dinge.

15. Abhandlung über die Bezeichnungen *) der allgemeinen intellectuellen Begriffe.

16. Abhandlung über Fragen, die an Kindi über den Nutzen der mathematischen Wissenschaften gerichtet wurden.

17. Abhandlung zu Erforschung des Ausspruchs dessen der behauptet, dass die physischen Dinge in einem Act durch die nothwendig bedingende Ursache der erschaffenden Kraft entstanden seien.

18. Abhandlung über die Anfänge der durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge.

19. Abhandlung über die gegenseitige Verbindung in den Künsten, wodurch sie sich einander unterstützen **).

20. Abhandlung über den Entwurf von Zuschriften an die Chalifen und die Vezire.

21. Abhandlung über die Eintheilung des Canon.

22. Abhandlung über das Wesen der Vernunft und die klare Entwicklung dessen was sie ist.

23. [Abhandlung über das eigentliche, erste und vollkommene Agens und über das unvollkommene nur bildlich gedachte ***).

24. Schreiben an den Chalifen Ma'mün über die Ursache und die Wirkung.

25. Auszug der Isagoge des Porphyrius].

II. Die logischen Schriften.

26. Abhandlung über die Einleitung zur Logik mit der Aufgabe den Gegenstand zu erschöpfen ****).

43) Bei Ibn al-Haſſi اعتبارات d. i. Beziehungen.

44) Vgl. جوامع المصناعات ταυτάς συνταγμένης.

45) Die in [] eingeschlossenen Schriften sind Zusätze des Ibn Abi Ugeib'a. — Dieselbe Abhandlung auch im Fihrist. S. nr. 172.

46) Dafür Ibn Abi Useib'a: Zahlreiche Lehrsätze über die Logik.

27. Zusammengezogene und kurzgefasste Abhandlung über die Einleitung zur Logik.
28. Abhandlung über die zehn Kategorien.
29. Abhandlung zur klaren Entwicklung des Ausspruchs des Ptolemaeus zu Anfange seines Almagest über das was Aristoteles in den Analytica sagt.
30. Abhandlung, wie man sich vor den Fallstricken der Sophisten zu bewahren hat ⁴⁷).
31. Kurze und zusammengedrückte Abhandlung über den logischen Beweis.
32. Abhandlung über die fünf Worte oder Kate-goreme (Prädicabillen) ⁴⁸).
33. Abhandlung über (des Aristoteles Schrift) *Φυσικὴ ἀκρόασις* (Physica auscultatio oder Doctrina naturalis).
34. Abhandlung über die Anwendung eines Werkzeuges (oder Hilfsmittels) zur Gewinnung der allgemeinen Begriffe (oder Grundsätze).

III. Die arithmetischen Schriften.

35. Fünf Bücher Einleitung in die Arithmetik.
36. Sendschreiben (an Ahmad Sohn des Chalifen Mu'tasim) über die Anwendung des indischen Rechnensystems. Vier Bücher.
37. Abhandlung zur klaren Auseinandersetzung über die harmonischen Zahlen, welche Plato in seiner Politik erwähnt.
38. Abhandlung über die Zusammensetzung der Zahlen.
39. Abhandlung über die Lehre von der Einheit in Ansehung der Zahl.
40. Abhandlung über die Kunst die verborgene und versteckte Zahl zu ermitteln.
41. Abhandlung über die Weissagungen (aus dem Gesange oder Flug der Vögel u. s. w.) und das Fälschtehen, insoweit die Zahl dabei theilhaftig ist ⁴⁹).
42. Abhandlung über die Linien und das Multipliciren mit der Zahl der Gerstenkörner.
43. Abhandlung über die relative Quantität.

47) Dieselbe Schrift nr. 169.

48) d. i. 1. *περὶ γένους* 2. *περὶ εἶδους* 3. *περὶ διαγορᾶς* 4. *περὶ ἰδίου* 5. *περὶ συμβεβηέντος*. Vgl. des Porphyrius *Εἰσγωγή* (*εἰς τὰς Ἀριστοτελεῖς κατηγορίας*) *περὶ τῶν πέντε γενῶν* (de quinque vocibus u. in categoriis Aristotelis introductio) d. i. Die Porphyrianische Prädicabillen oder die fünf Namen, die jeder der zehn Kategorien beigelegt werden.

49) Vergl. *Uāgi* Ch. IV, S. 346.

44. Abhandlung über die äussern Erscheinungen ¹⁰⁾ der Proportionen und Zeiten.

45. Abhandlung über die Kunststücke mit Zahlen und die Anweisung Andern das Geheime dieser Kunststücke nicht sichtbar werden zu lassen.

IV. Schriften über die Kugel.

46. Abhandlung darüber dass die Welt und Alles was in ihr ist (die Weltkörper) von runder Gestalt sei.

47. Abhandlung zur klaren Entwicklung des Satzes dass alle uranfänglichen Substanzen und die entferntesten Körper nur kugelförmig gewesen sind.

48. Abhandlung darüber dass die Kugel die grösste der Körper-Figuren und der Kreis grösser als alle (ebenen) Figuren sei.

49. Abhandlung über die sphärischen Figuren.

50. Abhandlung über die Construction des Scheitelpunctes (Azimuth, Zenith) auf einer Kugel.

51. Abhandlung darüber dass die Fläche des Meerwassers kugelförmig sei.

52. Abhandlung über die Beschreibung der Kugel als Fläche (de planisphaerio).

53. Abhandlung über die Herstellung und Anwendung der Ringkugel mit sechs Ringen (sphaera armillaris).

V. Schriften über die Musik.

54. Grössere Abhandlung über die Composition.

55. Ueber die Vertheilung der musikalischen Töne (nach ihrer Stärke, Dauer u. s. w.), die die natürlichen Eigenschaften der im höhern Aufschwung befindlichen Individuen anzeigen, und über die Conformität (Harmonie) der Composition.

56. Abhandlung über die Einführung zur musikalischen Kunst d. i. über ihre Elemente.

57. Abhandlung über den Rhythmus oder musikalischen Tact.

58. Abhandlung über die Geschichte der Kunst der Composition.

59. Abhandlung über die dichterische Kunst (Poetik).

60. Abhandlung über die Geschichte der Kunst der Musik.

61. [Compendium der Musik über die Composition der musikalischen Töne und die Kunst des Lautenspiels, verfasst für Ahmad den Sohn des Mu'tasim].

50) Eig. Formen, Eigenschaften. Man könnte auch an خلف Verschiedenheiten, Widersprüche denken.

VI. Werke über die Astronomie.

62. Abhandlung darüber dass die Wandlungen des Mondes nicht genau berechnet, sondern nur annähernd bestimmt werden können.
63. Abhandlung über Fragen, die man an Kindi über die die Sterne betreffenden Dinge richtete.
64. Abhandlung zur Beantwortung physikalischer Fragen über Beschaffenheiten von Gestirnen (in Ansehung ihrer Kräfte u. s. w.).
65. Abhandlung über die Projection der Strahlen.
66. Abhandlung über die beiden Jahreszeiten (Sommer und Winter).
67. Abhandlung darüber welche Himmelszeichen und Sterne jeder Gegend eigenthümlich sind.
68. Abhandlung über die an Kindi gerichtete Frage über die Verschiedenheit, die in den Gestaltungen der Horoskope sich darstellt⁵¹⁾.
69. Abhandlung über das was von den Lebensaltern der Menschen in der frühern Zeit erzählt wird und die Verschiedenheit derselben in der Gegenwart.
70. Abhandlung über die richtige Herstellung der Modelle der Horoskope und zur Auffindung des Herrn der Geburtsstunde, der nur auf einen kleinen Theil der Lebenszeit (عِلاج), und des Herrn, der auf die ganze Lebensdauer (in Folge der Constellation bei der Geburt) seine Herrschaft ausübt (كدخد).⁵²⁾
71. Abhandlung zur Verdeutlichung der Ursache des Umlaufes (révolution, Rücklaufes?) der Gestirne.
72. Abhandlung über die deutliche Darstellung der Verschiedenheit, welche an den einzelnen Himmelskörpern sichtbar ist (nach Ibn Abi Ueibfa: über den deutlichen Beweis, dass die Verschiedenheit, welche an den einzelnen Himmelskörpern sichtbar ist, nicht die Ursache ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ist).
73. Abhandlung über die wahrnehmbare schnellere Bewegung der Gestirne, wenn sie sich am Horizonte befinden, und ihre langsamere Bewegung, so oft sie in die Höhe steigen.
74. Abhandlung über die Strahlenrechnungen.
75. Abhandlung über den Unterschied zwischen dem Laufe und der Wirkung der Strahlen.
76. Abhandlung über die Ursachen der Stellungen der Gestirne.

51) Eig. der Dinge, denen die Verschiedenheit in den Gestaltungen der Horoskope zustößt.

52) Schriften dieser Art giebt es mehrere bei den Arabern z. B. von Hasan Bin Sahl, Abū Ma'šar, der كتاب الكدخد, und كتاب الهيلاج, und كتاب القواطع على الهيلاج herausgab, und Andern. Veranlassung dazu gaben die *Apotelesmatica* des Dorotheus Sidonius, die ins Arabische übersetzt wurden. S. Fabric. Bibl. IV, S. 152., Salmasius de annis climactericis S. 384 ff. und Wenrich, de auctor. Graec. version. S. 293.

77. Abhandlung (über die Ursachen der Kräfte) ⁵³⁾ in Bezug auf die einzelnen Himmelskörper, genannt Glück und Unglück ⁵⁴⁾.

78. Abhandlung über die Ursachen der den einzelnen Himmelskörpern beigelegten Kräfte, die den Regen anzeigen.

79. Abhandlung über die Ursachen der Lufterscheinungen.

80. Abhandlung über die Ursache, warum es an einigen Orten fast gar nicht regnet.

81. [Sendschreiben an seinen Schüler . . . ⁵⁵⁾] über die Geheimnisse der Gestirne und die Belehrung über die Anfänge (Prinzipien) ihrer Wirkungen.

82. Abhandlung über die wahrnehmbare Ursache des Hofes an der Sonne, dem Monde, den Gestirnen und den glänzenden Lichtern d. i. Sonne und Mond ⁵⁶⁾.

83. Abhandlung über die Berechnung desselben in Bezug auf seinen Tod ⁵⁷⁾, ohne die in der Natur begründete Anzahl der Jahre, nemlich hundert und zwanzig, zu vollenden.

84. Vortrag über die Kohlen ⁵⁸⁾.

85. Abhandlung über die Gestirne].

VII. Schriften über die Geometrie.

86. Abhandlung über die Aufgaben (höchsten Ideen), die Euclides bei Abfassung seines Werkes zu erreichen suchte.

87. Abhandlung über die Verbesserung des Werkes des Euclides.

88. Abhandlung über die Parallaxen (d. i. über die Elemente der Optik des Euclides).

89. Abhandlung über das was die Alten von einem jeden einzelnen der fünf (geometrischen) Körper den ursprünglichen Substanzen beileigten ⁵⁹⁾.

90. Abhandlung über das nähere Verständniss des Ausspruchs

53) Hier fehlen im Text wahrscheinlich die Worte في علل القوى.

54) Vgl. Pocock. Spec. ed. White S. 134 ff.

55) Unstreitig ein verstümmelter Eigenname eines seiner Schüler (تلميذه) und zwar ديبس, den der Führer محمد بن يزيد nennt.

56) Eine Tautologie, wenn es eine solche ist, für die ich keine Erklärung habe. — Vielfach leiden die aus dem Wiener Manuscript entlehnten Artikel des Ibn Abi Ugeib'a an Incorrectheiten.

57) Auch hier ist der Text durchaus incorrect und die Uebersetzung problematisch.

58) Statt الجمرات würde ich lieber الجمهرة lesen d. i. eine Sammlung der Aussprüche der Menschen über die Horoskope. Ein Werk unter diesem Titel gab auch Abū Ma'sar heraus. Wenigstens würde ein solches hier mehr am Platze sein.

59) Vgl. Catal. codd. mss. orr. Bibl. Bodl. S. 259. Col. 2.

des Archimedes über die Bestimmung der den Kreis in zwei gleiche Hälften theilenden geraden Linie (Diameter) von seiner Peripherie aus.

91. Abhandlung über die Beschreibung der Figur der Mediallinien ⁶⁰⁾.

92. Abhandlung über das nähere Verständniss der Sehne des Kreises.

93. Abhandlung über das nähere Verständniss der Sehne der Neun (des Neunecks?).

94. Abhandlung über die Dimension einer Halle.

95. Abhandlung über die Eintheilung des Dreiecks und Vierecks und deren Beschreibung.

96. Abhandlung über die Art und Weise, wie ein Kreis zu beschreiben ist gleich der Fläche eines gegebenen Cylinders.

97. Abhandlung über den Auf- und Niedergang der Gestirne. Geometrisch.

98. Abhandlung über die Theilung des Kreises in drei Theile.

99. Abhandlung über die Verbesserung des vierzehnten und funfzehnten Buches des Euclides.

100. Abhandlung über die geometrischen Beweise der vorkommenden sphärischen Berechnungen.

101. Abhandlung zur Berichtigung der Lehre des Hypsicles über die Aufgänge (Ascensionen) der Bilder des Thierkreises.

102. Abhandlung über die Parallaxen des Spiegels.

103. Abhandlung über die geometrische Construction des Astrolabium.

104. Abhandlung über die geometrische Auffindung der Mittaglinie und des Punctes am Horizonte wo Mekka liegt.

105. Abhandlung über die Construction der Sonnenuhr ⁶¹⁾ vermittelst der Geometrie.

106. Abhandlung darüber dass die Construction der Sonnenuhr auf einer Platte, die auf der dem Horizont parallelen Ebene senkrecht steht, jeder andern Sonnenuhr vorzuziehen ist (Nic. p. 106).

107. Abhandlung über die geometrische Auffindung der Stunden (d. i. der Sonnenuhr) auf einer Halbkugel.

108. Abhandlung über die aus dem Vogelfluge zu gewinnenden Anzeichen über zukünftige Dinge.

109. [Lehrsätze über die Kürze und Länge der Tage und anderer Zeittheile.

110. Abhandlung über die Proportionen der Zeit d. h. über

60) Vgl. Arab. Uebers. des Euclides S. 231 fg.

61) رخامة, رخام eig. Marmor, und weil man marmoreen Platten gern zu Sonnenuhren benutzte, die Sonnenuhr selbst, für welche nr. 106. الساعات eig. die Stunden gesetzt ist, weil sie aus dem Verzeichnen der Stunden besteht.

die nach den Jahreszeiten veränderlichen Verhältnisse der Zeiteintheilung.

111. Vortrag über die Zahl.

112. Vortrag über die Brennspiegel).

VIII. Schriften über den Himmelskreis.

113. Abhandlung über die Unmöglichkeit die Dimension des äussersten Himmelskreises, der die übrigen Himmelskreise lenkt und in Ordnung hält ⁶²⁾, aufzufinden (ihn geometrisch zu messen).

114. Abhandlung darüber dass die natürliche Beschaffenheit des Himmelskreises von den natürlichen Beschaffenheiten der vier Elemente verschieden und dass er ein fünfter Grundstoff ⁶³⁾ sei.

115. Abhandlung über die Phänomene des Himmels.

116. Abhandlung über die entfernteste Welt.

117. Abhandlung darüber dass der entfernteste Körper seinen Schöpfer anbetet.

118. Widerlegung der Manichäer in Betreff der zehn Lehrsätze über die Bildungstoffe des Himmels.

119. Abhandlung über die Gestalten (der Himmel).

120. Abhandlung darüber dass der Weltkörper unmöglich endlos sein kann.

121. Abhandlung über die Anblicke des Himmels (von verschiedenen Standpuncten aus).

122. Abhandlung darüber dass der entfernteste Körper unmöglich gekrümmt sei.

123. Abhandlung über des Ptolemaeus künstliche Construction des Himmels (d. h. über seinen Almagest).

124. Abhandlung über die Grenze des Weltkörpers.

125. Abhandlung über die Beschaffenheit des Himmelskreises und der mit ihm nothwendig verbundenen in der Richtung des Himmelsgewölbes wahrnehmbaren blauen Farbe ⁶⁴⁾.

126. Abhandlung über die Beschaffenheit des Körpers, der in seinem Innern die Farben enthält, die von den vier Elementen kommen.

127. Abhandlung über den Lauf und die Bewegung des festen Körpers (des Himmels) und die Beschaffenheit der Arten des Lichtes und der Finsterniss.

128. Abhandlung über die gegebenen Grössen.

129. [Abhandlung über die Zusammensetzung (und gegenseitige Beziehung) der Himmelskreise.

62) Statt المدبر vielleicht المدبر zu lesen. In jedem Falle ist das primum mobile, die erste bewegende Kraft gemeint.

63) arab. طبيعة.

64) S. Uri S. 190. DCCCLXXVII. 13°.

130. Abhandlung über die in (aus? من statt في) der Höhe herabfallenden Körper und die raschere Bewegung des einen vor dem andern.

131. Abhandlung über die Operation mit dem das Allgemeine (ġāmī'a) genannten astronomischen Instrumente.

132. Abhandlung über die Art und Weise der hin und herirrenden Planeten **).

133. Abhandlung darüber dass zum Studium der Philosophie kein Weg führe ausser vermittelt der mathematischen Wissenschaften **).

IX. Schriften über die Medicin.

134. [Buch über die geistige Medicin **)].

135. Abhandlung über die Heilkunde des Hippokrates.

136. Abhandlung über die verderblichen Nahrungs- und Heilmittel.

137. Abhandlung über die die Luft von ansteckenden Krankheitsstoffen reinigenden Räuchermittel.

138. Abhandlung über die die schädlichen Gerüche vertreibenden Heilmittel.

139. Abhandlung über die Art und Weise der Herstellung der Purgirmittel und das Entziehen der Säfte.

140. Abhandlung über die Ursache der Ergiessung des Blutes.

141. Abhandlung über die Gegengifte.

142. Abhandlung über die Lebensordnung des Gesunden.

143. Abhandlung über die Ursache der Crisen der hitzigen Krankheiten.

144. Abhandlung über die wesentliche Beschaffenheit des Hauptgliedes vom Menschen und die deutliche Entwicklung der bessern Theile desselben **).

145. Abhandlung über die Beschaffenheit des Gehirns.

146. Abhandlung über die Ursache der Elephantiasis und ihre Heilmittel.

147. Abhandlung über den Biss des tollen Hundes.

148. Abhandlung über die vom Schleime herrührenden Zufälle und die Ursache des plötzlichen Todes.

65) Ueberall ist hier das Ptolemäische System als zu Grunde gelegt zu denken. In ihm ist des Schwankenden sehr viel über den Lauf der Planeten.

66) S. dieselbe Abhandlung nr. 3.

67) Zusatz aus Ibn at-Kaṣīl.

68) Eine mehrfach verderbte Stelle. Da später unter den psychologischen Schriften (nr. 185) das Hauptglied oder der Haupttheil des Menschen abermals erwähnt wird, so scheint النفس zu lesen zu sein, was auch A. B. C. D. haben. Ausserdem könnte man an نبتن denken.

149. Abhandlung über den Magenschmerz und die Gliederkrankheit (Gicht).

150. Sendschreiben an einen Mann über eine Krankheit, über die er bei ihm geklagt hatte.

151. Abhandlung über die verschiedenen Eintheilungen der Fieber.

152. Abhandlung über die Heilung der von den galligen Zufällen verhärteten Milz.

153. Abhandlung über die Körper der Thiere im Zustande der Verderbniss.

154. Abhandlung über die Grösse des Nutzens der Arzneikunde.

155. Abhandlung über das Verändern der Speisen.

156. Abhandlung über die künstliche Bereitung von Speisen ohne ihre Grundstoffe (hier näher zu besprechen) ⁶⁹⁾.

157. Abhandlung über die Dispensatorien.

X. Schriften über die Sterndeutkunst.

158. Abhandlung über die Vorkenntnisse vermittelt der einzelnen Himmelskörper auf die Lehrsätze einen Schluss zu ziehen (d. h. diese kennen zu lernen und zu beweisen).

159. Abhandlung über die Einleitung in die Astrologie, nach den Lehrsätzen geordnet.

160. Die erste, zweite und dritte Abhandlung zur Astrologie vermittelt verschiedener Eintheilungen.

161. Abhandlung über die Prophezeiungen aus den Constellationen der beiden Unglückssterne (Saturn und Mars) in dem Himmelszeichen (des Krebses).

162. Abhandlung über den Umfang des Nutzens der Tagewählerei.

163. Abhandlung über den Umfang des Nutzens der Sterndeutkunst und wie der Mann beschaffen sein muss, den man mit Recht einen Astrologen nennt.

164. Kurzgefasste Abhandlung über die positiven Bestimmungen der Horoskope.

165. Abhandlung über den Wechsel der Jahre der Horoskope (d. i. der Stufenjahre des Menachenalters).

166. Abhandlung über die Kunst vermittelt der Sonnen- und Mondfinsternisse die Weltbegebenheiten ⁷⁰⁾ vorherzuwissen.

69) Dasselbe Werk nr. 243.

70) Andere: **حوادث الجو** die Veränderungen der Luft und des Himmels vorherzubestimmen.

XI. Die polemischen Schriften.

167. Abhandlung zur Widerlegung der Manichäer ⁷¹⁾.

168. Abhandlung zur Widerlegung der Dualisten oder Anhänger von zwei Principien.

169. Abhandlung wie man sich vor den Fallstricken der Sophisten zu verwahren hat ⁷²⁾.

170. Abhandlung zur Vernichtung der Lehrsätze der Häretiker (Mulhida).

171. Abhandlung über die Bestätigung der Gottgesandten als solche.

172. Abhandlung über das wirkliche, erste und vollkommene Agens (Gott) und über das zweite nur bildlich gedachte Agens ⁷³⁾.

173. Abhandlung über das Vermögen des Menschen freiwillig zu handeln und die Zeit des Eintritts desselben.

174. Abhandlung zur Widerlegung derjenigen die da meinen, dass die Körper in ihrer Existenz in der Luft Stützpunkte hätten.

175. Abhandlung über die Nichtigkeit der Lehre derer die da meinen, dass zwischen der durch die natürliche Beschaffenheit begründeten und der zufälligen Bewegung Ruhe eintrete.

176. Abhandlung darüber dass es ein eitler Glaube sei, dass der Körper in dem Augenblicke, wo er aus dem Nichts ins Dasein tritt, weder ruhig noch bewegt sei.

177. Abhandlung über die Lehre von der Einheit Gottes mit Erklärungen (von Koranstellen).

178. Abhandlung über die Nichtigkeit der Lehre derer die da glauben, dass es etwas Untheilbares gebe.

179. Abhandlung über die Substanzen der Körper.

180. Abhandlung über die Anfänge des Körpers ⁷⁴⁾.

181. Abhandlung über die verschiedenen Ansichten der Religionsparteien in Bezug auf die Lehre von der Einheit Gottes und dass sie — die Bekenner einer Religion — in Bezug auf die Lehre von der Einheit Gottes an sich übereinstimmen, während jeder Einzelne in seiner Meinung von der des Andern abweicht.

182. Abhandlung über die Lobpreisung.

183. Abhandlung über den Beweis.

XII. Schriften über die Seele.

184. Abhandlung darüber dass die Seele eine einfache, unvergängliche, auf die Körper einwirkende Substanz sei.

71) Vgl. nr. 118.

72) Dasselbe Werk nr. 30.

73) Dasselbe Schrift nr. 23.

74) Andere: über die zuerst entstandenen Körper.

185. Abhandlung über das Wesen des Menschen und den Haupttheil desselben ⁷⁵).

186. Abhandlung über das wovon die Seele Bewusstsein hat und dass sie in der Welt des Verstandes vorhanden sei, bevor sie in die Sinnenwelt eintrete.

187. Abhandlung über die Beschaffenheit der Uebereinstimmung der Philosophen in Bezug auf die Räthsel der Liebe.

188. Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und über das was die Seele geheimnissvoll anzeigt.

XIII. Die politischen Schriften.

189. Die grössere Abhandlung über die Regierungskunst.

190. Abhandlung über die Beseitigung der Schwierigkeiten auf dem Wege zur Tugend.

191. Abhandlung über die Entfernung der Traurigkeit.

192. Abhandlung über die Verwaltung des Staates.

193. Abhandlung über die Ethik.

194. Abhandlung über die Aufmunterung zur Tugend.

195. Abhandlung über die Kunde von der Tugendhaftigkeit des Socrates.

196. Abhandlung über die Aussprüche des Socrates.

197. Abhandlung über ein zwischen Socrates und Archigenes (Aeschines!) gepflogenes Zwiegespräch ⁷⁶).

198. Abhandlung über die den Tod des Socrates begleitenden Umstände.

199. Abhandlung über den Vorfall zwischen Socrates und den Harraniern ⁷⁷).

200. Abhandlung über das Wesen des Vorstandes.

XIV. Schriften über die Luft- und Himmelserscheinungen (Meteorologie).

201. Abhandlung zur deutlichere Entwicklung der Ursache, die zunächst das Entstehen und Vergehen in den dem Untergange ausgesetzten vorhandenen Dingen bewirkt.

202. Abhandlung über die Ursache, um deretwillen behauptet

⁷⁵) Vgl. nr. 144.

⁷⁶) Archigenes steht im Text; es scheint aber des Socrates Schüler Aeschines gemeint zu sein.

⁷⁷) Unstreitig sind hier die hartnäckigen Ankläger und Gegner des Socrates gemeint. Ist حرائين wirklich نسبة von حران (und nicht von حران), so würde diese Bezeichnung ein schlagender Beweis sein für die allgemeine Bedeutung Heiden, die man dem Worte Harranier beilegte.

tet wird, dass das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde Grundstoffe für alle dem Untergange ausgesetzten vorhandenen Dinge sind, und dass diese und andere Dinge sich eines in das andere verändern.

203. Abhandlung über die Verschiedenartigkeit der Zeiten, in denen die Kräfte der vier ersten Beschaffenheiten (der Grundstoffe) sich kund thun.

204. Abhandlung über die (nach den verschiedenen Jahreszeiten verschiedenen) Proportionen der Zeit.

205. Abhandlung über die Ursache der Verschiedenheit der specifischen Eigenthümlichkeiten des Jahres (ob nass, trocken u. s. w.).

206. Abhandlung über das Wesen der Zeit (im Allgemeinen), des (längern oder kürzern) Zeitraums und des ewigen Kreislaufes der Zeit (oder der bestimmten, der unbestimmten und der unendlichen Zeit).

207. Abhandlung über die Ursache, um deretwillen die obere Luftschicht kalt ist, während was der Erde nahe ist warm ist.

208. Abhandlung über die Lufterscheinungen.

209. Abhandlung über das glänzende Meteor, welches in der Luft erscheint und Sternschnuppe — *kaukab* — genannt wird.

210. Abhandlung über den Cometen.

211. Abhandlung über den Stern, welcher mehrere Tage so erscheint, dass er beobachtet werden kann, bis er verschwindet.

212. Abhandlung über die Ursache der Kälte, welche man *Alteweiber-Kälte* (d. i. *Nachkälte*) nennt.

213. Abhandlung über die Ursache des Entstehens des Nebels und die mit ihm zusammenhängenden Erscheinungen, die ihm während seiner verschiedenen Dauer zustoßen.

214. Abhandlung über das im J. 222 der Fl. (837 Chr.) beobachtete grosse Phänomen.

XV. Schriften, die über die Entfernungen handeln.

215. [Schriften über das Instrument, mit Hilfe dessen die Entfernungen und die Körper aufgefunden werden ⁷⁸⁾].

216. Abhandlung über die Entfernungen der Klimata von einander.

217. Abhandlung über die bewohnten Gegenden.

218. Abhandlung über das bewohnte Viertel der Erde.

219. Abhandlung über das, was wir von den Entfernungen der Körper von einander wissen.

78) Zusatz des Ibn al-Hayth.

220. Abhandlung über Auffindung der Entfernung des Centrum des Mondes von der Erde.

221. Abhandlung über Erfindung und Construction eines Instrumentes, wodurch die Entfernungen der Körper von einander aufgefunden werden.

222. Abhandlung über die Construction eines Instrumentes, durch welches die Entfernung der unsern Augen sichtbaren Körper erkannt wird.

223. Abhandlung über die Kenntniss der Entfernungen der Gipfel der Berge (Höhenmessung).

224. [Sendschreiben an Ahmad Bin Muhammad al-Churāsānī über die metaphysischen Dinge und die Aufklärung über die äussersten Punkte des Weltkörpers].

XVI. Schriften über die Vorbegriffe.

225. Abhandlung über die Geheimnisse der Vorbegriffe der Erkenntniss.

226. Abhandlung über die Vorbegriffe der Dinge, die zur Erkenntniss der (zukünftigen) Ereignisse führen.

227. Abhandlung über die Vorkenntnisse zur Kunde (der zukünftigen Dinge).

228. Abhandlung über die Vorkenntnisse der Vorhersagungen (d. i. der Dinge, die man vorhersagt).

229. Abhandlung über die Vorbegriffe der Kenntniss mit Hilfe der himmlischen Einzelkörper Schlüsse (auf zukünftige Dinge) zu ziehen.

XVII. Schriften, die sich mit den Arten der Dinge beschäftigen.

230. Abhandlung über die verschiedenen Arten der kostbaren Edelsteine und ähnlicher Dinge.

231. Abhandlung über die verschiedenen Arten Steine [die Edelsteine, ihre Fundorte, die guten und schlechten Edelsteine und die Preise derselben].

232. Abhandlung über das Glärozen des Glases.

233. Abhandlung über das was färbt (rohe Farbestoffe, z. B. Pflanzen und Mineralien), so dass es eine Farbe (einen färbenden Grundstoff) liefert.

234. Abhandlung über die verschiedenen Arten der Schwerter (Klingen) und des Eisens [der guten Klingen und der Orte, von denen sie den Namen führen].

235. Sendschreiben [an Ahmad den Sohn des Chalifen Mu'tasimillāb] über das was auf die Klingen und das Eisen zu

streichen ist, damit sie keine Scharten bekommen und nicht stumpf werden.

236. Abhandlung über den zahmen Vogel (d. i. die Brieftaube).

237. Abhandlung über die Zählung der Tauben.

238. Abhandlung über das Ausbrüten der Eier.

239. Abhandlung über die verschiedenen Arten der Bienen und ihre edlen Eigenschaften.

240. Abhandlung über die Construction des klagenden (eig. bellenden) Kruges ⁷⁹).

241. Abhandlung über das Gewürz und dessen verschiedene Arten.

242. Abhandlung über die Destillation der Gewürze.

243. Abhandlung über die künstliche Bereitung von Speisen, ohne deren Grundstoffe (hier zu besprechen) ⁸⁰).

244. Abhandlung über die Namenlogogriphen.

245. Warnung, die auf die Trugkünste der Alchymisten aufmerksam macht.

246. Abhandlung über die beiden mit den Sinnen wahrnehmbaren Erscheinungen im Wasser (Fluth und Ebbe).

247. Abhandlung über Fluth und Ebbe ⁸¹).

248. Abhandlung über die Grundregeln der Gaukelkünste.

249. Die grosse Abhandlung über das (theilweise) Untergetauchtsein der Körper beim Schwimmen ⁸²).

250. Abhandlung über die untersinkenden Körper.

251. Abhandlung über die Construction der Brennspiegel.

252. Abhandlung über die von dem Spiegel erzeugte Gluth (Brennpunct des Spiegels?).

253. Abhandlung über die Stimme. Drei Theile, ein erster, zweiter und dritter.

254. Abhandlung über die kleinern Reptilien mit quecksilberartigen (?) Abbildungen.

255. Abhandlung über die Art des Entstehens der Dünste im Innern der Erde, die viele Erschütterungen und Furcht erzeugen.

256. Abhandlung zur Beantwortung von vierzehn physikalischen Fragen, die einer von Kindi's Freunden ihm vorgelegt hatte.

257. Abhandlung zur Beantwortung von drei an ihn gerichteten Fragen.

79) Unstreitig ist hiermit ein pneumatisches Gefäss gemeint.

80) S. dasselbe Werk nr. 156.

81) S. Uri S. 190. DCCCLXXVII. 12^o. 8 Bl. fol.

82) Eig. tauchende d. h. untersinkende und wieder in die Höhe kommende Körper. In die Hydrostatik gehörend.

258. Abhandlung über die Geschichte des schweigsamen falschen Philosophen.

259. Abhandlung über die Ursache des Donnerens, des Blitzens, des Schnees, der Kälte, der Donnerschläge und des Regens.

260. Abhandlung über die Nichtigkeit der Anmassung derer, die sich des Besitzes der Kunst Gold und Silber zu machen rühmen, und über ihre Betrügereien.

261. [Abhandlung über die Pferde und die Thierarzneikunde] *³).

262. Abhandlung über die Rechtschaffenheit.

263. Abhandlung zur Erläuterung davon, dass die Verschiedenheit, welche an den himmlischen Einzelkörpern bemerkbar ist, nicht die Ursache der ursprünglichen Beschaffenheiten ist, wie diese die Ursache jener Verschiedenheit an den Dingen sind, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind.

264. [Abhandlung über die Kunst die Flecken von den Kleidern und andern Dingen zu entfernen.

265. Sendschreiben an Johannes den Sohn des Mäsūyah über die Seele und ihre Thätigkeiten] *⁴).

83) Zusatz von zwei Handschriften des Ibn al-Huṣṣi.

84) Zum deutlicheren Verständniss der Stelle S. 4. „und wohnte der Verhandlung der beiden Schiedsrichter bei“ verweise ich auf Ann. muslim. I, S. 320 ff., wo die Veranlassung, der Verlauf und das Ergebniss dieser Verhandlung erzählt ist und die beiden Schiedsrichter genannt werden, und auf Nawawi S. 161. — Ebenso erscheint zu den Worten مقدمات عقيدة S. 16. und deren dort gegebener zu enger Fassung die Bemerkung nicht überflüssig, dass der Sinn des Satzes allgemeiner zu nehmen ist: Nur der könne die synthetische Methode mit Nutzen anwenden, der es mit Glaubenssätzen d. h. Sätzen empirisch-dogmatischer Natur, zu thun habe; die Sätze jedwedes erst durch die Speculation und Forschung zu construirenden Wissenschaftsobjectes hingegen seien nur durch die Analyse auffindbar.

اسماء كتبه الفلسفية ١)

- ١ كتاب الفلسفة الاول فيما دون الطبيعيات والتوحيد
 - ٢ كتاب الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتاضة ٢) وما فوق ٣) الطبيعيات
 - ٣ كتاب رسالته في انه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضات ٤)
 - ٤ كتاب الخلق على تعلم الفلسفة
 - ٥ كتاب ترتيب كتب ارسطاطاليس ٥)
 - ٦ كتاب في قصد ارسطاطاليس في المقولات ٦) ايها قصدا والموضوعة لها
 - ٧ كتاب اقسام العلم الانسي ٧)
 - ٨ كتاب مائية ٨) العلم واقسامه
 - ٩ كتاب رسالته الكبرى في مقياسه العلمي
 - ١٠ كتاب رسالته بايجاز ٩) في مقياسه ١٠) العلمي
 - ١١ كتاب في ان افعال الباري جدر اسمه كلها عدل لا جور فيها
 - ١٢ كتاب في مائية الشيء الذي لا نهاية له وبأى نوع يقال الذي ١١)
- لا نهاية له

A. bezeichnet das MS. des *قارحة الحكماء* in der Wiener Hofbibliothek A. F. (d. i. Alter Fonds) nr. 195 (105), B. das des gemischten Fonds Mxt. nr. 49., C. den Text Casiri's I, S. 357—360., D. das Leydner Manuscript, H. das Wiener MS. des *فهرست* N. F. (Neuer Fonds) nr. 412., L. das Leydner MS., V. das Wiener Mxt. nr. 187., U. das Wiener MS. des *Ibn Abi Useib'a*. Die Abschrift des Artikels aus diesem MS. verdanke ich der Gefälligkeit des Herrn Dr. *Behrmaner*.

- ١) A. M. C. D. الفلسفيات. — ٢) V. المعتاضة. — ٣) U. V. واثق. — ٤) U. الرياض، V. الرياضيات. — ٥) Statt dieses Titels hat U. vollständiger: رسالة في كمية كتب ارسطوطاليس وما يحتاج اليه في تحصيل علم. — ٦) V. الفلسفة مما لا غنى في ذلك عنه منها وترتيبها واغراضه فيها. — ٧) H. الانسي، L. الانسي، V. الايسى. Auch انسي scheint zweifelhaft. — ٨) So immer im *Fihrist* statt des spätern مائية، um die Ableitung der Nische von ماء zu unterscheiden. — ٩) L. V. الكبرى. — ١٠) H. المقياس. — ١١) L. V. للذي.

١٣ كتاب رسالته في الابانة انه لا يمكن ان يكون جوم العالم بلا نهاية
وان ذلك انما هو في القوة

١٤ كتاب في الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات الاولى (12)

١٥ كتاب في عبارات (13) المجموع الفكرية

١٦ كتاب في مسائل سئل عنها في منفعة الرياضات

١٧ كتاب في بحث قول (14) المدعى ان الاشياء الطبيعية تفعل (15) فعلا
واحدا بايجاب للخلقة

١٨ كتاب في اوائل الاشياء المحسوسة (16)

١٩ رسالته في الرفق (17) في الصناعات

٢٠ رسالته في رسم رفاع الى الخلفاء والوزراء

٢١ رسالته في قسمة القانون

٢٢ رسالته في ماقية العقل والابانة عنه

٢٣ رسالة في الفاعل للحق الاول التام والفاعل الناقص الذي هو في
المجاز

٢٤ رسالة الى المأمون في العلة والمعلول

٢٥ اختصار كتاب ايساغوجي لفرغوريوس

كتبه المنطقية (18)

٢٦ كتاب رسالته في المدخل المنطقي (19) باستيفاء القول فيه (20)

٢٧ كتاب رسالته في المدخل المنطقي باختصار وايجاز (21)

٢٨ كتاب رسالته في المقولات العشر (22)

12) U. V. الاول. — 13) A. B. C. اعتبارات. — 14) fehlt in A. B. L. V. — 15) B. تعقل, H. V. بفعل. — 16) ar. 18. nur in H. — 17) H. الفرق. — 18) A. B. C. D. المنطقيات. — 19) Statt — كتاب
منطقي U.: مسائل كثيرة في المنطق. — 20) A. B. C. D. المستوفى statt
المنطقي باختصار statt المختصر. — 21) A. B. C. D. باستيفاء القول فيه
ايجاز. — 22) L. V. العشرة, auch richtig, je nachdem مقول oder مقولة
als Singular angenommen wird.

- ٣١ كتاب رسالته في الابانة عن قول بطليموس في اول كتابه (23) ايجسطى
عن قول (24) ارسطاطاليس في انالوطيقا
٣٢ كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائية (25)
٣٣ كتاب رسالته باهجاز واختصار في البرهان المنطقى
٣٤ كتاب رسالته في الاصوات الخمسة (26)
٣٥ كتاب رسالته في سمع الكيان
٣٦ كتاب رسالته في عمل آلة مخرجة للجوامع (27)

كتبه الحسابيات

- ٣٥ كتاب رسالته في المدخل الى الارثماطيقى خمس مقالات
٣٦ كتاب رسالته في استعمال (28) للحساب الهندى اربع مقالات
٣٧ كتاب رسالته في الابانة عن الاعداد التى ذكرها افلاطون في كتابه
السياسة
٣٨ كتاب رسالته في تأليف الاعداد
٣٩ كتاب رسالته في التوحيد من جهة العدد
٤٠ كتاب رسالته في استخراج الخفى والصغير
٤١ كتاب رسالته في الرجز والفأل من جهة العدد
٤٢ كتاب رسالته في الخطوط والضرب بعدد الشعير (29)
٤٣ كتاب رسالته في الكمية المضافة
٤٤ كتاب رسالته في الخلق النسبية والزمانية (30)

und L. hat في كتاب رسالته في اختيار الكتب : 23) Hier schiebt H. ein : — 24) A. D. statt قول حاكيا عن . — 25) H. statt الامماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات U. — 26) U. — 27) A. B. C. H. الجوامع . — 28) U. الى . — 29) H. V. statt احمد بن المعتصم في كيفية استعمال . — 30) A. B. C. H. statt في الخلق النسبية والزمانية .

٤٥ كتاب رسالته في الحيل (31) العددية وعلم اضمارها (32)

كتبه الكريات

٤٦ كتاب رسالته في ان العالم وكلما فيه كرى الشكل

٤٧ كتاب رسالته في الابانة عن (33) انه ليس شىء من العناصر الاولى

والجزم الاقصى غير كرى

٤٨ كتاب رسالته في ان الكرة اعظم الاشكال الجرمية والدائرة اعظم

من جميع الاشكال (34)

٤٩ كتاب رسالته في الكريات

٥٠ كتاب رسالته في عمل السميت على كرة

٥١ كتاب رسالته في ان سطح ماء البحر كرى

٥٢ كتاب رسالته في تسطيح الكرة

٥٣ كتاب رسالته في عمل الحلق الست واستعمالها

كتبه الموسيقىات

٥٤ كتاب رسالته الكبرى في التأليف

٥٥ كتاب رسالته في ترتيب النغم الدالة على طبائع الاشخاص العالية

ونشابه التأليف

٥٦ كتاب رسالته في المدخل الى صناعة الموسيقى

٥٧ كتاب رسالته في الابقاع

٥٨ كتاب رسالته في خبر صناعة التأليف

٥٩ كتاب رسالته في صناعة (34a) الشعر (34b)

31) U. الجمل. — 32) H. figt die incorrecten Worte bei: كتاب الدوارد — 33) L. V. على. — 34) H. الاشكال
الاشكال — 34a) Die Worte صناعة التأليف — 34b) H. الشعر. — 34b) H. L. V. الشعر.

٩. كتاب رسالته في الاخبار عن صناعة الموسيقى
١٠ [مختصر الموسيقى في تأليف النغم وصناعة العود ألفه لاجمدين
المعتمد]

كتبه النجوميات

- ١١ كتاب رسالته في أن رؤدة الهلال لا تضبط بالحقيقة (35) وإنما القول
فيها بالتقريب
١٢ كتاب رسالته في مسائل سئل عنها من احوال الكواكب
١٣ كتاب رسالته في جواب مسائل (36) طبيعيات في كفيات نجومية
١٤ كتاب رسالته في مطرح الشعاع
١٥ كتاب رسالته في الفصلين
١٦ كتاب رسالته فيما ينسب اليه كل بلد من البلدان الى برج من
البروج وكوكب من الكواكب
١٧ كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف (37) في
صور الموايد
١٨ كتاب رسالته فيما حكى من اعمار الناس في الزمن القديم وخالقها
في هذا الزمن
١٩ كتاب رسالته في تصحيح عمل نمودارات الموايد والهيلج
والكتنخوداه
٢٠ كتاب رسالته في ابصار علّة رجوع الكواكب
٢١ كتاب رسالته في الابانة عن الاختلاف الذي في الاشخاص العالية (38)
٢٢ كتاب رسالته في سرعة ما يروى من حركة الكواكب اذا كانت في
الافق وابطائها كلما علت

35) A. B. C. D. بالتعقيق. — 36) مسائل fehlt in L., V. U. — 37) U. من الاختلاف. — 38) Ibn Abi Ugeib'a fügt hinzu: ليست علّة. — الكيفيات الاول.

٧٤ كِتَاب رسالته في الشعاعات

٧٥ كِتَاب رسالته في فصل ما بين السير (39) وعمل الشعاع

٧٦ كِتَاب رسالته في علل (40) الاوضاع الناجومية

٧٧ كِتَاب رسالته . . . المنسوبة الى الاشخاص العالية المسماة سعادة ونحاسة

٧٨ كِتَاب رسالته في علل القوى المنسوبة الى الاشخاص العالية الدالة على المطر

٧٩ كِتَاب رسالته في علل احداث الجو

٨٠ كِتَاب رسالته في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر

٨١ [رسالة الى ذرنب تليذ في اسرار النجوم وتعليم مبادئ الاعمال

٨٢ رسالة في العلة التي ترى من الهالات للشمس والقمر والكواكب والاضواء النيرة اعلى النمرين

٨٣ رسالة في اعتداده في موته دون كماله لسنى الطبيعة التي في مائة وعشرون سنة

٨٤ كلام في الجمرات

٨٥ رسالة في النجوم

كتبه الهندسيات

٨٦ كِتَاب رسالته في اغراض (41) كتاب (42) اقليدس

٨٧ كِتَاب رسالته في اصلاح كتاب اقليدس

٨٨ كِتَاب رسالته في اختلاف المناظر

٨٩ كِتَاب رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من الجسيمات الخمس الى العناصر

٩٠ كِتَاب رسالته في تقريب قول ارشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها

39) H. التسيير. L. البسير. — 40) fehlt in A. B. C. D. L. V., U. عمل. — 41) H. L. V. اغراض. — 42) U. كتب.

- ٩١ كتاب رسالته (43) في عمل شكل المتوسطين (44)
 ٩٢ كتاب رسالته في تقريب وتر الدائرة
 ٩٣ كتاب رسالته في تقريب وتر النسع (45)
 ٩٤ كتاب رسالته في مساحة ايوان (46)
 ٩٥ كتاب رسالته في تقسيم المثلث والمربع وعملهما (47)
 ٩٦ كتاب رسالته في كيفية عمل دائرة مساوية (48) لسطح اسطوانة
 مفروضة
 ٩٧ كتاب رسالته في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة
 ٩٨ كتاب رسالته في قسمة الدائرة ثلثة اقسام
 ٩٩ كتاب رسالته في اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من
 كتاب اقليدس
 ١٠٠ كتاب رسالته في البراهين المساحية لما يعرض من الحسابات (49)
 الفلكية (50)
 ١٠١ كتاب رسالته في تصحيح قول اسقلانوس في المطالع
 ١٠٢ كتاب رسالته في اختلاف مناظر المرأة
 ١٠٣ كتاب رسالته في صناعة الاسطrolab بالهندسة
 ١٠٤ كتاب رسالته في استخراج خط نصف النهار وسمت العقلة
 بالهندسة
 ١٠٥ كتاب رسالته في عمل الرخامة بالهندسة
 ١٠٦ كتاب رسالته في عمل (51) الساعات على صفيحة تنصب على السطح
 الموازي للافق خير (52) من غيرها
 ١٠٧ رسالة في استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة

(43) Die Stelle رسالته fehlt in L. V. — (44) U. المتوسطين. — (45) A. B. C. النسع, D. اليسع. — (46) H. L. V. ايوانا, B. C. الابدييات. — (47) H. L. V. عملهما, A. B. C. D. كيف. — (48) H. متساوية. — (49) H. الحسابات, V. الحساب. — (50) L. U. الملكية. — (51) H. استخراج. — (52) L. خير, V. حمر.

١٠٠ كتاب رسالته في السموات

١٠١ [مسائل في مساحة الانهار وغيرها]

١٠٢ رسالة في النسب الرومانية

١٠٣ كلام في العدد

١٠٤ كلام في المرايا التي لا تحرق

كتبه الفلكيات

١٠٥ كتاب في امتناع وجود مساحة الفلك الاقصى المدبر للافلاك

١٠٦ كتاب رسالته في ان طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة وأنه طبيعة خامسة

١٠٧ كتاب رسالته في ظاهريات (53) الفلك

١٠٨ كتاب رسالته في العالم الاقصى

١٠٩ كتاب رسالته في سجون الجرم الاقصى لبارده

١١٠ كتاب رسالته في الرد على المنافية في العشر مسائل (54) في موضوعات الفلك

١١١ كتاب رسالته في الصور

١١٢ كتاب رسالته في انه لا يمكن ان يكون جرم العالم بلا (55) نهاية

١١٣ كتاب رسالته في المناظر الفلكية

١١٤ كتاب في امتناع الجرم الاقصى من الاستحالة

١١٥ كتاب رسالته في صناعة بطليموس الفلكية

١١٦ كتاب رسالته في تنافى جرم العالم

١١٧ كتاب رسالته في مائية الفلك واللون اللازم اللازوردى الخسوس من (56) جهة السماء

١١٨ كتاب رسالته في مائية الجرم المحامل بطباعه للالوان من العناصر الاربعة

٥٣) طاهرات L. V. — ٥٤) So in allen Handschriften. — ٥٥) H. لا, V. — ٥٦) H. في.

١٢٧ كتاب رسالته في البرهان على الجسم السائر (57) ومائية الاضواء والاضلام

١٢٨ كتاب رسالته في المعطيات (58)

١٢٩ [رسالة في تركيب الافلاك

١٣٠ رسالة في الاجرام الهابطة في العلو وسبق بعضها بعضا

١٣١ رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة

١٣٢ رسالة في كيفية رجوع الكواكب الماخيرة

١٣٣ رسالة في انه لا سبيل الى التفلسف الا بعلم الرياضات

كتبه الطيبات

١٣٤ [كتاب الطب الروحاني]

١٣٥ كتاب رسالته في الطب البقراطي

١٣٦ كتاب رسالته في الغذاء والدواء المهلك

١٣٧ كتاب رسالته في الابخرة المصلحة للجو (59) من الارباء

١٣٨ كتاب رسالته في الادوية المشقية (60) عن الروائح المؤذية (61)

١٣٩ كتاب رسالته في كيفية اسهال الادوية وانجذاب (62) الاخلاط

١٤٠ كتاب رسالته في علّة نفث الدم

١٤١ كتاب رسالته في اشقية (63) السموم

١٤٢ كتاب رسالته في تدبير الاحتقاء

١٤٣ كتاب في علّة بحار من الامراض الحادة (64)

١٤٤ كتاب رسالته في نفس (65) العضو الرئيس من الانسان والابانة

عن الالباب (66)

57) V. الساكن، dasselbe als Randglosse in H., U. السائر. — 58) U. المعطيات، V. المغلطيات. — 59) Von hier an bis nr. 220. in U. eine grosse Lücke. — 60) H. المسقية، L. المشقية، V. المشبعة. — 61) H. L. المؤذية. — 62) H. وانجذاب. — 63) H. اسقية، L. V. اسقية. — 64) H. V. الحارة. — 65) H. V. حبس، L. حبس. — 66) H. الانسان، L. الالباب، V. الالباب.

- ١٤٥ كتاب رسالته في كيفية الدماغ
 ١٤٦ كتاب رسالته في علّة الجذام واشفيته (67)
 ١٤٧ كتاب رسالته في عصّة الكلب الكلب
 ١٤٨ كتاب رسالته في الاعراض الحادثة (68) من البلغم وعلّة موت الفجأة
 ١٤٩ كتاب رسالته في وجع المعدة والنقرس
 ١٥٠ كتاب رسالته الى رجل في علّة شكاهها اليه
 ١٥١ كتاب رسالته في اقسام الحميات
 ١٥٢ كتاب رسالته في علاج الطحال المجاسي (69) من الاعراض السوداوية
 ١٥٣ كتاب رسالته في اجساد الحيوان اذا فسدت
 ١٥٤ كتاب رسالته في قدر منفعة صناعة الطب
 ١٥٥ كتاب رسالته في تغيير (70) الاطعمة
 ١٥٦ كتاب رسالته في صناعة اطعمة (71) من غير عناصرها
 ١٥٧ كتاب في القرابين (72)

كتبه الاحكاميات

- ١٥٨ كتاب رسالته في تقديم (73) المعرفة بالاستدلال بالاشخاص العالية
 على المسائل
 ١٥٩ كتاب رسالته في مدخل الاحكام على المسائل
 ١٦٠ كتاب رسالته الاولى (74) والثانية والثالثة الى صناعة الاحكام بتقاسيم
 ١٦١ كتاب رسالته في دلائل النحسين (75) في برج (76)
 ١٦٢ كتاب رسالته في قدر منفعة الاختيارات

١٦٢ كتاب رسالته في قدر منفعة الاختيارات
 67) H. واسقيته L. واسقيته V. — 68) H. الحادثة L. — 69) H. V. المجاسي. — 70) V. تدبير C. — 71) H. ألهمه. — 72) Diese Numer nur in A. B. C. D., in L. und V. gar nichts, in H. الاطعمة (Lücke) — 73) A. تقديم, B. C. D. H. تقدمة. — 74) V. الاولى. — 75) H. L. V. برج السرطان. — 76) A. B. C. D. برج السرطان.

١٩٣ كتاب رسالته في قدر منفعة صناعة الاحكام ومن الرجل المسمى
منحجما بالاسحقاقى (77)

١٩٤ كتاب رسالته المختصرة في حدود المواليد

١٩٥ كتاب رسالته في تحويل سنن المواليد (78)

١٩٦ كتاب رسالته في الاستدلال بالكسوفات على الحوادث (79)

كتبه المجدليات

١٩٧ كتاب رسالته في الرد على المنانية

١٩٨ كتاب رسالته في الرد على الثنوية

١٩٩ كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائية (80)

١٧٠ كتاب رسالته في نقض (81) مسائل الملحدين

١٧١ كتاب رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام

١٧٢ كتاب رسالته في الفاعل المحق الاول التام والفاعل الثاني بالهجاز

١٧٣ كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها

١٧٤ كتاب رسالته في الرد على من زعم ان للجرام في هويتها في الجو

توقعات (82)

١٧٥ كتاب رسالته في بطلان قول من زعم ان بين الحركة الطبيعية

والعرضية سكن

١٧٦ كتاب رسالته في ان الجسم في اول ابداعه لا ساكن ولا متحرك طبق

باطل

١٧٧ كتاب رسالته في التوحيد (83) بتفسيرات (84)

١٧٨ كتاب رسالته في بطلان قول من زعم ان جرما لا يتحرك

77) بالاسحقاقى. — 78) A. B. C. D. العالم. — 79) A. B. C. D.

82) —. — 81) D. H. نقض. — 80) H. السوفسطائيين. — حوادث الجو

كتاب في الاجرام والرد على من توقعات. B. für den ganzen Titel: H. L. — 83) A. C. التوحيدات. — 84) H. بالتفسيرات. — تكلم في امرها

- ١٧١ كتاب رسالته في جواهر الاجسام
 ١٨٠ كتاب رسالته في أوائل الجسم (85)
 ١٨١ كتاب رسالته في افتراق الليل في التوحيد وانهم مجموعون على
 التوحيد وكل قد خالف (86) صاحبه
 ١٨٢ كتاب رسالته في التماجييد (87)
 ١٨٣ كتاب رسالته في البرهان

كتبه النفسيات

- ١٨٤ كتاب رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر (88) مؤثر في
 الاجسام
 ١٨٥ كتاب رسالته في مائبة الانسان والعضو الرئيس منه
 ١٨٩ كتاب رسالته في ما للنفس ذكره وفي في عالم العقل قبل كونها في
 عالم الحس
 ١٨٧ كتاب رسالته في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية
 ١٨٨ كتاب رسالته في علّة النوم والرويا وما يرمو (89) به النفس

كتبه السياسيات

- ١٨٩ كتاب رسالته الكبرى في الرياسة (90)
 ١٩٠ كتاب رسالته في تسهيل سبل الفضائل
 ١٩١ كتاب رسالته في دفع الاحزان
 ١٩٢ كتاب رسالته في سياسة العامة
 ١٩٣ كتاب رسالته في الاخلاق
 ١٩٤ كتاب رسالته في التفتيمه على الفضائل

٨٥) C. D. الاجسام. — ٨٦) H. خالفه. — ٨٧) H. التماجييد. L. المتماجييد. V. المتماجييد. Auch التماجييد ist sicher verdorben. — ٨٨) A. D. دائر. H. وأثر. — ٨٩) E. تومر. V. يومر. — ٩٠) V. السياسة.

- ١٩٥ كتاب رسالته في خبر فضيلة سقراط
 ١٩٦ كتاب رسالته في الفاظ سقراط
 ١٩٧ كتاب رسالته في محاوره ⁹¹ جرت بين سقراط وارشيحاناس ⁹²
 ١٩٨ كتاب رسالته في خبر موت سقراط
 ١٩٩ كتاب رسالته في ما جرى بين سقراط والخرانيين
 ٢٠٠ كتاب رسالته في خبر العقل ⁹³

كتبه الاحداثيات

- ٢٠١ كتاب رسالته في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في الكائنات الفاسدات
 ٢٠٢ كتاب رسالته في العلة التي لها قيل ان النار والهواء والماء والارض عناصر لجميع الكائنة الفاسدة ⁹⁴ وفي غيرها يستحيل بعضها الى بعض
 ٢٠٣ كتاب رسالته في اختلاف الازمنة التي يظهر فيها قوى الكيفيات الاربع الاولى
 ٢٠٤ كتاب رسالته في النسب الرومانية
 ٢٠٥ كتاب رسالته في علة اختلاف انواع ⁹⁵ السنة
 ٢٠٦ كتاب رسالته في مائة الرومان والحين ⁹⁶ والدهر
 ٢٠٧ كتاب رسالته في العلة التي لها يرد ⁹⁷ اعلى الجو ويسخن ما قرب من الارض
 ٢٠٨ كتاب رسالته في احداث الجو

⁹¹) So alle Handschriften des Fihrist, die des تاريخ الحكماء dagegen sämtlich المحاوره جرت التي vor hinzugedacht wird, in der Regel zu setzen wäre. — ⁹²) H. وارشيحاناس, A. B. C. D. L. وارسوايس, V. وارسواس. — ⁹³) V. حيز العقد. — ⁹⁴) A. B. C. D. الكائنات الفاسدات. — ⁹⁵) الفاسدات fehlt in L. V. — ⁹⁶) H. والخبر, L. V. والحمر. — ⁹⁷) H. يبردا, L. بردا, A. يبرد الجو الاعلى, C. تبردا.

- ٢٠٩ كتاب رسالته في الاثر الذي (98) يظهر في المجوهرات كوكبا
 ٢١٠ كتاب رسالته في كوكب الدواب
 ٢١١ كتاب رسالته في الكوكب الذي يظهر في (99) رصده انما حتى
 اضمحل
 ٢١٢ كتاب رسالته في علّة البرد المسمى برد العجوز
 ٢١٣ كتاب رسالته في علّة كون الضباب والاسباب المحدثّة له في اوقاته (100)
 ٢١٤ كتاب رسالته فيما رصد من الاثر العظيم في سنة اثنتين وعشرين
 ومائتين للهجرة

كتبه الابعاديّات

- ٢١٥ [كتاب الآلة التي تستخرج بها الابعاد والاحجام]
 ٢١٦ كتاب رسالته في ابعاد مسافات الاقاليم
 ٢١٧ كتاب رسالته في المساكن
 ٢١٨ كتاب رسالته الكبرى في الربع المسكون
 ٢١٩ كتاب رسالته في اخبار ابعاد الاحجام
 ٢٢٠ كتاب رسالته في استخراج بعد مركز القمر من الارض (101)
 ٢٢١ كتاب رسالته في استخراج آلة عملها يستخرج بها ابعاد الاجرام
 ٢٢٢ كتاب رسالته في عمل آلة يعرف بها بعد المعاينات
 ٢٢٣ كتاب رسالته في معرفة ابعاد قلل (102) الجبال
 ٢٢٤ [رسالة الى احمد بن محمد الخراساني فيما بعد الطبيعة وايضا
 تنافي جرم العالم]

كتبه التقديميات

- ٢٢٥ كتاب رسالته في اسرار مقدمة المعرفة

98) Die Worte. — 99) ظهر ورصده L. — 100) Die Worte fehlen in L. V. — 101) Hier hört die Lücke in U. auf. — 102) فلك.

- ١٣٦ كتاب رسالته في مقدمة المعرفة بالاحداث (103)
 ١٣٧ كتاب رسالته في مقدمة الخير
 ١٣٨ كتاب رسالته في مقدمة الاخبار
 ١٣٩ كتاب رسالته في مقدمة المعرفة في الاستدلال (104) بالاشخاص
 السماوية

كتبه الانواعيات

- ١٣٠ كتاب رسالته في انواع الجواهر الثمينة وغيرها (105)
 ١٣١ كتاب رسالته في انواع (106) الحجارة [والجواهر ومعادنهما وجيدها
 وورثتها واقاماتها]
 ١٣٢ كتاب رسالته في تلويح الوجاج
 ١٣٣ كتاب رسالته فيما يصيغ (107) فيعطى لونا
 ١٣٤ كتاب رسالته في انواع السيوف والحديد [وجيدها ومواضع
 اتنسائها]
 ١٣٥ كتاب رسالته [الى احمد بن المعتصم بالله] فيما يطرح على الحديد
 والسيوف حتى لا (108) تتنلم ولا تكذل
 ١٣٦ كتاب رسالته في الطائر الانسي (109)
 ١٣٧ كتاب رسالته في تمريخ (110) الحمام
 ١٣٨ كتاب رسالته في الطرح على البيض
 ١٣٩ كتاب رسالته في انواع النحل وكوائمه
 ١٤٠ كتاب رسالته في عمل القمقم النباح (111)
 ١٤١ كتاب رسالته في العطر وانواعه (112)
 ١٤٢ كتاب رسالته في كيمياء العطر

103) U. V. والاحداث. — 104) A. B. C. D. بالاستدلال. — 105) U.
 الاشياء. — 106) U. نعت. — 107) L. V. يصنع. — 108) H. statt
 حتى لا. — 109) V. الايسي. — 110) B. C. تمريخ, D. H. —
 111) A. B. C. U. الصياح, H. النباح. — 112) U. واوانه.

- ٢٢٣ كتاب رسالته في صنعة اطعمة من غير عناصرها (113)
 ٢٢٤ كتاب رسالته في الاسماء المعماة
 ٢٢٥ كتاب رسالته في التنبيه على خدع الكيمائيين
 ٢٢٦ كتاب رسالته في الاثرين الحسوسين في الماء
 ٢٢٧ كتاب رسالته في الهدى والمجرى
 ٢٢٨ كتاب رسالته في اركان الخيل (114)
 ٢٢٩ كتاب رسالته الكبيرة (115) في الاجرام الغائصة في الماء
 ٢٣٠ كتاب رسالته في الاجرام الهابطة
 ٢٣١ كتاب رسالته في عمل المرايا المحرقة
 ٢٣٢ كتاب رسالته في سعار المرأة
 ٢٣٣ كتاب رسالته في اللفظ وفي ثلاثة اجزاء اول وثاني وثالث
 ٢٣٤ كتاب رسالته في الحشرات مصور عطاردي
 ٢٣٥ كتاب رسالته في عمل (116) حدوث الرياح في باطن الارض المحدث
 كثير (117) الزلازل والخوف
 ٢٣٦ كتاب رسالته في جواب اربع عشرة مسئلة طبيعيات سألها عنها
 بعض اخوانه
 ٢٣٧ كتاب رسالته في جواب ثلث مسائل سئل عنها
 ٢٣٨ كتاب رسالته في قصة المتفلسف بالسكوت
 ٢٣٩ كتاب رسالته في علل الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر
 ٢٤٠ كتاب رسالته في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة
 وخدمهم
 ٢٤١ كتاب في الخيل والبيطرة
 ٢٤٢ كتاب رسالته في الوفاء (118)

113) A. B. C. D. وعناصرها. — 114) U. اركاب الخيل. — 115) V.
 118) — كثرة. B. C. V. كثرت. A. D. — 116) H. علم. — الكبرى.
 Dieser Titel nur in H. Er ist auch hier fremd.

١١٣ كتاب رسالته في الابهنة أن (119) الاختلاف الذى فى الاشخاص
 العالیه ليس علّة (120) کیفیات الاولى كما فى علّة (121) ذلك فى
 التى تحت الكون والفساد
 ١١٤ [رسالة فى قلع الآثار من الثياب وغيرها
 ١١٥ رسالة الى يوحنا بن ماسويه فى النفس وافعالها]

So der Fihrist und ihm nach die andern uns bis jetzt bekannten Quellen, denen vielleicht noch diese oder jene Schrift Kindi's entgangen sein konnte, deren Auffindung wir der Zukunft überlassen müssen. — Zweifelhaft bleibt es, ob ein Bericht über die religiösen Gebräuche (الديان) bei den Indiern, den der Verfasser des Fihrist in den zweiten Abschnitt des neunten Buches aufgenommen hat, von Kindi selbst herrührt oder von irgend einem andern Schriftsteller. Ibn Abi Ja'kūb an-Nadīm sagt daselbst nur, er habe seinen Bericht aus einem Buche entlehnt, in dem die Religionsparteien (ملل) und die religiösen Gebräuche der Indier beschrieben würden, und das mitgetheilte Capitel aus einem Exemplare copirt, das an einem Freitage 3. Muharram 249 (26. Febr. 863) geschrieben (d. h. in Abschrift vollendet worden) sei. Er wisse nicht, wem die Autorschaft dieses Berichtes zukomme, das Buch sei, wie ihn dessen Anblick überzeuge, von der Hand des Ja'kūb Bin Ishāq al-Kindi Buchstabe für Buchstabe geschrieben, und es laute der wörtliche Bericht seines Verfassers, wie nun folgt — 1).

Da bereits Ibn Abi Ja'kūb an-Nadīm zu keiner Gewissheit über den Verfasser gelangte, so bleibt auch uns derselbe Zweifel übrig, wenn wir nicht den ganz materiellen Grund gelten lassen wollen, dass Kindi, der, wie S. 19. bemerkt, eine Anzahl Abschreiber in seinem Dienst hatte, schwerlich sich Bücher persönlich copirte, woher die Annahme nicht ganz fern liegt, dass, da das Buch von Anfang bis Ende von seiner Hand geschrieben war, er auch der Verfasser desselben gewesen sein möge 2).

عليه. ١٢١) — عليه. ١٢٠) H. L. V. — في أن علّة ١١٩) A. E.

1) Auf dieselbe Stelle machte bereits Reinaud in seinem Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde S. 23. mit den Worten aufmerksam: Il (c'est-à-dire, l'auteur du Kitāb al-fihrist) a mis à contribution un écrit qui était de la main du célèbre philosophe Alkindi. — Reinaud kommt im Verlauf seines Mémoire wiederholt auf diesen Bericht zurück. Vgl. S. 288 ff. 290, 292, 293 ff.

2) Reinaud hält an der blossen Abschrift fest. Vgl. S. 289.

Was sich von seinen medicinischen Schriften in den europäischen Bibliotheken nach gedruckten Verzeichnissen findet, ist von Wüstenfeld in der Geschichte der Arabischen Aerzte erwähnt, mehrerlei Mathematisches und Astronomisches von Uri und Nicoll, Anderes ist von der Veröffentlichung der Pariser Cataloge zu erwarten. — Im Druck erschien wiederholt seine Schrift *De medicamentis compositis* ³⁾, und eine andere *De pluviis imbris et ventis; ac aeris mutatione* ⁴⁾. Ausserdem wurden durch Gerardus Cremonensis lateinisch übersetzt sein *Liber de somno et visione* ⁵⁾ und *De ratione*, nicht zu verwechseln mit der Schrift *De intellectu* ⁶⁾, und endlich verzeichnet *Libri* ⁷⁾ unter den persischen — wahrscheinlich eine Uebersetzung — für die Veröffentlichung durch die Druckerei der Medici in Rom vorbereiteten Werke Alchindi astronomica.

Unstreitig ist der Nachtheil, den die Wissenschaft durch den Verlust eines grossen Theils seiner Werke erfahren hat, grösser als der anerkannt bedeutende Gewinn, den die erhaltenen Schriften der Nachwelt sicherten. Gehen wir noch einmal die einzelnen Wissenschaftszweige im Geiste durch, wie viel begegnet uns nicht, worüber weitere Belehrung aus jener Zeit nach vielen Seiten hin höchst willkommen sein würde. Ich erinnere beispielsweise an die Abhandlung nr. 214. (S. 32. vgl. mit S. 10.) über den im J. 222 (837) erschienenen Cometen, für dessen Berechnung und nähere Kenntniss sich hier eine ganz neue und besondere Quelle aufthut. — Ueberdiess haben sich eigenthümliche Ansichten überall in seinen Schriften geltend gemacht. Einen Beleg auch dafür gewährt uns derselbe Fihrist, der im zweiten Abschnitt des siebenten Buches da wo er weitläufig von Euclides spricht, auch des Kindi Schrift über die Aufgabe, die Euclides bei Abfassung seines Werkes zu lösen suchte (s. nr. 86. S. 25.), folgende Stelle aushebt: „Al-Kindi erwähnt in genannter Abhandlung, dass dieses Buch (die Elemente des Euclides) ein Mann mit Namen Apollonius ⁸⁾ der Zimmermann (المنجار, bezeichnender:

3) Vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 22, und oben nr. 157.

4) Venedig 1507. Ex officina Petri Liechtenstein. Klein 4. 18 Seiten zu zwei Columnen und ein Titelblatt. Vgl. oben nr. 78. und 259.

5) S. Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouv. édit. par Charles Jourdain S. 123.

6) Wenigstens nach Jourdain a. a. O. S. 123 (8*) und 320 fg.

7) S. Hist. des sciences mathématiques en Italie I, S. 246.

8) Der Fihrist schreibt hier أبليينس, er kennt jedoch die Form أبولونيوس, die bei ihm mit بليينوس wechselt, sehr gut, ein neuer Beweis, dass die Entscheidungsgründe, ob die Form بليينس u. s. w. den Namen Plinius oder Apollonius bezeichne, noch von wo anders hergeholt werden müssen, als von der einer unkritischen Willkür unterworfenen oder

der Geometer) verfasst und dasselbe in funfzehn Paragraphe geordnet habe (ألف و خمسة عشر قولا). Nachdem nun lange Zeit seit seiner Abfassung verflossen war, so dass man dasselbe völlig ausser Acht gelassen hatte (فانهمل), fand sich einer der Herrscher von Alexandrien zum Studium der Geometrie hingezogen. Derselbe lebte zur Zeit des Euclides, dem er das Buch neu zu redigiren und zu erläutern befaht. Das that Euclides, und so wurde ihm die Autorschaft desselben beigelegt. Später fand Hypsicles, der Schüler des Euclides, zwei Bücher auf, das 14te und 15te, die er jenem Fürsten darbrachte. Sie wurden dem Werke beigelegt. Alles diess trug sich in Alexandrien zu".

Wir scheiden von unserm Philosophen, der eine Zierde jeder Akademie gewesen sein würde, mit der Bemerkung, dass er sich trösten möge, wenn die philosophischen Mystiker des Orients z. B. Ghazzālī, der Fārābī und Ibn Sīnā, oft freilich nur tadelnd, gern im Munde führt, ihn um seiner wissenschaftlichen Nüchternheit willen, die ihm auch die Beschäftigung mit den zu mystischen Grübeleien verführenden Neu-Platonikern nicht rauben konnte, nicht einmal zu nennen für werth halten, ein Schicksal, dem selbst die Brüder der Reinheit (أخوان الصفاء) nicht auf so rühmliche Weise entgangen sind.

verstümmelten Transcription dieser Namen bei den Arabern. — Vgl. Hāgi Ch. VII, S. 645. — S. ausserdem über Apollonius Cas. I, S. 384 ff. und Wenrich a. a. O. S. 198 ff., wozu ich bemerke, dass weder der Fihrist noch Ibn al-Kūfī mit irgend einem Worte die Lebenszeit des Apollonius näher berührt. Der Fihrist sagt gar nichts, bestätigt aber indirect die Angabe des Ibn al-Kūfī, der ihn älter sein lässt als Euclides. S. dagegen was Wenrich nach der Historia Dynastiarum, die vereinzelt dasteht, a. a. O. mittheilt. Auf Erörterung der chronologischen Frage in Betreff der Lebenszeit des Euclides und Apollonius kann ich hier nicht weiter eingehen.

Die

Gätha's des Zarathustra.

Erste Abtheilung.



Die fünf Gāthā's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Privatdocenten der orientalischen Sprachen an der Universität Bonn.

Erste Abtheilung.

Die erste Sammlung (Gāthā ahunavaiti) enthaltend.

Leipzig 1858

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. B a n d.

N^o 3.

Sr. Excellenz

dem Königlich-Preussischen Wirklichen Geheimenrathe

Freiherrn von Bunsen

als ein Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Erstreckt sich von Brüssel

V o r w o r t.

Zu den dunkelsten und schwierigsten Gegenständen der orientalischen Alterthumsforschung gehört unstreitig der Zendawesta, das angebliche Werk Zoroaster's. Die Schwierigkeiten liegen nicht bloss in der Sprache, zu der es bis jetzt weder Grammatik noch Lexikon giebt, sondern namentlich auch in dem fragmentarischen Zustande der einzelnen Stücke und ihren grossen Altersunterschieden. Man denke sich einzelne Psalmen, einige alte Lieder, wie das Deborahlied, einige Stücke der Propheten, einige Gesetze des Pentateuch, sodann grössere Stücke der Mischnah und Gemara zu einem Ganzen vereinigt, so hat man eine ungefähre Vorstellung von der Beschaffenheit des Zendawesta. Diese grosse Verschiedenheit deutet indess schon der Name an, der richtiger in Awesta-Zend umgestellt werden sollte. Awesta ist die Offenbarung, die eigentliche heilige Schrift, Zend dagegen die Auslegung derselben, zu welcher noch weitere Ausdeutungen, Pâzend genannt, kamen. Diese drei verschiedenen Arten der Litteratur finden wir in den uns unter dem Namen Zendawesta überkommenen Schriften der Pârsen vereinigt. Daher ist die nächste Aufgabe der Kritik, diese drei dem Alter nach so verschiedenen Arten des religiösen Schriftthums der Irânier zu scheiden, was am deutlichsten und besten bei dem Gesetzbuche, dem sogenannten Vêddâd, durchzuführen ist. Die ganze Sammlung dieser religiösen Urkunden ist in der Sprache des alten Baktriens, die man bis jetzt ganz falsch Zend genannt hat, geschrieben; man nennt sie weit richtiger baktrisch. Von ihr treffen wir zwei Dialekte, die weit mehr der Zeit als dem Orte nach verschieden sind. In dem ältern Dialekt sind nur noch sehr

wenig Stücke vorhanden; weitaus der grösste Theil des Zendawesta ist in dem jüngern Dialekt geschrieben.

Das Bedeutendste und Umfangreichste, was uns in dem ältern Dialekt erhalten ist, sind fünf kleine Sammlungen von Liedern, Liederversen und einzelnen Sprüchen, Gáthá's genannt, die wir im jetzigen Zendawesta mit einer Sammlung zum Theil sehr später Gebete, dem sogenannten Jaçna oder Izeschne, vereinigt finden; sie bilden dort die Capitel 28—34; 43—46; 47—50; 51; 53. Obschon die ungemeine Wichtigkeit dieser Stücke aus den spätern Büchern des Zendawesta, in denen sie oft als heiliges göttliches Wort angeführt sind, Jedem auf den ersten Blick einleuchten musste, so war doch bis jetzt von Niemand eine Erklärung versucht worden. Anquetil's Uebersetzung kann nicht gerechnet werden; denn sie verdient diesen Namen wenigstens in Betreff dieser ältern Stücke sicherlich nicht, da sie ohne alle Kenntniss der Grammatik und ohne näheres Verständniss der Wortbedeutungen meist nur durch blosses Rathen nach den höchst unzuverlässigen Angaben der Pársenpriester gemacht wurde; keine Zeile ist auch nur einigermassen richtig übersetzt. Burnouf, dessen Verdienste für den Anfang einer richtigen Erkenntniss des Zendawesta sonst so ausgezeichnet sind, hat nie diese Stücke einer Untersuchung unterzogen; er wusste weder, dass sie in einem abweichenden Dialekt verfasst sind, noch dass sie wirkliche Verse enthalten. Der Erste, welcher an gewissen äusseren, leicht auffallenden Eigenthümlichkeiten die Verschiedenheit des Dialekts erkannte, war Spiegel; die Erklärung auch nur eines einzigen Stückes versuchte er indess bis jetzt nicht. Bei dem Mangel einer auf sorgfältige Vergleichung namentlich der ältesten und wichtigsten Handschriften des Jaçna sich stützenden Ausgabe des Grundtextes, war es Andern, die nicht im Besitz des nöthigen kritischen Materials waren, nicht wohl möglich, in diesem noch ganz dunkeln Gebiete den ersten Schritt zu wagen. Diesem Uebelstande half Westergaard's Ausgabe des Zendawesta ab, deren erstes den Jaçna enthaltendes Heft im Herbst 1852 erschien. Dadurch wurde es mir möglich, das Studium dieser wichtigen Urkunden, wozu ich schon vor 11 Jahren, noch vor Bezug der Universität, den festen Entschluss gefasst hatte, ernstlich und mit Aussicht auf einigen Erfolg zu beginnen. Die ersten schwachen Versuche, in dieses Dunkel einzudringen, sandte ich im Jahre 1853 an die Redaction der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und ich muss dem treff-

lichen Redacteur derselben, Herrn Professor Brockhaus, vielen Dank wissen, dass er sie damals, zu einer Zeit, wo ich mit Widerwärtigkeiten aller Art zu kämpfen hatte, die Viele für immer von so schwierigen Studien zurückgeschreckt haben würden, aufnahm; denn eine Verweigerung hätte mir leicht auch allen Muth rauben können, der bei derartigen Arbeiten das erste und unumgänglichste Erforderniss ist. Seit 1853 setzte ich die schwierige Arbeit fort, wobei ich mich namentlich der Aufmunterung meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professors Ewald, zu erfreuen hatte, und jetzt, nach fünf Jahren der mühseligsten Forschung, sehe ich dieselbe so weit gefördert, dass ich einen die Gáthá's nach allen Seiten umfassenden Erklärungsversuch hiemit veröffentlichen kann. Ich will nun im Nachfolgenden kurz Rechenschaft über meine Methode und Hilfsmittel geben.

Um in den Sinn dieser alten Urkunden einzudringen, deren Verständniss schon seit vielen Jahrhunderten verloren gegangen, schlug ich folgenden Weg ein. Ich sammelte zunächst wo möglich alle Wörter des Zendawesta mit Angabe der Stellen, soweit diess nicht schon in dem Index der Brockhaus'schen Ausgabe des Vendidad-sade geschehen war, und suchte dann aus der Vergleichung der Parallelstellen den Sinn eines Worts zu erschliessen; aber weil derselben meist zu wenige sind und der Zusammenhang der einzelnen Worte in ihnen oft schwer zu erkennen ist, so konnte ich auf diesem Wege kaum ein halbes Verständniss gewinnen. Glaubte ich so der Bedeutung eines Worts oder einer Form auf die Spur gekommen zu seyn, so versuchte ich eine Ableitung und zwar zunächst aus dem Baktrischen selbst. Konnte die aus der Vergleichung der Parallelstellen erschlossene Bedeutung durch eine regelrechte Etymologie begründet werden, so schien mir das Resultat schon weit sicherer, aber doch nicht immer sicher genug, um mich dabei beruhigen zu können. Ich suchte weitere Hilfe in den Liedern des Rigweda, die ebenso alt wie die Gáthá's und in einer nur dialektisch verschiedenen Sprache abgefasst sind. Sie sind für diese Untersuchungen so wichtig, dass ohne eine eingehende Benutzung derselben ein wirkliches Verständniss der Gáthá's ein Ding der Unmöglichkeit seyn würde. Aber das Verständniss dieser Hymnen ist, wenn auch lange nicht so schwierig als das der Gáthá's, keineswegs auf eine sonderlich leichte Art zu gewinnen. Auch hier muss man sich vor allem zu dem mühseligen Sammeln von Stellen entschliessen, da es noch kein vollständiges Wörterbuch oder Re-

gister zu dem Rigweda giebt. Bei diesem zeitraubenden Geschäft hatte ich mich der Hilfe meines lieben Freundes, Gottlob Wilhelm Hermann, Stadtvikars in Wildbad, eines trefflichen Sanskritkenners, zu erfreuen, der mir ein Glossar zum ersten, zweiten, dritten und siebenten Buche des Rigweda anfertigte. Ich spreche ihm hiemit öffentlich meinen besten Dank für seine viele Mühe aus. Die Bedeutung der Wedaworte suchte ich auf dieselbe Weise, wie bei den Gāthā's, durch Vergleichung der einzelnen Stellen und durch Etymologie zu ermitteln; so weit das neue Petersburger Sanskritwörterbuch vorliegt, konnte ich dieses hiezu benutzen. Indess blieb ich beim Weda nicht allein stehen, sondern sah mich auch in den leider nur sehr geringen Ueberresten der Sprache der ersten Keilschriftgattung, gewöhnlich altpersisch genannt (richtiger ist der Name arisch, wie sie in der turanischen Uebersetzung der Bisutuninschrift heisst), sowie in den jüngeren, dem Baktrischen nächstverwandten Sprachen, dem Pārsi (Mittelpersisch) und dem Neupersischen und Armenischen um. Die Rücksichtnahme auf die Sprachen der iranischen Familie war um so nothwendiger, als sie mit den beiden Dialekten des Zendawesta eine eigene, von dem Sanskrit geschiedene Sprachfamilie bilden, welche die Wortbedeutungen oft merklich geändert hat. Die Benutzung der neuern Sprachen dieser Familie für die Erklärung des Zendawesta hat indess grosse Schwierigkeit, da die ältern grammatischen Formen in ihnen bis auf einen unbedeutenden und fast unkenntlich gewordenen Rest verloren gegangen sind, und die Gestalt der einzelnen Worte, deren sich glücklicherweise noch eine grosse Anzahl gerettet hat, oft so verstümmelt ist, dass kaum ein sicherer Schluss auf ihren Ursprung gemacht werden kann. Noch mehr Vorsicht erheischt das Armenische, das nur ein Anhängsel der iranischen Familie ist, aber öfter recht gute Dienste leisten kann.

Nachdem ich auf diesem mühevollen Wege der Vergleichung und sprachlicher Combinationen zu wiederholten Malen die Gāthā's durchgegangen hatte und schon zu einem grossen Theil meiner in dieser Schrift dargelegten Ergebnisse gelangt war, kam ich endlich im Herbst 1856 auch in den Besitz der traditionellen Hilfsmittel. Bei meinem mir durch Sr. Excellenz, Freiherrn von Bunsen, meinen hochverehrten Gönner, ermöglichten Aufenthalt zu Paris copirte ich den die Gāthā's umfassenden Theil der Sanskritübersetzung des Jaçna, die den Namen Nériosengh's führt,

nach der Burnouf'schen Handschrift. Die übrigen auf der Bibliothèque impériale vorhandenen Abschriften waren so verdorben, dass fast gar kein Gebrauch davon gemacht werden konnte. Auch die Burnouf'sche war noch fehlerhaft genug; daher war es mir nicht möglich, eine fehlerfreie Copie zu erhalten; denn nach blossen Conjecturen wollte ich den Text nicht verändern; ausserdem habe ich die orthographischen Eigenthümlichkeiten in Betreff der euphonischen Gesetze, weil sie öfter fast durchgängig sind, beibehalten. Dieses neue Hilfsmittel, das indess nicht immer leicht zu verstehen ist, suchte ich theils für meine weitem Forschungen auszubeuten, theils zur Berichtigung der schon gemachten zu benutzen. Ich fand aber sehr bald, dass dieser Uebersetzer (oder diese Uebersetzer), der vor 6—800 Jahren gelebt haben mag, durchaus kein richtiges Verständniss dieser uralten Stücke hatte, und dass bloss mit seiner Hilfe nie auch nur ein einziger Vers richtig erklärt werden könnte. Es ist weder genaue Kenntniss der Grammatik, noch der einzelnen Wortbedeutungen bei ihm zu suchen, denn er hatte weder eine sichere Tradition, noch verstand er sich auf eine gesunde Etymologie; Verwechslung von Casus und Verbalpersonen, monströse Wortableitungen (wie *andis*, Instrum. plur. eines Pronomens *ana*, also durch diese, von *i*, gehen, + *a* privat.) sind bei ihm ganz gewöhnlich. Seine Uebersetzung ist meist streng wörtlich und daher im Zusammenhang häufig gar nicht zu verstehen; überall sind durch das Wörtchen *kila* eingeleitete Erklärungen eingestreut, die oft als aus der spätern pärsischen Anschauung erwachsen Vorstellungen in diese alten Texte hineinragen, die ihnen nachweislich ganz fremd sind. Da dieselbe auf der Pehlewi- oder Huzdresch-version beruht, deren ich nicht habhaft werden konnte, so kann sie erst, wenn diese gedruckt vorliegt, ganz richtig beurtheilt werden. Dessenungeachtet brachte sie mir vielen Gewinn, wenn auch sehr selten in positiver, doch sehr häufig in negativer Beziehung. Ehe ich in den Besitz Nériosengh's gelangte, war ich ganz allein auf meine eigenen Combinationen angewiesen und hatte aus diesen die mir am richtigsten scheinende auszuwählen. Sowie er mir aber zur Hand war, hatte ich doch einen Vorgänger, dessen Deutung mich zu weiterer Untersuchung reizte, indem ich ihn zu widerlegen und eine andere Erklärung zu begründen suchte, und durch den ich auf diese Weise häufig zu neuen und glücklicheren Combinationen geführt wurde. Da von seiner Uebersetzung der Gāthā's noch gar nichts gedruckt ist,

so hielt ich es nicht für unpassend, grössere und kleinere Stellen daraus im Commentar mitzutheilen und theilweise zu übersetzen.

Die vorliegende Schrift, deren erster Theil jetzt der Oeffentlichkeit übergeben wird, enthält nun die vielfach gesiehteten und geläuterten Resultate meiner jahrelangen anhaltenden Forschungen auf diesem Gebiete. Wie sehr ich bemüht war, meine Arbeit selbst zu verbessern, kann Jeder leicht an einer Vergleichung meiner ersten Aufsätze über das 44. Capitel (Zeitschrift der D. M. G. 1853) mit der jetzigen Behandlung dieses schwierigen Stückes sehen. Ich konnte oft nur nach langen Irrgängen und nach wiederholten Versuchen in den Sinn eines Wortes oder eines Verses eindringen; ich scheute vor keiner Mühe zurück, da ich vor allem einen Grund zur richtigen Erkenntniss dieser hochwichtigen Ueberreste einer grauen Vorzeit legen wollte. Bei diesem Streben fand ich aber bald, dass, um ein wirkliches Verständniss zu erzielen, man nicht bloss einzelne Worte und Formen erklären, sondern auch sowohl den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Verse unter sich, als auch grösserer Stücke ergründen müsse. Dieser Theil der Arbeit war noch schwieriger, als der rein sprachliche, da die Verse häufig gar nicht miteinander zusammenhängen, sondern nur Bruchstücke verloren gegangener Lieder sind. Bei manchen wird der eigentliche Sinn vielleicht für immer dunkel bleiben; auf viele werden spätere Forschungen auch Anderer noch weiter Licht werfen. Die Resultate meiner eigenen Bemühungen in dieser Hinsicht sind in den Specialeinleitungen zu jedem Stück niedergelegt und weiter in die Einleitung zum Ganzen übergegangen.

Den Urtext habe ich, um die Schrift nicht zu vertheuern, in lateinische Buchstaben umschrieben; das Nähere über die Umschreibung wird die Grammatik bringen. Bei der Herstellung des Textes legte ich die vortreffliche Ausgabe Westergaard's zu Grunde, der mit Recht dem alten Kopenhagener Codex 5. den entschiedensten Vorzug gegeben; ausserdem benutzte ich die Brockhaus'sche Ausgabe mit den Varianten der Bombayer Edition, die von Westergaard so gut wie gar nicht berücksichtigt wurden; dieselbe ist durch Bf., die Varianten sind durch Bb. bezeichnet. Von blossen Conjecturen, zu denen in einem so dunkeln Gebiet die Versuchung sehr nahe liegt, suchte ich mich möglichst fern zu halten. Meine Aenderungen, über die jedesmal im Commentar Rechenschaft gegeben ist, stützen sich meist auf handschriftliche Autorität, in welcher Beziehung ich aber leider zum grössten

Theil nur auf die wenigen kargen kritischen Noten der Westergaard'schen Ausgabe beschränkt war. Der Zustand der Texte des Jaṇa ist indess ein entschieden besserer, als der der übrigen Theile des Zendawesta, und in dieser Beziehung wenigstens ist die Forschung etwas erleichtert. Das Metrum der Verse ist öfter gestört und bietet zu einer kritischen Textesconstitution nur geringe Hilfe. Um das Studium zu erleichtern, hielt ich es nicht für unpassend, dem Urtext eine wörtliche lateinische Uebersetzung gegenüber zu stellen. In der deutschen Uebersetzung erlaubte ich mir etwas mehr Freiheit, aber es war mir einerseits bei dem so fragmentarischen Zustand des Ganzen, andererseits bei den so neuen, in den Gāthā's enthaltenen Ideen nicht wohl möglich, eine gut lesbare zu liefern; ich hätte zu viel umschreiben müssen. Aus diesem Grunde schien mir noch eine besondere Paraphrase nothwendig, die ich in der Einleitung zu jedem einzelnen Stücke gegeben habe. Mit Hilfe dieser wird Jeder die Gāthā's ebenso weit verstehen lernen können, als ich sie selbst verstehe. Alles Kritische und Philologische ist in den Commentar, die eigentliche Grundlage der ganzen Arbeit, verwiesen. Eine besondere Abhandlung, die dem zweiten Heft beigegeben wird, verbreitet sich über Namen und Stellung der Gāthā's im Zendawesta, Beschaffenheit und Anordnung dieser Sammlungen, Sprache und Metrum, Dichter und Zeitalter, sowie über Zarathustra's Person, seine ersten Jünger, seine Lehre und ihr Verhältniss zum Volksglauben. Da uns ihr die letzten und für die Entstehung und erste Ausbildung der Zarathustrischen Religion wichtigsten Resultate am leichtesten ersehen werden können, so halte ich es nicht für unpassend, dieselben hier am Eingange kurz zusammenzustellen; die Beweise dafür sind dort nachzulesen.

Die fünf Gāthā's sind fünf kleine, an Umfang verschiedene Sammlungen alter Lieder, Liederverse und metrischer Sprüche, in einem von der gewöhnlichen Sprache des Zendawesta abweichenden ältern Dialekte verfasst, der sich als gleich alt und aufs nächste verwandt mit der Sprache der wedischen Liedersammlungen erweist; ebenso finden wir im Wesentlichen die wedischen Metra wieder. Sie sind weitaus die ältesten, wichtigsten und bedeutendsten Stücke des Zendawesta. Einige der Lieder haben unzweifelhaft Zarathustra selbst zum Verfasser; so z. B. die Capitel 30. 32 aus der ersten Sammlung; am meisten echt Zarathustrisches enthält die zweite; die vierte und

fünfte dagegen nichts. Die übrigen Stücke sind von seinen Jüngern und zum Theil von noch spätern Nachfolgern; vielleicht finden sich auch Verse von Vorgängern Zarathustra's. Zur annähernden Bestimmung des Zeitalters ihrer Abfassung und somit von Zarathustra's Auftreten lassen sich folgende Thatfachen ermitteln: 1) Der Ackerbau war damals erst im Entstehen begriffen und noch eine ganz neue Sitte. 2) Mit derselben oder kurz vor ihr war auch eine neue, ihr feindliche Religion aufgekomen, die Verehrung des Indra und seiner Götterschaaren, die, von dem berausenden und betäubenden Somatrank begleitet, einen wilden, kriegerischen Charakter hatte und den friedlichen alt-arischen Feuertienst, wie er von den Čaoskjanô gepflegt wurde, sowie den alten Glauben an gute Genien des Lebens in den Hintergrund zu drängen suchte. 3) Diese neuen Elemente erzeugten einen gewaltigen und blutigen Kampf unter den alten Ariern, der in bürgerlicher Beziehung zwischen Ackerbauern und Nomaden, in religiöser aber zwischen den Anhängern der alten und der neuen Religion geführt wurde. Die Ackerbauer blieben dem alten Glauben treu, die Nomaden dagegen huldigten dem neuen Götterdienst. 4) Der bekämpfte Bruderstamm sind die wedischen Inder vor der Auswanderung ins Gangesland. Die Priester der bekämpften Götter heissen Kavi's, ein älterer Name als Brähmaņa, und werden als Urheber alles Trugs und Verderbens geschildert. 5) Der Weda kennt diesen Kampf, diese Anfeindung des Indra und seines Somatranks ebenfalls; die Feinde heissen Kavári oder Kavāsakha, d. i. Anhänger des Kavá, welches Wort aus dem ominösen Kavi, das seit Alters Ehrenname der vornehmsten iranischen Geschlechter war, von den Anhängern Zarathustra's absichtlich so umgeändert wurde. 6) Der Hauptführer und Prophet der Ackerbauer und Anhänger des Feuertienstes, der eifrigste Bekämpfer des Götterdienstes, war Zarathustra. 7) Unter dem volkstümlich verderbten Namen G'aradashti ist er im Weda erwähnt, aber dort schon eine halb verklungene Persönlichkeit. Die muthmassliche Schätzung seines Zeitalters führt auf 2000 vor Christo. Seine Heimat war Baktrien. Er gehörte der Familie der Haēcat-aça's an, die bei den iranischen Stämmen das Richteramt verwaltet zu haben scheint. Er tritt auf Befehl Abura-mazda's auf, dessen Offenbarungen er hörte; der von ihm für dieselben gebrauchte Ausdruck Čraosha, d. i. das Hören, wurde sehr früh personifizirt und als Genius

gefasst. Zarathustra verkündet auch die Sprüche des Erdgeistes, ist Dolmetscher seiner Geheimnisse und predigt den Ackerbau. Aber er wollte nicht bloss diese neue Sitte und den alten Feuersdienst erhalten, sondern er suchte den Volksglauben auch zu läutern und zu vergeistigen. Die Vorstellung von guten wohlthätigen Geistern, den Ahura's mazda's, d. i. den Lebendigen, Weisen, brachte er mehr auf eine Einheit, d. h. auf einen Ahura-mazda, wobei ihm der Volksglaube an einen weissen Geist (epeñtō mainjus) zu Hilfe kam. Das wesentlich Neue indess, wodurch er der iranischen Religion auch ein ganz neues und unterscheidendes Gepräge gab und dadurch ein eigentlicher Religionsstifter, so gut wie Buddha, wurde, war die rein philosophische Lehre von zwei Urkräften, Seyn und Nichtseyn, Anfang und Ende, die sich namentlich in der Dreiheit von Gedanken, Wort und That als Wahres und Gutes, sowie als Lüge und Böses offenbaren, die strenge Scheidung des physischen und geistigen Lebens, der ursprünglichen angeborenen Weisheit und der menschlichen Erfahrungsweisheit. Das Princip des Seyns war indess anfänglich durchaus nicht identisch mit Ahura-mazda, sondern ist als Vohū manō, guter Sinn, später einer der himmlischen Geister geworden. Während Zarathustra die Volksvorstellungen von guten Geistern und insbesondere die von einem weissen Geist läuterte und daraus den Begriff eines persönlichen Gottes, Ahura-mazda, bildete, that er nicht dasselbe mit dem Volksglauben an böse Geister und insbesondere an einen schwarzen Geist (anrō mainjus). Er suchte in Betreff des Bösen die Personification möglichst zu vermeiden und bewegte sich meist nur in abstracten Begriffen, wie nichtiger Sinn, Nichts, Nichtseyn, Lüge, Verläumdung u. s. w.; Ahriman, der leibhaftige Teufel und Fürst der Finsterniss, der Gegner Ahura-mazda's von Urbeginn, ist erst ein Gebilde der Nachfolger Zarathustra's, hervorgegangen aus dem Volksglauben an einen schwarzen Geist und dem Zarathustrischen Grundprincip des Nichtseyns. Die Verehrung und Personification von blossen Begriffen, welche eine Haupteigenthümlichkeit des Pársismus bildet, hat ihren Ursprung in der Philosophie des Stifters.

Die sprachlichen Resultate werden in einer kleinen, den altern Dialekt behandelnden Grammatik und in einem Glossar übersichtlich zusammengestellt. Das zweite Heft ist vollendet und kann in Bälde folgen.

I.

Gāthā ahunavaiti.

(Jaçna capp. 28—34.)

1. (28.)

1. *Jānim manō jānim vaēō jānim skjaothnem ashaonō
Zarathustrahē. Frā ameshā spēntā gāthāo gēurodin.*

Nemō vē gāthāo ashaonīs.

2. *Ahjd jācā nemanhā uctānasaçtō rafedhrahjā
Manjēus Mazdāo paourvīm spēntahjā ashā viçpēng skjaothnā
Vānhēus khratūm mananhō jd kshkavishā gēurcā uroēnem.*

3. *Je vāo Mazdā ahurā pairi-ğaçāi vohū mananhā
Maibjō dāvōi ahvāo açvataçcā hjaçcā mananhō
Ajaptā ashāt haçd jdis rapēntō daidjē gāthre.*

4. *Jē vāo Ashd usjāni manaçcā vohū apaourvīm
Masdāmēd ahurem jaçibjā Kshbathremēd agziaonvannem
Varedaiti Ārmaitis ā mōi rafedhrāi zavēng-ğaçatā.*

5. *Je uroēnem mēn-ğairīm vohū dadē bathrā mananhā
Ashcā skjaothananām vīdus-Mazdāo ahurahjā
Javaj īçāi tavācā avaj khçāi aēshē ashahjā.*

6. *Ashā kaç thvā dareçdūt manaçcā vohū vaēdimnō-
gātūmēd ahurdī çevistāi Çraoshem Mazdāi
Anā mātthrā mazistem vāurōimaidd khrasçtrā hizvā.*

I.

Carmen quod ahunavaiti dicitur.

1. (28.)

1. Manifestata cogitatio, manifestata vox, manifestata actio veneraris Zarathustrae. Praecinuerunt Immortales Sancti carmina.

Laus vobis, carmina veracia!

2. Hujus adorare-velim laude erectas-manus-habens fortunae (ad hanc fortunam adipiscendam) spiritus Sapientis primum sancti vera omnia facta, bonae intelligentiam mentis: quae colam terraeque animam.
3. Qui vos-duos, Sapiens vive! circumibo (venerabor) bonâ mente mihi donationi (ut mihi detur) duarum-vitarum et existentis et ejus, quae est mentis; comparanda Veri causa (Veritatis ope) ea sunt quibus tenentes (studentes) donabat suum-ignem-habens.
4. Qui vos-duos, Verum praedicem, Mentemque bonam, non-primum, Sapientemque vivum, cum quibus, et Regnum nondum-adoratum, defendens Pietas ad me fortunae (auxilio) vocatione-veniat.
5. Qui animam terrae mente-laudem-habentem bonâ facio simul-cum mente Veritatesque actionum gnari-Sapientis vivi; quamdiu colam vos poteroque tandia ero in-investigatione Veri.
6. Vere! quid (quomodo) te videre-volo Mentemque bonam aperientem-viamque vivo fortissimo Craoshem Sapienti! Illo carmine maximum propulsemus carnem-devorantem *Daemones* linguâ dicto.

7. Vohú guidi mananáhá dáidi ashá-dáo daregôjú
Ereshéáís tú ukhkháís Musdá Zarathustrái aogónhoaf rafenó
Ahmaibjácé ahurá já daibisheató dabaésháo taurowajámá.
8. Dáidi Ashá tám ashím vanhéus djaptá mananáhó
Dáidi tú Ármaiti Vístácpái ishem maibjácé
Dáoç-tú Musdá kshahjácé já vé mǎthrá çrevimá ráddo.
9. Vahistem thwá vahistá jēm Ashá vahistá hasaoshem
Ahurem jáçá váunus naróí Frashaostrái maibjácé
Jadibjáçé ú rávohashóí víçpái javé vanhéus mananáhó.
10. Anáís vaonóit Ahurá-mazdá Asheméá jándís saramaémá
Manaçéá hjať vahistem jói vé jóithemá daçeme çtútām
Játem ævistajáoñhó ishó kshathreméá çavanhām.
11. At jēng Asháaféá vóçtá vanhéuséá dátheñg Mananáhó
Erethvoñg Masdá ahurá ælibjó perená ápanáís kāmēm
At vé kshamaibjá aç-ánu váéúá qarethjá vaiñtjá çraváo.
12. Je áis ashem nipdonihé manaçéá vohú javadéité
Tvēm Masdá ahurá fré má çishá thwakhmát vaocanhé
Manjēus kacá thwá æe áonhó jáis á anhus paourujó bavaf.

2. (29.)

1. Kshamaibjá gēus wroð gereçdá kahmái má thwardéidēm ké má
tashať
A má æshemé hasaçéá remé-áhushá já daveséá taviséá
Nóit mói váçtá kshamať anjó athá mói çáçtá vohú-vdçtrjá.
2. Adá tashá gēus pereçaf Ashem kakhá tói gavóí ratus
Hjať him dátá kshahajáñtó hadd váçtrá goodájó thwakhshó
Kēm hói ustá-ahurem je dregvóðibis æshemem vádájóit.
3. Ahmái ashá nóit çareçá advaéshó gavóí paiti-mravať
Avaéshām nóit vídujé já shavonit ádrēñg eresheáoñhó
Hátām hov aogístó jahmái zavēñg kīmá keredushá.
4. Masdáo çaqáris mairistó já æ váverezói pairi çithit
Dafóðisá makhjáisá jácé vareshaíté aipi çithit
Hvó víçtró ahuró athá æn anhať jathá hov vaçaf.

7. Bonâ veni mente da veri-dationes in-longum-aerum validis tu verbis Sapiens! Zarathustrae robore-præditum auxilium nobisque vive! quæ (ut) osoris odia vincamus.
8. Da Vere! hanc veritatem, bonæ lucra mentis; da tu Pietas! Vistâpæ rem-familiarem mihique; des tu Sapiens domineque quæ (ut) vestrum carmina audiamus efficacia.
9. Optimum te optime! quem Vero optimo conjunctum vivum venerabor opem-desiderans Frashaostræ mihique et quibus illud præbeo omni sæculo bonæ Mentis.
10. Illis opum-adipiscendarum-cause Vivum-Sapientem-duos Verum precibus incitemus Mentemque illam optimam et omnem qui vestrum est, qualis decas laudantium sit; vos estis vocati-bona-præbentes, alimenta possessionemque fortunarum.
11. Ita quas e-Veroque scis bonaque leges Mente, promptas Sapiens vive! iis complebo adipiscendis cupiditatem quam vestrum vobis proprias omnino-nullas scio ad-alimenta-pertinentes, ad-fortunas-pertinentes auditiones.
12. Cui his verum protegendum est mensque bona omni-tempori, tu-ipse Sapiens vive! potissimum me doce tuo dicere ex-animo per-te quo (id est) ore, in quibus vita prima fuerit.

2. (29.)

1. Vobis terræ anima quæstæ-est; cui me creavistis? qui me formavit? Ad me impetus roburque feriens-jaculans est quorum-uterque audensque potensque. Non mihi percutiet (adjuvabit) quam-vos alius neque ita indicabit bona ad-agricolas-pertinentia
2. Deinceps creator terræ interrogavit Verum: quomodo tibi terræ ratio? quum eam procreavistis, dominantes! simul pascua tanquam bovum-nutritum formando. Quem ei adjuvantem-Vivum creavistis qui a mendacibus factum impetum propulsaret?
3. Huic vera non relinquens, nullum-odium-habeas terræ respondit: illarum-rerum non gnarus-sum quæ possidenti ignes sunt sublimes; (sublimium?) omnium-quicumque-sunt ille-ipse fortissimus, cui invocatum adeam semel.
4. Sapiens indicans scientissimus quæ enim pro operato excogitavit contra-devasque hominesque et quæ pro operaturo excogitavit. Ille-ipse discernens vivus; itaque erga-nos sit quomodo ille-ipse velit.

4. *Atá hjaš tá hēm mainjū gaçaétem paouroim daxde
Gaéméd ašjāitiméd jathádá anhaš apemem anhus
Acistó dregvatām aš ashaoné vahistem manó.*
5. *Ajáo manindo varatá jē dregváo acistá-verezjō
Ashem mainjus epēnistó jē khraoždístēng ačénó vačtē
Jačéd khshnaoshen ahurem hailhjáis skjaothandáis fraoreš Mazdām.*
6. *Ajáo noiš eres vshjádá daévdáind jjaš is ádebaomá
Perečmanēng upá-gaçaš jjaš verendátá acistem manó
Aš ašhemem hēndvāreštá já bānājen ahū marelánó.*
7. *Ahmáicá khshathrá gaçaš manānhá vohú ashádó
Aš kehrepem utajūitis dadāt Ármaitis ārmá
Ašhām tói á anhaš jathá ajanihá ádāndis paourovó.*
8. *Atá jadá ašhūm kačéd kamaiti ašnañhām
Aš Mazdá tuibjō khshuthrem vohú manānhá vōiréddāitē
Ačibjō sačti ahurá jōi ashá daden začtajō drugem.*
9. *Atá tói vačm qjāma jōi im frashēm kerenaon ahūm
Mazdáocéd ahuráonhó ámojačtró barand ashádó
Hjaš hathrá manáo bavāš jathrá čistis anhaš mačthá.*
10. *Adá zī and drúgō avó bavaiti čkeñdó čpajathrahjá
Aš ačistá jaogañtē á huahitōis vanhēus manānhó
Mazdá ashagjádá jōi zazenté vanháo čravahi.*
11. *Jjaš tá urvátá čashathá já Mazdáo dadāt mashjāonhó
Qitícá ēneiti jjačéd dregēm dregvódehjó rashó
Čavačé ashavahjó aš aipi táis anhaiti ustá.*

4. (31.)

1. *Tá vī urvátá mareñtó agustá vacáo čēñhāmahi
Ačibjō jōi urvátáis drúgō ashahjá gačtháo vī-mareñčaitē
Ačičt ačibjō vahistá jōi sarazdáo anhen Mazdái.*
2. *Jési áis noiš urváné adváo aibi-derestá vačjáo
Aš váo včpēng ájōi jathá ratūm ahuró vačédá
Mazdáo ajáo āčajáo já ashát kačé čvódmahi.*

4. Atque ex-hoc hi-duo unà spiritus conveniunt, primum creant, existentiamque non-existentiamque, et ut sit ultimum; vita nequissima mendacium, at veraci optima mens.
5. Horum-duorum spirituum unum eligite qui (quorum alter) mendax, nequissima-perpetrans, alter verum-faciens spiritus sanctissimus; qui durissimos lapides flagitat, et qui venerantur vivum essentialibus actionibus religiose Sapientem.
6. Horum-duorum non re-verà sitis; Daëva aliquis quoniam eos infrangebamus in-consulentes-inter-se irruit dicens immo eligite nequissimam mentem. Tum in-impetum congregati sunt Daëvae contra quas praedicabant vitas-duas prophetae.
7. Huicque cum-possessione venit mente bona veroque, et corpus aeterna creavit Ârmaitis, animus horum in te erat ut temporis-cursu in creationibus primus.
8. Tumque quum horum aliquo venit malorum, tunc Sapiens! tibi (a te) possessio bonâ mente obtinetur, his in-vituperatione (castigatione) vive! qui vera reddunt manuum-duarum (promissa) mendacium (Lüge).
9. Atque illi nos simus qui hanc continuam efficiunt vitam; Sapientesque vivi efficiunt promoventia auxilia veraque; etenim ibi mente-praeditus solet-esse ubi prudentia est domi.
10. Haec enim illa mendacii auxilium est, disruptio deleforis. Et perfecta conjunguntur in pulchra-habitatione bonae mentis Sapientis Verique qui noti-sunt boni in-fama.
11. Idcirco haec dicta perficite quae Sapiens dedit hominibus sponteque efflat idcircoque perniciem mendacibus damnum, utilitates veracibus; et in his erit salus.

4. (31.)

1. Haec vestrum effata dicentes inaudita verba indicamus iis qui effatis mendacii veritatis praedia destruenti sunt; at-quaecunque iis optima qui corde-addicti sunt Sapienti.
2. Si his non efflanti-dicta in-viis-duabus pugnatum est (provisum est?) vestris! tum ad vos omnes ibo, quum legem vivus scit Sapiens harum-duarum partium quâ ex perpetuitate (perpetuo) vivimus.

3. Jām ddo mainjū áthrdád ashácá cós rándibjád kshnútēm
Jjaf urdātem éasddānheadebjó tof nē Mazdā vidoanōi vuoéd
Hizá thwabhjád dohhó já gvañtō vīcpēng váurajá.
4. Jadd ashem zavim añhen Mazdáoçcá ahuróonhó
Ashicá Ármaiti vahistá ishaçá manānhá
Mañbjó kshathrem avgōnghvať jéhhjád varedá vavacmá dragēm.
5. Toť mói vidojái vuoéd jjaf mói ashá dātd vahjó
Vidujé vohú manānhá mēcá daidjái jéhhjád má ereshes
Táçit Mazdā ahurá já nóit vá añhať añhaiti vá.
6. Ahmái añhať vahistem jē mói vidoáo vavoať haithim
Māthrem jim Haurvatátó Ashahjád Ameretátacéd
Mazdái avať kshathrem jjaf hói vohú vakhsať manānhá.
7. Jactá mañtá pourujó vaoçebis rōithven gáthrá
Huó khrathwé dāmīs ashem já dārajať vahistem manó
Tá Mazdā mainjū ukshjó jē á nūremcīt ahurá hāmó.
8. At thwá mēñhi paourvim Mazdā jazūm çtōi manānhá
Vañhēus patarēm manānhó hjaf thwá hēm éashmaini hēūgrabem
Haithim ashahjád dāmīm añhēus ahurem skjaothanaçéshú.
9. Thwóti aç Ármaitis thwó á gēus tashá aç-khratus
Mainjū Mazdā ahurá hjaf aqjái dadáo pathām
Vāçtrjád vá áitē jē vá nóit añhať vāçtrjád.
10. At hi ajdo fravaretá vāçtrīm aqjái fshujāñtem
Ahurem ashavanem vañhēus fshēūghī manānhó
Nóit Mazdā vāçtrjád daçvāçciná humaretōis bakhtá.
11. Hjať nē Mazdā paourvim gātháoçcá tashó daéndáoçcá
Thwá manānhá khratūcá jjaf açtañtem dadáo ustānem
Jjaf skjaothandá çēūghāçcá. Jathrá varenēng vaçáo dāitē.
12. Athrá vāçem baraiti mithahvaçáo vá ereshaçáo vá
Vidoáo vá evidoáo vá ahjá zareddéá manānháçá
Ánus-hakhs Ármaitis mainjū pereçaitē jathrá matthá.
13. Já fraçá dvishjád já vá mazdā pereçaitē tajá
Jē vá koçpus aēvañhó á mazistīm ajamaitē būgem
Tá éashmēng thwiçrá káró oibi ashá aibi vaénahi vīcpá.

3. Quam dedisti spiritus! igneque perpetuitateque, et ejus lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis oblationem? Quod dictum revelationem-divinam-habentibus, hoc nobis Sapiens! ad-sciendum loquere! linguâ tui oris quâ viventes omnes protegas!
4. Quando Verum invocandum-est et quum invocandi sunt Sapientes vivi, effunde, Ârmaiti, optima praebe mente mihi possessionem potentia-praeditam, ejus auxilio delectamus mendacium!
5. Hoc mihi ad cognoscendum dic quo mihi vera data tanquam melius (optimum) possideo bona mente, et ad commonefaciendum ejus me rectitudinis (me monere quae rectitudo sit); haec-omnia Sapiens vive! quae non vel erat vel erit.
6. Ei erat optimum, qui mihi sciens dixit verax carmen quod incolumitatis, veritatis immortalitatisque est, Sapienti illud regnum (potentia) quod eo bonâ dicere-potest mente.
7. Qui-haec cogitavit primus, luminibus coelestibus multitudinem suo-igne, ille-ipae intellectu creans verum quo fecit-ut-teneatur optima mens. Haec Sapiens spiritus! crescere-fecisti qui in omni-tempore vive! tu idem eris.
8. Sic te cogitabam primum Sapiens! altum naturae mente, bonae patrem mentis quum te simul oculo concepi, essentielle veritatis, creatorem vitae, vivum in actionibus.
9. In te erat Ârmaitis (terra), in te terrae formator valde-intelligens, spiritus! Sapiens vive! quum ei fecisti viam, ab agricola vel venit ad eum qui vel non erat agricola.
10. Ita haec inter-hos-duos eligit agricolam sibi divitem, vivum veracem, bonae opulentiam mentis; ne, Sapiens! non-agricola deos-quosque-colens evangelli particeps-sit!
11. Id nobis Sapiens! primum praediaque creasti meditationesque, te (tua) mente intelligentiasque itaque existentem fecisti mundum itaque actiones (ceremonias) carminaque. Ubi optiones vir-liber facit,
12. Ibi vocem fert vel falsum-loquens vel rectum-loquens vel sciens vel nesciens ejus (sui) cordeque menteque; ex-ordine interrogat Ârmaitis spiritus-duos ubi domi sunt.
13. Quae caetera (porro) manifestanda sunt vel quae sapientia (res sapientes) interrogat-sibi illic vel qui in parvo damno maximum sibi-comparat voluptatem, haec oculos (oculis) splendens! custos circa Vere! circumspicis omnia!

14. *Tá thwá pereçá ahurá já zé áiti kēnghaticá*
Jáo iskudd dádeñté dáthranām haçá ashaonó
Jáoçéá Mazdá dregvōdebjō jathá táo anhen heñkeretá hja,
15. *Pereçá avať já mainis jē dregvāitē khshathrem hundāti*
Dus-skjaothanāi ahurá jē nōiť fjótūm hanare vinaçti
Vāçtrjēhjā aēnanhō paçēus virđatēá adrugajāñtō.
16. *Pereçá avať jathá hvō jē hudānus demānahjā khshathrem*
Shōithrahjā vá daqjēus vá ashā fradathāi açperesatā
Thwāvāç Mazdá ahurá jadd hvō anhať já-skjaothanaçéá.
17. *Katārēm ashavā vá dregvāo vá verenvaitē mazjō*
Vidvāo vidushē mraotū má evidvāo aipidē-bāvajāť
Zdi nē Mazdá ahurá vanhēus fradukhstā manāñhō.
18. *Mā eis ať vē dregvatō māthraçéá gústā çāçnādoçéá*
Á zé demānem viçem vá shōithrem vá daqjūm vá áddāť
Dusitēá marakaéçá athā is çāsdūm çnaitihstā.
19. *Gústā jē mañtā ashem ahūbis vidvāo ahurá*
Ereçukhdhāi vaçanñhūm khshajamanō hizvō-vaçō
Thwā áthrá çukhrā Mazdá vanhāu vidātā rānajāo.
20. *Jē dājāť ashavanem divamnem hōi aparem khshajō*
Daregēm dājū temāñhō dusqarethēm avaçtā 'ç vaçō
Tēm vāo ahūm dregvañtō skjaothanāis qōis daēnd naçshať.
21. *Mazdāo dadāť ahurō haurvatō ameretátāçéá*
Būrois d ashagjāçá qāpaithjāť khshathrahjā çarō
Vanhēus vazdvarē manāñhō jē hōi mainjū skjaothandisēá urvathō.
22. *Cithrá i huddāñhē jathand vaēdemnāi manāñhō*
Vohū hvō khshathrá ashem vaçanñhā skjaothandēá hapti
Hvō tōi Mazdá ahurá vāvistō anhaiti açtis.

5. (32.)

1. *Aqjāçá qaçtus jáçať ahjā verexēnem mať airjamná*
Ahjā daçvā mahmī manōi ahurahjā urvāzem d Mazdāo
Thwōi dātāñhō donhāmā tēg dārajō jōi vāo daibisheñti.

14. Haec te interrogem vive! quae enim veniunt venientque quae preces conduntur ab creatoribus veracis (veracibus) et quae Sapiens! a mendacibus, ut haec sint perfectae ita!
15. Interrogem illud, quae cogitatio *ejus sit* qui mendaci possessionem impertit, mala-perpetranti vive! et quae cogitatio *ejus sit* qui non vitam ullum (ullo modo) destruit agricolae damno in-pecore viroque (virisque), non-Mendacium-colentis.
16. Interrogem illud, quomodo ille-ipse qui bonis-donis-praeditus domus dominus vel agri vel provinciae veritati-propagandae studuit, tibi-addictus Sapiens, vive! quando ille-ipse erat et quae-perpetrans *erat*.
17. Utrum (uter) veraxve mendaxve docet majus? Sciens scienti dicat, ne nesciens velamen-faciat (celet); esto nobis Sapiens vive! bonae confirmator mentis.
18. Ne quis ita vestrum mendacis carminaque audiat legesque, quoniam domum vicumve agrumve provinciamve tradidit perniceique exisfloque. Itaque eos interficite gladio!
19. Audiat qui cogitavit veritatem cum-vitis-duabus sciens, vive! recte-dictam vocum possidens linguae-arbitrium, a-te igne rubente Sapiens! bono posito in-lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum-destinatis.
20. Qui faciat veracem mentientem, ei alienum imperium, perlongum aevo, caliginis male-splendens (male-sonans) abiit verbum; hanc vestrum-duorum vitam delentes actionibus suis religio eradicet!
21. Sapiens dedit vivus incolumitates immortalitatesque in multitudine perpetuitateque (multas perpetuasque) e-suis-bonis, possessionis custos, bonae lucrum mentis et qui illi animo actionibusque amicus *erat*.
22. Cognita haec sunt bonum-facienti simulac possidenti mente bonum. Ille-ipse, rex! veritatem verbo actioneque colit, ille-ipse tibi sapiens vive! optime-vehens (ducens) erit res.

5. (32.)

1. Ejusque domesticus veneratus est *Sapientem* ejus servus cum cliente, hujus, Daévae! in mea mente vivi ad ortus Sapientis; in-te (tui) missi simus; eos capias qui vos-dnos oderunt.

2. *Aēibjō Masdāo ahurō çaremno vohū mananhā*
Khshathrāt hacā paiti-mraoŋ ashā hus-hakhā q̄nevātā
Çpeñtām vō Ārmaitīm vañuhīm varemaidē hā nō añhaŋ.
3. *Aŋ jūs daērā viçpāōnhō akā! mananhō çtā çithrem*
Jaçcā vāo mas jazaitē drūgaçcā pairimatōiscā saomām
Aipi daibitānā jāis açrūdīm būmjāo haptaitē.
4. *Jāt jūs tā fra-mimathā jā mashjā acistā dañtō*
Vakhshēitē dučvō-zustā vañhēus çīzdjamnā mananhā
Mazdāo ahurahjā khraēus naçjañtō ashāaŋcā.
5. *Tā debnaotā mashīm kuçjātōis ameretālaçcā*
Jhaŋ vāo akā mananhō jēñg dačvōñg akaçcā mainjus
Akā skjaothanem-vačānhā jā fraçinaç dregvañtem khshajō.
6. *Paouru aēnāo ēndkhsatā jāis çrāvajētē jēsŋ tāis athā*
Hātā marānē ahurā vahistā vōiçtā mananhō
Thwahnī vi Mazdā khshathrōi ashācā çēñghō vidām.
7. *Aēshām aēnānhām načēiŋ vidvāo āgōi hādrōjā*
Jā çōjā çēñghaitē jāis çrāvi qaēnā ajanhā
Jaēshām tū ahurā irikhtem Mazdā vačēistō ahi.
8. *Aēshām aēnānhām Vivānhushō çrāvi Jimaçēiŋ*
Jē mashjēñg çikhshnushō ahmākeñg gāus bagā qāremno
Aēshāmciŋ ā ahmī thwahnī Mazdā vičēithōi aipi.
9. *Dusçaçtis çravāo mōrēñdaŋ hoō çjātēus çēñhandīs khraŋtām*
Apō mā istīm apajañtā berckhdhām hāitīm vañhēus mananhō
Tā ukhdhā manjēus mahjā Mazdā Ashāicā jūshmaibjā gerezē.
10. *Hoō mānā çravāo mōrēñdaŋ jē acistem vačānākhē aogedā*
Gām ashībajā hvarecā jaçcā dāthēñg dregvatō dadā!
Jaçcā vōiçtrā viodpaŋ jaçcā vadare vōiçdaŋ ashāunē.
11. *Añhvōiscā añhvaçcā apajēiti vaekhnānhō vaēdem*
Tačēiŋ mā mōrēñdan çjōtām jōi dregvatō mazibis çikōiteres
Jōi vahistāt ashāonō Mazdā rāreshjān mananhō.
12. *Jā rāonhajan çravānhā vahistāt skjaothanāŋ mareŋānō*
Aēibjō Mazdāo akā mraoŋ jōi gūs mōrenden urvākhs-ukhti çjōtām
Jāis Grēhmā ashāt varatā karapā khshathremcā ishanām drugem.

2. His Sapiens vivus protegens bonâ mente „per possessionem“ respondit, „Vero pulchre-sequente lucente sanctam vestrum Pietatem bonam eligimus, haec nobis sit!“
3. Sic vos Daëvae! omnes e-mala mente estis *orta* varietas; et qui vestrum-duorum magnus colit mendacique fallaciaeque Somnam, praeterea insidias quibus famosi-esse-audimini terrae in-septem-regionibus.
4. Ex-quo vos haec excogitavistis quae homines pessima facientes loquuntur Dnëvis-grata, bonâ privata mente, Sapientis vivi ex-intellectu pereuntes veritateque *sunt*.
5. Eo defraudatis hominem bonâ-naturâ immortalitateque nempe vestrum-duorum malâ mente, *et eorum* qui Daëvae *sunt* et *ejus-*que malus spiritus, malâ actione-et-voce quâ potissimum-collecta est in-mendacem opulentia.
6. Multa damna facere-studiistis! quibus (quorum causa) si preces-fiunt, his *fiant* ita: quae-re-vera-sunt dicam vive! optimâ scis mente; in te Sapiens! in-regno veritateque laudem posui.
7. Horum damnorum nullum (in nullo), sciens in-acie castrorum-duorum quae auxilia *sint* clamat, in quibus (quorum) *esse* auditus-est suo ipsius modo: quorum tu vive! depulsionis Sapiens! scientissimus es.
8. Horum malorum Vivanghuides *esse* audiebatur Jimus-quoque, qui homines donis-veneratus nostras terrae (vaccae) partes illustrans *est*, in his-etiam ego-sum, te Sapiens! iudice quoque.
9. Mala-verba--proferens auditiones perturbat ipse existentiae maledicendo intelligentiam. Ne fortunam auferant excelsam realem bonae mentis! Haec dicta spiritus mei Sapienti Veroque vobis! exclamo.
10. Ille-ipse ne auditiones perturbet qui nequissimum ad-videndum dixit, terram nequitiis solemque implevit et qui leges mendaces dedit et qui agros detondit quique detrimentum intulit veraci.
11. Viventis vitarum-duarumque aufert thesauri possessionem. Hicunque ne perturbent existentiam qui mendacis inter-magnos apparentes *sunt*, qui optimae veraci Sapiens! nocere-student menti.
12. Quâ donaverunt auditione ex-optimâ actione prophetae! His Sapiens mala dixit qui terrae perturbant edictum-dicendo existentiam, quibus Grehma *pugnans* contra-verum se-circumdedit sacrificulus *daemonum*, regnumque adeuntim ad-mendacium.

13. Já kshathrá Grēhmó hīshaçaš acīstahjá demánē mananhé
Añhēus marekhtārō ahjá juécēd Masdā gīgerezat kāmē
Thwakhjá māthránō dūtēm jē is pāt dareçaš ashahjá.
14. Ahjá Grēhmó ā hōithwōi nī kávojaçēt khratus nī dadat
Varecā hiōā fradiwā hjāt vīçēntā dregvanītem avō
Hjaçcā gāus gāidjāi mraoī jē dīraošem çawēajāt avō.
15. Andis ā vō nīnāçā já karapūtāoçcā kevītāoçcā
Avdis aipī jēng dānīti nōit ējātēus kshajamnēng vaçō
Tōi ābhā buirjāoūtē vanhēus ā demánē mananhō.
16. Hamēm tat vahistāçēt jē ush-urujē çjaçēt dahmajāi
Kshajāç Masdā ahurā jēhjā mā āithiçēt dvaēthā
Jjāt aēnanhē dregvatō tēā nū ishjēng añhajā.

6. (33.)

1. Jathā āis iškā vareshaitē já dātā añhēus paourjēhjā
Ratāa shjaothamā razistā dregvatācēd jjaçcā ashaonē
Jēhjēdā hēm'm jāçaitē mithahjá jādā hōi ā erexwō.
2. At jē akem dregvāitē vaçānhā vā at vā mananhā
Zaçtōibjā vā vareshaiti vanhāu vā cōilhaitē açtim
Tōi vārōi rádeñti ahurahjá saoshē Masdāo.
3. Jē ashduē vahistō qaētū vā atvā verēzēnjō
Airjamnā vā ahurā vidāç vā thwakhshānhā gāvōi
At hvō ashahjá añhaš vanhēuscā vāçtrē mananhō.
4. Jē thwaš Masdā açrustim akemcā manō jurāi apā
Qaētēuscā taramaitim verēzēnahjācā nasdistām drugēm
Airjamanaçcā nadeñtō geuscā vāçtrāt acīstem mañtīm.
5. Jaçtē vīçpē-mazistēm Çraošem sbajā avānhānē
Apānō daregō-ējāitīm ā kshathrem vanhēus mananhō
Ashāt ā erexūs puthō jaēshā Masdāo ahurō shaēiti.
6. Jē saotā ashō erexūs hvō manjēus ā vahistāt kojā
Ahmāt avā mananhā já verēzēidjāi mañtā vāçtrjā
Tā tōi iñjā ahurā Masdā darstōiscā hēm-parstōiscā.

13. Quas possessiones Grehma tradidit pessimae habitaculo mentis, vitae occisoria hujus, in-quaque Sapiens! contumeliâ-affecit cupiditate tui vatis legationem qui eos propulset ab-impetu veri.
14. Hujus Grehma in vinentis sit! *expulsi* vates-quicunque *daemonum*, intelligentia abolet artes *magicas* quasque antiquitus *traditas* quum veniant ad-mendacem auxilium (auxilio). Itaque terra vincere dicebatur, quae malam-propellens inflammavit auxilium.
15. Illis in vobis delebo quae sacrificia-daemonum vaticiniaque! — Auxiliis quoque quos faciunt non existentiae possessores libere, hi ab iis feruntur bonae in habitaculum Mentis.
16. Omne hoc optimo-cuique qui late-splendenti *adjacens est* sacrificio (qui id perficit) regnans, Sapiens vive! *cujus* me ad-rem-omnino misisti; itaque perniciiei mendaces quoad nunc adeundos faciam!

6. (33.)

1. Sicut his ita perficienti quae datae *sunt*, vitae primae leges, actiones justissimas, mendacique *accidit* et quod veraci; *cujusque* totam-rem colenti fallaciae et *ei illa* quae in eâ recta.
2. Sic qui malum mendaci voceve vel mente, manibusve perficit vel ope-boni cognoscit non-existentiam: hi propugnaculo agunt, vivi in-gratia Sapientis!
3. Qui veraci optimus domesticorum-duorum vel servorum-duorum clientum-duorum-ve vel viva sciens laborando terrae: sic hic Veri erit bonaeque in-campo Mentis.
4. Qui a te Sapiens! inobedientiam malamque mentem deprecari domesticique impietatem servique proximum mendacium clientisque adhaerentis terraeque a-campo pessimam cogitationem.
5. Qui tibi omnium-maximum Çraoshem invocabo *ut sit* propulsori diripientis longam-existentiam in regno bonae Mentis, Veri in rectis viis in-quibus Sapiens vivus habitat.
6. Qui invocavit vera rectus, ille-ipse Spiritus optimi in essentia; ex hoc illâ mentē *est praeditus* quâ colere cogitavit agrestia, haec tui venerabor vive Sapiens! e-visnque colloquioque.

7. *Á má dídlum vahistá é quéthjácéá Mazdá dareçutacá
Ashá vohú mananhá já çrujé paré magaoó
Ávis náo añtare heñtú nemaqaitis cithráo rátajá.*
8. *Fró mói fravôisdum arethá tá já vohú shavái mananhá
Jaçnem Mazdá khshnévoté at vá ashá çtaomyá vacáo
Dátá vé ameretátacá atajúti haurvatáo draoné.*
9. *At tói Mazdá tem mainjám ashaokhshajúñtjáo çaredçajáo
Qáthrá maéthá májá vahistá bareti mananhá
Ajáo árói há-kurenem jajáo haçaiñté urvánó.*
10. *Viçpáo çtói hugítajó jáo zi áonhare jáoçcá heñti
Jdoçcá Mazdá bavaiñti thwahi hiç saoshé ábakshóhvá
Vohú ukhshjá mananhá khshuthrá ashécá ustú tanúm.*
11. *Jé çevistó ahuró Mazdáoçcá Ármaitiscá
Ashemcá frádat-gaéthem Manaçcá vohú Khshathremcá
Çraoté mói mareçdátá mói áddi kahjáçit pañti.*
12. *Uç mói uzdreshvá ahurá Ármaiti tevishim daçed
Çpenisté mainjá Mazdá vañhujá zavó-áddá
Ashá hazó émapat vohú mananhá ççeratiím.*
13. *Rafedhrái vouru-çasháné dóishi mói já vé ubifrá
Tá khshathrahjá ahurá já vañhév ashis mananhá
Fró çpeñtú Ármaité ashá daénáo frudukhshajá.*
14. *At rátám Zarathustró tanvaççit qaqjáo ustanem
Dodúiti paurvátátem mananháçcá vañhév mazdá
Skjaothanahjá ashá jácéá ukhdhaçjácéá çraoshem khshathremcá.*

7. (34.)

1. *Jé skjaothaná já vacanhá já jaçná ameretátátem
Ashemcá taéibjé dóonhá Mazdá khshathremcá haurvatáté
Aéshám tói ahurá éhmá paourutemáis daçté.*
2. *Atcé é tói mananhá mainjéuscá vañhév viçpá díttá
Çpeñtaçjácéá nurei skjaothaná jéhjá urvó ashá haçaité
Pañti gaéthé khshnévoté vahmé Mazdá garóibis çtútám.*

7. Ad me ite optimae ad me propriaeque, Sapiens! conspiciendae veritates bonâ mente! quâ audior coram magno-adjutore. Palam nos-duos inter fiant ad-venerationem-pertinentes diversi modi!
8. *Provenite* mihi! provenite res tales! quae bonâ illi-ipsi mente *sunt*, cultus Sapiens! vestrum et verae laudatoriae voces. Date vestrum et immortalitates aeternas-duas et incolumitates, vigorem.
9. Ita tibi Sapiens! hunc spiritum veritate-augentium-duarum *virium* per-totum-annum-eflicacium suo-igne, loco, origine, optimae indole mentis, — harum-duarum in-promptu praeparatio *est* quas-duas sequuntur animi.
10. Omnes in-mundo bonae-res quae enim erant et-quae Sapiens! erunt, tuâ eas gratiâ largire; bonâ auge mente possessiones veritatesque, salute corpus!
11. Qui fortissimus vivus Sapiensque Pietasque et Verum convallans-praedia Mensque bona Possessioque *estis*: audite me felicem-reddite me in ¹⁾ opere quocunque!
12. Mihi assurge-te viva Ârmaiti, vigorem da sanctissime spiritus Sapiens! bonâ precum-oblatione, *da mihi* Vere! robur vehemens, bonâ mente opulentiae-legem.
13. Saluti late spectanti curas mihi, *ea* veritate quae vos implevit, illâ veritate possessionis vivâ quae bonae veritas *est* mentis; *corrobera* sancta Pietas vera! carmina corrobera!
14. Ita *et numero*-sacrificantium Zarathustra, ut corporis-cujuscunque propriâ natura *maneant*, dat primordium et *quidem* mentis bonae sapientiam, actionis veritates et quae *similia* verbique auditionem possessionemque.

7. (34.)

1. Quâ actione quâ voce quâ veneratione immortalitatem veritatemque his praebeas Sapiens! possessionemque incolumitatis: harum *rerum* tibi vive! hoc-illud plurimum datur (datum est).
2. Itaque haec tibi mente spiritusque boni omnia data sanctique viri actione, cujus animus veritates sequitur; in habitatione vestrâ amplificatio Sapiens! cantibus laudantium *est*.

¹ pro *paiti*

3. *Aṭ tōi mjasdem ahurā nemanhā ashāicā dāmā*
Gaēthāo vīcpāo ā khshathrōi jāo vohū thrastā manānhā
Ārōi xī huddōnhō vīcpāis Mazdā khshnāvōcū çavō.
4. *Aṭ tōi ātarēm ahurā noğōnhvañtem ashā açemahi*
Açistem emavañtem çtōi-rapēntem çithrā-avunhem
Aṭ Mazdā daibishjañtē zaçtāçtāis derestā-ahnāhem.
5. *Kaṭ vō khshathrem kā istis skjaothanāis Mazdā jathā vaokhemi*
Ashā vohū manānhā thrājōidjāi drigūm jūshmākem
Parē vāo vīcpāis parē vaokhemā daēdāisēd khraççtrā mashjātiscā.
6. *Jēst athā çtā haithīm Mazdā Ashā vohū manānhā*
Aṭ taṭ mōi dakhstem dātā ahjā anhēus vīcpā maēthā
Jathā vāo jazemnaçcā urōidjāo çtavoç ajēni paitī.
7. *Kuthrā tōi aredrā Mazdā jōi vañhēus vaēdemnā manānhō*
Çēñghūs vaēkhnāo açpēñçit çādrāçit çakhrajō ushi-urū
Naēçim tēm anjēm jūshmaṭ vaēdā ashā athā nāo thrāzdūm.
8. *Tāis xī nāo skjaothanāis bjañtē jaēshū aç pairi pourubjō ithjēgō*
Jjaṭ açaoğjāo nāidjāonhem thwabhjā Mazdā āçtā urōdtaḥjā
Jōi nōiṭ ashem mainjañtā aēibjō dūirē vohū açmanō.
9. *Jōi çpēñtām Ārmaitīm thwabhjā Mazdā berekhdhām vidushō*
Dus-skjaothanā avazasaṭ vañhēus eviçti manānhō
Aēibjō mash ashā çjandaṭ javaṭ ahmaṭ aurunā khraççtrā.
10. *Ahjā vañhēus manānhō skjaothanā vaoçaṭ garebām hukhratus*
Çpēñtāmçā Ārmaitīm dāmim vīdvāo huthām ashahjā
Tācā vīcpā ahurā thwahnī Mazdā khshathrōi ā vojathrā.
11. *Aṭ tōi ubē hauredoçcā garethāi ā ameretātōçcā*
Vañhēus khshathrā manānhō ashā maṭ Ārmaitis vakhst
Utajūiti tevishi tāis ā Mazdā vīdvaēshām thvōi ahi.
12. *Kaṭ tōi rāzavē kaṭ vañhi kaṭ vā çtūtō kaṭ vā jaçnahjā*
Çrōidjāi Mazdā frāvaoçā jā vō dājāt ashis rāshnām
Çiškā nāo ashā pathō vañhēus qaēlēng manānhō.

3. Ita tibi sacrificium vive! laude Veroque damus in habitationibus omnibus quas bonâ constraxisti mente. In-promptu enim *estote* bonum-facientes! in-omnibus rebus Sapiens! quae-vestrum-sunt salus est.
4. Sic tibi ignem vive! robustum vere! desideramus, incolumem, potentem, mundum-adjuvantem, varia-auxilia-ferentem, sic tibi Sapiens! delenti telis-a-manibus-missis eum-qui-commisit-peccatum.
5. Quid vestrum regnum? quae fortunae actionibus *comparatae* Sapiens! ut loquar veritates bonâ mente ad-triplicem-faciendam trinitatem vestram? Jam-dudum vobis duobus in-omnes, jam-dudum loquebamur in daemones, in-carnem-vorantes, hominesque.
6. Si nunc estis re-vera Sapiens! Vere! *praediti* bonâ mente: sic hoc mihi robur date hujus vitae omni loco, quoniam vos-duos venerans praedicationi vestras laudansque obviam ire-volo.
7. Ubi ii prospiciens Sapiens! qui bonae mentis possessa mentis indicant bona; caligo-quaecunque oppressio-quaecunque efficit-ut-siat manifesta-late. Nullum hunc alium praeter-vos nosse Vera! Nunc nos-duos servate!
8. His enim nostris actionibus terror-inficitur *is* in-quibus erat in multos perniciēs; itaque affligas cognatum *inimicum* tui Sapiens! angore edicti: „qui non verum cogitant, *is* in-remoto loco habitatio est a-lucente coelo“.
9. Qui, *quamquam* sanctam Pietatem tuae mentis Sapiens! excelsam scientes *sunt*, malas-actiones progignendo *addicti sunt* bonae ignorantia mentis: *is* magnus dejicit veritates quoniam ex-hoc discurrentes *daemones*-carnem-vorantes nascuntur.
10. Hujus bonae mentis actiones dixit fructum esse vâle-intelligens sanctamque Pietatem creaturas-habentem sciens substantiam veritatis *esse-dixit*; eaque omnia vive! in tuo Sapiens! regno *sunt* quae-moventur.
11. Sic tibi ambae incolumitatesque in splendorem immortalitatesque *sunt*; bonae regnâ mentis Vero cum Pietas crescit; sempiternae vires-duae in his sunt; Sapiens! possidentium eas in te es.
12. Quid tibi arcanum *est*? quid concupiscis? quidve laudantis quidve venerationis *est*? Audiri Sapiens! dic *mi* quae vestrum faciant veritates custodum. Doce nus vere! vias bonae a-te-ipso-calcatas mentis.

13. *Tēm udeānem ahurā jēm mōi mraos vanhēus mananōhō
Daēndo çaoshjantām jā hū-keretā ashāçēiç uroākshshaj
Hjaç cīvistā huddōbō mēdem Masdā jēhjā tā dāthrem.*
14. *Tač si Masdā vairim ačvōitē astāndi dātā
Vanhēus shjaothana mananōhō jōi si gēus veresēnē asjās
Khshmakūm hucičtīm ahurā khratēus ashā frādō veresēnā.*
15. *Masdā ač mōi vahistā çravāççā shjaothanaēd vaoçā
Tā tū vohi mananōhā ashāçā ishudem çtūtō
Khshmakā khshathrā ahurā frashēm vaçnā haithjēm dāo ahīm.*

13. Haec vis vive! quam mihi dixisti bonae mentis, sunt dicta sacerdotum-ignem-inflammantium quae bene-facta e-veritate-quâque enata-sunt. Etenim praebitum-est bonum perficientibus praemium Sapiens! cujus tu es dator,
14. Hoc enim Sapiens! propugnaculum existenti mundo dedistis, bonae actiones mentis; *is* qui enim terrae culturâ indelebilis occupati sunt, vestram bonam-sapientiam dedistis; vive! intelligentiae veram tuitus-es culturam.
15. Sapiens! sic mihi optimas auditionesque actionesque dic illas, tu bonâ mente verâque dic precationem laudantis; vestro regno vive! continuam gratiâ tuâ praesentem fecisti vitam.

Deutsche Uebersetzung der Gatha ahunavaiti.

1. (28.)

1. Der geoffenbarte Gedanke, das geoffenbarte Wort, die geoffenbarte That des wahrhaftigen Zarathustra. — Die unsterblichen Heiligen sangen die Lieder vor.

Anbetung euch, ihr wahrhaftigen Lieder!

2. Ich heb empor in Andacht meine Hände und verehere zuerst alle wahren Werke des weisen heiligen Geistes und des frommen Sinnes Einsicht, um dieses Glücks theilhaftig zu werden. Jenen Werken und der Seele der Erde will ich mein Orbet darbringen.
3. Frommen Sinns will ich mich euch nahen, Weiser! Lebendiger! mit der Bitte, mir das irdische und das geistige Leben zu verleihen. Durch Wahrheit sind diese Güter zu erlangen, die der Selbstleuchtende den danach Strebenden schenkt.
4. Euch beide will ich rühmen, dich, Wahrheit, und dich, den guten Sinn, zum zweiten; den lebendigen Weisen und den Reichthum, den ich noch nicht angefleht; mit diesen komme die Armaiti (Ergebenheit), die vor dem Bösen schützt, auf meinen Ruf meinem Heil her.
5. Mein Geist verkündet Lob der Seele der Erde und dem guten Sinn, und den Wahrheiten der heiligen Werke des kundigen Weisen, des Lebendigen. Wie lang die Kraft mir reicht euch zu verehren, so lang bleib ich beim Suchen nach der Wahrheit.
6. Wahrer! wie vermag ich dich zu schauen und den guten Sinn, und Graosha, der dem allersärksten, dem lebendigen Weisen, die Wege bahnt. Möchte dieser Spruch, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe vertreiben!

7. Komm mit dem guten Sinn, verleihe des Wahren Gaben für lange Zeit, durch deine mächtigen Worte, Weiser! Verleihe dem Zarathustra deine starke Hilfe und auch uns, daß wir des Feindes Angriffe besiegen.
 8. Lieb, Wahrer! diese Wahrheit, des guten Sinnes Güter. Lieb du, Armaiti, dem Wislaepa und auch mir Vermögen. Laß du Weiser! du König! uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen.
 9. Dich, den Besten, Bester! mit dem besten Wahren, dich, den Lebendigen! will ich verehren; Hilfe wünsch ich für Frasthaosra und mich und für Die, denen du für alle Zeit des guten Sinnes Kraft verleihen magst.
 10. Um Schätze zu gewinnen feuern wir euch an mit unsern Gebeten, den lebendigen Weisen und den wahren und den besten Sinn sowie jeden, der eurem Reiche angehört, in welcher Klasse der himmlischen Lobfänger er auch sey. Auf unsern Ruf verleiht ihr Güter, Nahrung und Besitz von Macht.
-
11. Du kennst, lebendiger Weiser! die bereits vorhandenen Gesetze des Wahren und des guten Sinnes; befriedigen will ich meine Lust, sie zu erlangen; von euren eigenen Sprüchen, die zur Nahrung, zu Gütern verhelfen können, kenne ich noch gar keine.
 12. Du selbst, der du durch diese Gesetze das Wahre und den guten Sinn beschüttest ewiglich, du lebendiger Weiser! lehr mich doch durch deinen Geist verkündigen, durch wessen Munde, durch wen überhaupt das erste Leben besteht.
-

2. (29.)

1. Zu euch rief laut die Erdsseele: Für wen schufet ihr mich, wer schuf mich? Gegen mich stürmt die Gewalt und die Rohheit an mit Kühnheit und mit Macht. Niemand anders, als ihr, schlägt sie mir zurück, niemand sonst verkündet, was dem Landmann frommt.
2. Da fragte der Bildner der Erde das Wahre: was hast du für ein Gesetz für die Erde gegeben, als ihr sie schufet, ihr Herrscher, daß sie stets das Vieh ernähre durch ihre Fluren? Welchen Lebendigen schufet ihr zu ihrer Hilfe, der den von den Ragnern versuchten Angriff abzuwehren vermag?
3. Dieser Erdsseele antwortete der das Wahre nie verlassende, der kein Haß hegende: Aller jener Dinge, die dem Herrn der erhabenen Feuer gehören, bin ich unkundig; von allen, die sind, ist jener der Stärkste, dem ich mich einmal mit Anbetung nahen will.

4. Der Weise ist der Sprecher; er weiß am besten zu verkündigen, was er für den, der gewirkt hat gegen Daevad und böse Menschen, und für Den, der wirken wird, erfonnen. Er, der Lebendige, weiß zu unterscheiden. Er möge daher gegen uns seyn, wie es ihm gefällt.
 5. Mit aufgehobenen Händen bittet meine und der Erde unzerstörbare Seele wegen eurer beider Leben, daß die, die den Weisen in Verwirklichung der beiden Leben unterstützen, sowie die das Rechte Liebenden, und die Vermögenden, vom Weiterleben unter den Lügern befreit werden.
 6. Also sprach nun der lebendige Weise, der das Gesetz und die Dichtkunst kennt. „Kein Herr auch nur eines Lebens, noch ein Herr des Wahren war da; daher schuf dich der Schöpfer für den Vermögenden und den Landmann.“
 7. Dieses Lied der Verehrung dichtete der lebendige Weise im Verein mit dem Wahren für die Erde; in den sechs Gegenden der Erde ist es heilig zu preisen. Wen hast du guten Geistes, der es zur Zeit den Menschen gebe?
 8. Nur einen habe ich, der unsere Reden hörte, nämlich den hochheiligen Zarathustra; dieser will unsere weisen Sprüche und die vom Wahren zu vollbringenden Thaten bekannt machen. Daher will ich ihm der Redekunst Annehmlichkeit verleihen.
-
9. Da wolnte die Erdseele: das Gebet des schwachen Mannes um erwünschte Güter ließ ich unerhört, dem wünsche ich jetzt Besitz von Gütern. Wann wird der erscheinen, der ihm thätige Hilfe schaffe?
-
10. Ihr gebt diesen Wohnung, Lebendiger! und mit gutem Sinn jenen Besitz, Wahrer! der Annehmlichkeiten und Genüsse gewährt. Ich will dich, Weiser, als seinen ersten Besitzer andächtig verehren.
 11. Wo soll ich das Wahre, den guten Sinn, den Besitz nun verheerlichen? Ihr, Weiser! Lebendiger! verspricht zum Erkennen des großen Guts uns beiden gerade die Hilfe eurer Spende.

3. (30.)

1. Verkündigen will ich jetzt, ihr Nahenden! die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Andeutungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Ausgang bei den Flammen sich schauen läßt.
2. Horcht deshalb auf die Erdseele (Urstier), schaut an die Feuerstrahlen mit frommstem Sinn. Ein Jeder, Mann wie Weib, ist zu scheiden nach seinem Glauben. Ihr Gewaltigen von Alters her, erwacht und stimmt und bei!
3. Von Anbeginn giebt es ein Zwillingepaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit; sie sind das Gute und das Böse in Gedanken, Wort und That. Wählt unter beiden, seid gut, nicht böse!
4. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste (Irdische), das Seyn und Nichtseyn, und das Letzte (Geistige); den Tügnern wird das schlimmste Daseyn; dem Wahrhaftigen das beste.
5. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren heiligsten Geist. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen, verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten.
6. Diesen beiden könnt ihr nicht dienen. Irgend ein böser Geist, die wir vernichten wollen, überfällt die sich Berathenden und spricht: „Wählt den schlechtesten Sinn.“ Dann schaaren sich diese Geister zum Angriff gegen die beiden Leben, die die Propheten laut verkündigten.
7. Und diesem irdischen Leben kam Armaiti mit irdischer Macht, der Wahrheit und dem guten Sinn zu Hilfe; sie, die Ewige, schuf die Körperwelt, der Geist aber ist bei Dir, Weiser! in der Zeit das Erste bei den Schöpfungen.
8. Wann der Geist in irgend welches Uebel kommt, so wird von dir, o Weiser! irdischer Beistand nebst gutem Sinn verliehen; aber Du straft er, deren Versprechen Lüge, nicht Wahrheit ist.
9. So laßt und denn als Forterhalter dieses Lebens wirken, dessen eifrigste und wahre Förderer die lebendigen Weisen selbst sind. „Dort nur ist der Verständige, wo die Einsicht wohnt.“
10. Gerade sie ist die rechte Hilfe gegen das Böse, sie ist die Zerstörung des Verderbers. Vollkommenes wohnt nur in dem schönen Haus des guten Sinns, des Weisen und des Wahren, die als gut berühmt sind.

11. Lebte aus die Lehren, von Mazda's eigenem Mund gesprochen, die er den Menschen gab, den Lügern zum Schaden, zur Vernichtung, dem Wahrhaftigen zum Heil. In ihnen ruht das Glück.
-

4. (31.)

1. Indem wir diese eure Sprüche verkündigen, sprechen wir unbekannte Worte für Die aus, welche dem durch seine Lügensprüche die reinen Landgüter Verderbenden angehören. Alles Gute wird Denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind.

2. Wenn hiedurch nicht für den Verkündiger beider Wege gesorgt wird, so muß ich zu euch Allen gehen (um mich zu erkundigen), weil der lebendige Weise das Gesetz wohl kennt und die Fortdauer der beiden Theile, durch die wir leben.

3. Wem wurde das Glück zu Theil, daß du seinen Reibhölzern anhaltendes Feuer gabeß, Geist Mazda? Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung besitzen, den laß uns wissen, Weiser! durch deinen eignen Mund, mit dem du alle Lebenden beschüßeß.

4. Wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen auf den Ruf erscheinen, so spende Armaiti mir mit dem besten Sinn ein mächtiges Besitztum, durch dessen Hilfe wir die Lüge vernichten mögen.

5. Sag mir dieses, um zu erkennen, welch hohes Gut ich in den mir verliehenen Wahrheiten durch den guten Sinn besitze, und um mich zu erinnern an das Gerade (Richtige), sowie an alles Das, lebendiger Weiser! was nicht war, noch sein wird (das Unrichtige, Falsche).

6. Der hatte das Beste, der als Wissender mit das wirkliche Lieb des Wohlstandes, der Wahrheit und der Unsterblichkeit verkündigte. Der Weise hat jene Macht, daß er es durch seinen guten Sinn verkündigen kann.

7. Der, welcher durch sein eigenes Licht der Himmelslichter Menge uranfänglich ersand, der schafft durch seine Einsicht das Wahre, wodurch besteht der gute Sinn. Dies lässest du gedeihen, weiser Geist! der du derselbe bleibst zu aller Zeit.

8. Dich dacht ich als den Urcrsten, Weiser! als den Hohen in der Natur wie im Geiste, als den Vater des guten Sinnes, da ich dich mit Augen schaute als der Wahrheit Wesenheit, als des Lebend Schöpfer, als den Lebendigen in deinen Handlungen.
 9. In Dir ruhte die heilige Erde, in Dir der hochverständige Bildner des Erdleibes, lebendiger Geist, Mazda! Auf dem von dir angewiesenen Weg kommt sie vom Landmann her und geht an dem vorbei, der keiner ist.
 10. Sie wählt sich unter beiden den Reichen, Lebendigen, Wahrhaftigen, die Reichthümer des guten Sinnes; kein Nichterbauer des Landes, der irgendwelche Götzen verehrt, soll Antheil an der frohen Kunde haben, Weiser!
 11. Du schufst zuerst, o Weiser! unsere Landgüter und erfannest die Sprünge durch deinen Geist und die Erkenntnisse; dadurch erschufest du die Welt dieses Daseins, dadurch die heiligen Handlungen und die Reden.
 12. Wo dem freien Mann die Wahl frei steht, da bringt sein Wort der Lügneredner wie der Wahrheitredner, der Wissende wie der Unwissende nach seinem Herz und Sinn hervor. Der Reiche nach fragt Armaiti beide Geister, wo ihre Heimath ist.
-
13. Was sonst für andere Dinge zu offenbaren sind, oder welche Weisheiten dort erfragt werden, oder wo Einer durch kleinen Schaden sich den größten Genuß verschafft, dieses Alles erschaust du als Wächter mit deinen glänzenden Augen, Wahrer!
 14. Dies will ich dich fragen, Lebendiger! für jetzt und für die Zukunft, wie die Gebete, die von den wahrhaftigen Schöpfern und welche von den Lügneru gegeben sind, gedichtet wurden.
 15. Dies will ich fragen, was die Gesinnung Dessen sei, der dem Lügner, dem Vollbringer des Schlechten Besitz verleiht, Lebendiger! und was die Gesinnung Dessen ist, der das Leben desjenigen Landmanns, welcher die Lüge nicht verehrt, auf keine Weise an Vieh oder Menschen verlegt.
 16. Dies will ich fragen, wie der reich begabte Herr des Hauses, der Gegend oder der Provinz die Wahrheit zu verbreiten strebte, wenn er dir, lebendiger Weiser! ergeben war und was er that.
-
17. Lehrt der Wahrhaftige oder der Lügner das Größere? der Wissende sage es dem Nichtwissenden; der Nichtwissende möge es nicht verbergen; sei und, lebendiger Weiser! ein Stärker des guten Sinns!

18. Keiner von euch höre auf die Lieder und Gebote des Lügners, denn Haus und Dorf, Gegend und Provinz stürzt er in Unglück und Verderben. Daher tödtet diese Lügner mit dem Schwerte!
 19. Aber der Wissende, welcher nur an die Wahrheit und die beiden Leben dachte, Lebendiger! dessen Zunge frei sich bewegt, höre auf die richtigen Worte, die durch dein glänzendes gutes Feuer, das in den Reishölzern ruht, verkündet werden, Weiser!
 20. Wer den Wahrhaftigen zum Lügner macht, der kommt unter fremde Herrschaft lange Zeit, dem wird das üble Wort „ins Dunkel“! verkündigt. Der Glaube soll Die, welche durch ihre Handlungen euer Leben zerstören, austrotten!
-
21. Der lebendige Weise, der Wächter des Besitztums, verließ aus der Fülle seiner Güter Wohlstand und Unsterblichkeit in reichem Maß und von ewiger Dauer, des guten Sinnes Glück Dem, der durch Gefinnung und durch Thaten sich als seinen Freund bewies.
 22. Dies ist bekannt dem Guten Thuernden, wie dem Gutgesinnten. Gerade Der verehrt, o König! die Wahrheit in Wort und That, gerade Der ist dir, lebendiger Weiser! der beste Förderer.
-

5. (32.)

1. Sein Anverwandter, sein Knecht und Schutzgenosse, beiet an nach meinem Sinn, ihr Daeva's; beim Aufgang dieses Weisen (des Feuers). Deine Boten wollen wir seyn, Mazda! halt die fest, die euch hassen.
 2. Diesen antwortete der lebendige Weise, der durch den guten Sinn Schutz gewährt: des Besitztums wegen wählen wir durch die Wahrheit, unsere schöne, glänzende Begleiterin, eure gute heilige Ergebenheit, sie soll uns seyn!
-
3. Ihr Daeva's allesamt seyd nur gar mannigfache Ausgeburten des schlechten Sinnes, sowie der Große, der eurer Lüge und eurer Täuschung Rauchtrocken für hochheilig hält, und eure Trugkünste, durch die ihr in allen Theilen der Erde so wohl bekannt seyd.
 4. Dadurch erfandet ihr all das Schlechte, das die Menschen thun und reden, das zwar den Daeva's angenehm, aber allen guten Sinnes baar ist, und deshalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde gehen.

5. So betrügt ihr den Menschen um sein gutes Daseyn und seine Unsterblichkeit durch euren schlechten Sinn — sowohl durch den der Daeva's als den des schlechten Geistes — durch schlechte That und schlechtes Wort, wodurch der Lügner Macht sich sammelt.
6. Viele Uebel suchtet ihr zu stiften. Will man um ihre Abwehr bitten, so geschehe es durch diese Gebete. Die wirklichen Worte, die du weißest mit gutem Sinn, will ich sprechen. Deinem Reich und deiner Wahrheit bringe ich Lob dar, lebendiger Weiser!
7. Gegen keines dieser Uebel kann der Wissende beim Kampf der beiden Heere Hilfe verkünden, da er sie selbst auf eigene Weise erfahret. Ihre Abwehr kennst du, lebendiger Weiser! am besten.
8. Man hört, auch Zima, des Wiranghrat Sohn, war von diesen Uebeln nicht verschont, er, der die Menschen durch seine Gaben beglückte und unsere Theile der Erde mit seinem Lichte erfüllte. Auch ich bin in ihnen, nach deiner Entscheidung, Weiser!
9. Wer böse Worte spricht verwirrt die Reden, indem er schmäht des Daseyns Weisheit. Nicht sollen sie das hohe, wirkliche Gut des guten Sinnes und rauben. Diese Worte meines eigenen Geistes rufe ich euch, dem Weisen und dem Wahren, laut zu.
10. Jener soll nicht die Reden verwirren, der gegen die Erde und die Sonne durch seine Schlechtigkeiten das Schlechteste was zu sehen aussprach, der die lügnerischen Gesetze gab, der die Felder verwüstet und dem Wahrhaftigen Schaden zufügt.
11. Den Besitz des Schazes der beiden Leben und des Belebten nimmt er weg. Aber Die, welche als die Großen des Lügners erscheinen, welche, Weiser! dem besten Geist, dem wahrhaftigen, zu Schaden trachten, sollen das Daseyn nicht verwirren.
12. Mit dieser Rede mögen uns die Propheten der besten That halber beschenken! Gegen Die sprach der Weise schlimme Worte, die der Erde Daseyn durch ihre Zaubersprüche verwirren, von denen Grehma, der Priester der Götzen, umgeben ist in seinem Kampf gegen das Wahre, und der König der Lügenfreunde.
13. Diese Beisthümer überlieferte Grehma dem Wohnsitz des schlechtesten Sinnes, des Mörders dieses Lebens; nach aller Lust schmäht er deines Propheten Sendung, der ihren Angriffen Einhalt thun will.

14. In seinen Banden sey Grehma! Vertrieben sollen werden jegliche Götzenpropheten! Die Einsicht vernichtet jegliche Zauberkünste aus alter Zeit, woher des Lügners Hilfe kam. Der Erde schrieb man den Sieg zu, weil sie die das Uebel abwehrende Flamme zum Schutze anzündete.

15. Durch diese (Sprüche) will ich unter euch die Götzenopfer und Orakel vernichten. Die, welche sie (die Mazda's) durch ihre Hilfe nicht zu freien Herren des Daseyns machen, werden von ihnen zum Wohnsitz des guten Sinnes getragen.

16. All das wird dem Besten zu Theil, der das weit hin leuchtende Opfer vollzieht, als Herrscher, lebendiger Weiser! zu welchem Zweck du mich überhaupt sandtest; dadurch will ich für jetzt die Lügner ins Verderben stürzen.

6. (33.)

1. Wie es Dem hierdurch die Gesetze des ersten Lebens, die gerechtesten Handlungen Vollbringenden ergeht, wie dem Lügner, und wie dem Wahrhaftigen, wie Dem, der lauter Trug hegt, und Dem, der das Aufrichtige will (will ich nun verkündigen).
2. Wer dem Lügner in Wort, oder Gesinnung, oder That Uebles zufügt, durch des Guten Hilfe die Schlechtigkeit erkennt, Der wirkt zum Schutze (gegen das Böse) wohlgefällig dem lebendigen Weisen.
3. Welcher von zwei Anverwandten, oder zwei Knechten, oder zwei Schutzgenossen dem Wahrhaftigen als der Beste gilt, oder welcher das Lebendige erkennend, die Erde bearbeitet, der wird in dem Gefilde des Wahren und des guten Sinnes seyn.
4. Von dir, Weiser, will ich den Ungehorsam und den schlechten Sinn durch Gebet abwenden, und die Widerspänzigkeit des Anverwandten und die nächstverwandte Lüge des Knechts und die des angehörigen Schutzgenossen und von der Erde Blut die verderblichste Gesinnung.

5. Als deinen Helfer gegen Den, der das lange Daseyn im Reiche des guten Sinnes zerstört auf den richtigen Pfaden, wo der lebendige Weise wohnt, will ich den allergrößten Graosfha anrufen.

6. Wer aufrichtig die Wahrheiten anruft, der hat des besten Geistes Wesenheit; daher ist er mit jenem Sinn begabt, daß er den Landbau zu fördern denkt. Diesen will ich hochehren, lebendiger Weiser! in Folge deiner Offenbarung und deiner Mittheilung.
7. Kommt zu mir, beste eigene Wahrheiten, die zu erschauen sind durch den guten Sinn, Weiser! durch welchen ich bekannt bin vor dem großen Helfer. Unter und beiden sollen die mannigfachen Weisen der Verehrung offenbar werden.
8. Kommt her zu mir, kommt her zu mir, ihr hohen Dinge, die jener selbst (du) durch den guten Sinn besitz, eure Anbetung, Weiser! und die wahren Lobesworte! Verleiht eurer Unsterblichkeit und eures Wohlstandes Dauer immerdar.
9. Diese beiden Kräfte, die den Geist an Wahrheit fördern, die das ganze Jahr hindurch wirken, durch ihr eigenes Feuer, durch ihren Ort, Ursprung und des besten Sinnes Wesen, denen die Seelen folgen, — die sind in deiner Bereitschaft, Weiser!
10. Alle guten Dinge in der Welt, die waren, sind und sein werden, Weiser! verleihe uns durch deine Gnade. Nehme durch den guten Sinn die Besizthümer und die Wahrheiten, stärke den Körper durch Wohlergehen!

11. Der stärkste Lebendige und der Weise, die Ergebenheit und das Wahre, das die Landgüter schützt, der gute Sinn und das Besizthum, — ihr alle höret mich und macht mich glücklich in jeglichem Werk.

12. Erhebe dich, lebendige Armaiti! gieb mir Kraft, heiligster Geist Mazda! wenn ich dir die guten Gebete darbringe, gieb mir, Wahrer! der Stärke Macht, des Reichthums Geseß durch den guten Sinn.
13. Für mein Wohl sorgst du, wenn ich weithin blicke durch die Wahrheit, die euch erfüllt, jene lebendige, die dem Besizthum und dem guten Sinne eigen ist. Gieb Nachdruck den heiligen Sprüchen, heilige, wahre Armaiti!

14. Unter den Verehrern ist es Zarathustra, der den Grund schafft, nämlich des guten Sinnes Weisheit, der Handlung Wahrheiten und andere solche Dinge, sowie des Wortes Ueberlieferung und das Besizthum, damit eines jeden Wesens eigenthümliches Daseyn bleibe.

7. (34.)

1. All die Handlungen, Worte und Verehrungen, durch die du Unsterblichkeit und Wahrheit und den Besitz des Wohlstandes diesen verleihst, Weiser! besiegst du gerade im reichsten Maße, Lebendiger!
 2. Dieß alles ist dir durch des guten Geistes Sinn und durch des heiligen Mannes Handlung, dessen Seele den Wahrheiten folgt, verliehen. In eurer Wohnung, Weiser! erschallen der Lobfänger Wieder.
 3. Dir, Lebendiger! bringen wir Opfer mit Lobpreis und dem Wahren in allen den Wohnungen, die ihr durch guten Sinn erbautet. Seid bereit, ihr Gutes Schaffenden! In allem, was euch gehört, ist Heil, Weiser!
 4. Nach deinem starken Feuer, Lebendiger! Wahrer! steht unser Sinn, nach dem vollkräftigen, mächtigen, der Schöpfung nützenden durch seine mannigfachen Hilfsmittel; für dich, der du mit den Geschafften deiner Hände die Feinde vernichtest, verehren wir es.
 5. Welches ist euer Reich? Welche Glücksgüter werden durch die frommen Gebräuche erworben, Weiser! wenn ich mit gutem Sinne die Wahrheiten verkündige, um eure Treue zu verdreifachen? Schon lange reheten wir eurem Willen (Lebendiger! Weiser!) gegen die bösen Geister, die Fleischfresser und die (bösen) Menschen.
 6. Wenn ihr nun, Weiser! Wahrer! wirklich mit gutem Sinne begabt seid, so macht mir dieses (das irdische) Leben allerorten stark, weil ich mit Lob und Preis euch beiden entgegen kommen will.
-
7. Wo find die, Förderer Magda! die anzeigen des guten Sinnes Güter, die sie (die Feinde) in Besitz genommen? Jegliche dunkle That, jegliche Unterdrückung mögest du an das hellste Licht bringen. Keinen andern kenne ich, als euch, Wahre! Rettet jetzt uns beide.
 8. Durch diese unsere Handlungen werden die erschreckt, die Wirten mit Verberben drohten; den nahverwandten Feind mögest du durch deinen Ausspruch, Weiser! ängstigen: „die nicht das Wahre denken, deren Wohnung liegt weit vom leuchtenden Himmel entfernt“.
-
9. Wer, obschon er kennt die heilige, hohe Armaiti, Weiser! doch zur Förderung schlechter Thaten hilft, aus Mißachtung des guten Sinnes: dem nimmt der Große die Wahrheiten hinweg, weil durch seine Handlungen die hin- und herrennenden fleischfressenden Dämonen erzeugt werden.

10. Der Hochverständige sagte, die Thaten guten Sinnes seien die Frucht, und der Wissende nannte die heilige Armaté, die reich an Schöpfungen ist, der Wahrheit Wesenheit. Und alles das beirgt in deinem Reiche sich, Lebendiger, Weiser!
 11. Weibe, die Unsterblichkeit sowohl als der Wohlstand, gehören zu deinem Glanze. Durch des guten Sinnes Herrschaft wuchs mit dem Wahren die Frömmigkeit. In diesen ruhen jene beiden Kräfte, Weiser! Denen gehörs't du an, die sie durch dich besigen.

 12. Welches ist dein Geheimniß? Was dein Begehr? Was ist Sache des Lobpreisers? Was gehört zur Verehrung? Verkündige laut, daß man es höre, Weiser! was eure, der Wächter, Wahrheiten schafft. Lehre uns, Wahrer! die von dir gebahnten Wege des guten Sinnes.
 13. Dieser Weg des guten Sinnes, den du mir nanntest, sind der Feuerpriester schöngebildete, aus lauter Wahrheit hervorgegangene Sprüche. Denn den Gutes Thunenden wird ein Lohn verlichen, Weiser! und du bist dessen Gebet.
 14. Als Schutzwehr gabt ihr der irdischen Welt, Weiser! des guten Sinnes Thaten. Denen, welche der Behauung der unvergänglichen Erde sich widmen, verlicht ihr eure gute Einsicht. Du hast der Einsicht wahre Wirkung gefördert, Lebendiger!
 15. Weiser! sag mir jene besten Reden und Thaten, sag mir mit gutem, wahren Sinn des Lobpreisers Gebet. Durch deine Herrschaft schufst du in Gnaden stetige Dauer dem wirklichen Leben, Lebendiger!
-

The first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

The first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

The first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

The first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

Commentar zur Gāthā ahunavaiti.

Jaç. capp. 28 — 34.

Während die übrigen vier Gāthā's nach ihren Wortanfängen benannt sind, z. B. die zweite *ustavaiti* nach dem Anfangsworte *usta* (43, 1), hat diese erste von dem Gebete *jathā ahū vairjō* (Honover der Pārsen) ihren Namen. Wir finden dieses heiligste Gebet am Ende des 27., unmittelbar vorhergehenden Capitels. Es fragt sich nun, ob diese Gāthā in einem Zusammenhange mit dem Gebete steht. Das 27. Capitel ist eine Lobpreisung des *jathā ahū vairjō* folgenden Inhalts: „Diess ist das grösste von allen, um zu schaffen das Leben und das Gesetz, das lebendige, weise, zur Vernichtung des *Anró mainjus*, des anlaufenden, zur Vernichtung des verderblichen *Aēshma*, zur Vernichtung der Māzānischen *Daēva*'s, zur Vernichtung aller Varenischen *Daēva*'s, der anlaufenden; zur Förderung des *Ahura-mazda*, des reichen, glänzenden; zur Förderung der *Amesha çpeñta*'s; zur Förderung des Sternes *Tistrja*, des reichen, glänzenden; zur Förderung des reinen Mannes; zur Förderung aller reinen Geschöpfe des heiligen Geistes“. Nun sind drei Gebete angeführt, und zwar *jathā ahū vairjō*, *masdā at mōi* (Jaç. 34, 15) und *ā air-jēmā ishjō* (Jaç. 54, 1). Dann wird so fortgefahren: „Durch Homa werden beschützt *Mazda*, *Khshathra*, *Asha*, die Herren, der gute *Çraosha*, der mit Macht den *Asha* begleitet und Die, welche hier dein seyn mögen. Die dabei wirkenden guten Kräfte des *Ahuna vairja*, des fortgehörten in Reinheit, preisen wir, (die Kräfte) der in Reinheit vollzogenen Auspressung und der mit Wahrheit gesprochenen Worte: „dann sollen sie uns die wirksamsten (am meisten Glück bringenden) seyn“¹⁾. Nun folgen Verse aus dem 33. Capitel des *Jaçna* (v. 11—14), dann das Glaubensbekenntniss: Ich bekenne mich als *Masdajaçner* etc. Unmittelbar hieran schliesst sich das *jathā ahū vairjō*, aber hier ist es vollständig erhalten und zählt 21 Worte, die in der Entwicklung des Pārsismus eine so grosse Rolle spielen. Diesem Gebet folgt *ashm vokū*, das zweite der heiligsten

¹⁾ Diese Worte: *Athā ai nō humdjōtarā aēhen* gehören der Sprache nach ganz dem Gāthā-Dialekte an, kommen aber sonst nicht weiter vor.

Gebete, ebenfalls vollständig. Nun kommen die gewöhnlichen Anrufungen: „Das *Ahura vairja* beten wir an, die beste, trefflichste Wahrheit, die unsterbliche, heilige, beten wir an.“ Zuletzt stehen die Anfangsworte des dritten der heiligsten Gebete: *jéhké hdtám*.

Dieses Capitel zerfällt augenscheinlich in drei Theile, die unter sich zwar in keinem engen unmittelbaren Zusammenhange stehen, aber doch einige Beziehungen zu einander haben. In dem ersten Theile, v. 1—5, sind die Wirkungen der Recitirung des heiligsten Gebets im Einzelnen beschrieben; im zweiten, v. 6—12, sind nicht bloss die Wirkungen des *Ahura vairjó* allein, sondern auch die anderer heiliger Worte und die des ausgepressten Homasaftes im Allgemeinen gepriesen. Das Ganze scheint so eine passende Einleitung zu den nun folgenden *Gáthá's* zu bilden, indem es die hohe Kraft und Wirkung heiliger Gebete, namentlich die des allerheiligsten, hervorhebt. Die Ueberschrift von c. 28, die Westergaard irrtümlich als ersten Vers der *Gáthá* bezeichnet,¹⁾ schliesst sich entweder als Nachschrift an den dritten Theil von c. 27 an, oder ist Ueberschrift für alle *Gáthá's*, oder nur für die *Gáthá ahunavaiti*. S. darüber weiter zu v. 1.

Capitel 28.

Dieses Stück, das die erste Liedersammlung (*Gáthá ahunavaiti*) eröffnet, lässt sich ausser der Ueberschrift v. 1 (siehe darüber den Commentar) in drei Theile zerlegen: a) 2—6; b) 7—10; c) 11. 12. Die jetzige Gestalt haben wenigstens die zwei ersten durch einen spätern Bearbeiter erhalten, der beide zusammenfügte; der dritte steht in keinem nähern Zusammenhange mit den beiden ersten und scheint nur durch einen blossen Sammler angehängt zu seyn. Der Grundgedanke der beiden ersten Theile, die jetzt zu einem Ganzen verschmolzen sind, ist eine Anrufung und Lobpreisung der höchsten Genien, des *Ahura-masda* oder des lebendigen Weisen, des *Vohu-manó* oder guten Sinnes, der *Ármaiti* oder der Frömmigkeit und Ergebenheit, des *Asha* oder des Wahren, Wirklichen, Dauernden, des *Ekshathra* oder des Reichthums und Besitzes, sowie des *Gené urvá* oder der Erdseele (s. zu 29), und des *Craosha* oder des Genius der Ueberlieferung, um die Verleihung irdischer und geistiger Güter. Dabei ist auffallend, dass zwei sonst häufig genannte Genien, *Ameretát*, d. i. Unsterblichkeit, und *Haurovatát*, d. i. Ganzheit, Unversehrtheit, Wohlstand, übergangen sind.

a) 2—6. Der Dichter verehrt die wahren Thaten und Handlungen des heiligen Geistes *Ahura-masda* und des guten Sinnes Einsicht und die Erdseele, d. h. er vollzieht die heiligen, von *Ahura-*

¹⁾ Ich bin ihm in dieser Bezeichnung nur deswegen gefolgt, um keine Störung in die Citate, was höchst lästig ist, zu bringen, habe aber den Charakter des Verses als einer Ueberschrift angedeutet.

masda angeordneten Handlungen, die dem Feuertempel gelten, folgt allen Satzungen des höchsten Geistes, und strebt zugleich nach der wahren frommen Gesinnung und der Einsicht, um jene Handlungen würdig vollziehen und des höchsten Glückes, nach dem jeder Wahrhaftige und Fromme streben muss, nämlich des ungestörten Besitzes des leiblichen sowohl als des geistigen Lebens theilhaftig zu werden (2). Nur durch die Wahrheit, das Wirkliche und Dauernde, d. h. die eifrige, unverdrossene Pflege des Feuertempels und alles Guten, nach den vom höchsten Gott gegebenen Gesetzen sind diese Güter zu erlangen, in deren alleinigem Besitz der Urquell alles Lichts, *Ahura-masda*, ist (3). Die Wahrheit und der damit verbundene gute Sinn haben in der Anrufung gleich die zweite Stelle, d. h. sie sollen gleich nach *Ahura-masda*, dem v. 2 die erste Anrufung galt, angerufen werden. An diese beiden schliesst sich *Khsathra*, der Reichthum, an, dessen in den vorhergehenden Versen noch nicht gedacht wurde und der daher der noch nicht angerufene heisst. Alle diese Genien sind von der *Armaiti*, der personifizirten Frömmigkeit und Ergebenheit der Menschen (zugleich Genie der Erde) begleitet, die vor allem Bösen schützt, wenn sie gerufen wird (4). Diese Lobpreisungen sollen aber nicht bloss den höchsten Genien gelten, sondern auch der Erdseele, die die Erde bildete, sowie allem, was das Leben fördert in Folge der von *Ahura-masda* angeordneten Handlungen. Ja der Dichter ist so begeistert, dass er nie im Lobpreisen dieser guten Geister zu ermüden und stets das Wahre, dem *Ahura-masda* Wohlgefällige zu suchen verspricht (5). Aber er will das Wahre nicht bloss suchen, — in seiner Gottbegeisterung will er es wie die Seher der Vorzeit in leiblicher Gestalt schauen, ebenso den guten Sinn und den Schutzgeist *Craosha*, die personifizierte Tradition, der dem *Ahura-masda* die Wege bahnt, d. h. durch dessen Vermittlung der höchste Gott allein auf Welt und Menschen wirken kann (6). Hiermit schliesst der erste Theil des Stücks, der sonach ein Loblied enthält.

Wer der Verfasser des Liedes sey und aus welcher Zeit es stamme, ob aus der zarathustrischen oder einer frühern oder spätern, lässt sich, wie bei vielen andern, kaum bestimmen. Der ganze Inhalt des Liedes, sowie der Umstand, dass es mit Sprüchen, die sicher aus der zarathustrischen Zeit stammen, vereinigt wurde, scheint mir wenigstens zu beweisen, dass es nicht nach Zarathustra, sondern entweder von ihm selbst oder von einem seiner Genossen, oder sogar von einem frühern Propheten verfasst ist. Der Wunsch, den wahren Gott selbst zu schauen, die ausdrückliche Versicherung, so lang das Leben reiche, der Wahrheit treu zu bleiben, lässt den Dichter als einen gottbegeisterten Seher und Propheten erkennen; die Anrufung und Lobpreisung der Erdseele (v. 2. 5) scheint bestimmter auf Zarathustra zu weisen, da er Cap. 29 als Verkündiger eines der Erdseele vom höchsten Gott gewordenen Orakelspruchs erscheint und sich auf einen solchen (30, 2) auch wirklich beruft.

Aber der Mangel aller Polemik gegen die Abgötterei und gegen die Lügner, die in keinem wirklich zarathustrischen Stück vermisst wird und die hier leicht anzubringen gewesen wäre, scheint mir gegen die zarathustrische Abfassung des Liedes zu sprechen, und die Anrufung der höchsten Genien, die sicher schon vor Zarathustra verehrt wurden, wie die ganze Entwicklungsgeschichte der iránischen Religion zeigt, beweist wenigstens nichts für dieselbe. Auch der Umstand, dass von den beiden Leben (dem irdischen und geistigen) die Rede ist (3), was sonst eine der Grundanschauungen Zarathustra's war, ist kein strenger Beweis dafür, weil 30, 6 diese Lehre als eine von den Propheten überhaupt, nicht von Zarathustra allein, verkündigte erscheint. Sonach haben wir gar keinen verlässigen Grund, das Stück Zarathustra selbst zuzusprechen. Weil nirgends eine deutliche Einwirkung der neuen zarathustrischen Ideen, des scharfen Gegensatzes von gut und böse, zu erkennen ist, so möchte ich dieses einfache Lied, das ebensogut im Weda als im Zendawesta stehen könnte, einem vorzarathustrischen Dichter zuweisen.

b) 7—10. An dieses Loblied schloss ein späterer Bearbeiter drei *Manthra's* oder heilige Sprüche an. Eingeleitet wurden dieselben durch den Schlusssatz von v. 6: „Möchte dieses *Manthra*, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe, die *Khrasstra's* (*Khrasfester*, eigentlich Fleischfresser) vertreiben“. Dieser Satz steht in gar keiner Verbindung mit dem übrigen Theil des sechsten Verses, und bezieht sich, streng genommen, eigentlich nur auf den folgenden siebenten Vers; denn es ist nur von einem *Manthra* die Rede, während drei folgen, und dann stimmt der v. 6 angegebene Zweck des Spruches: „die verderblichen Geschöpfe zu vertreiben“ genau mit dem Schlusse von v. 7: „dass wir des Feindes Angriffe besiegen“, während weder v. 8 noch 9 davon die Rede ist. Daher vermute ich, dass er ursprünglich zum siebenten Vers als Einleitung gehörte und nicht vom Bearbeiter herrührt. Beidemale, im Schlusssatz von 6 und 7, spricht der Dichter in der ersten Person der Mehrzahl: „wir mögen vertreiben“ und „Zarathustra und uns“. Der v. 7 enthaltene Spruch hat indess eine so merkwürdige Aehnlichkeit in Inhalt und Form mit den zwei folgenden in 8 und 9, dass eine Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit kaum geläugnet werden kann. Diese drei Verse, in denen die höchsten Genien um Hilfe gegen die Feinde (7, 9), um Vermögen und Mittheilung wirksamer Gebete angefleht werden, sind besonders wichtig und merkwürdig durch die in ihnen vorkommenden Eigennamen: *Zarathustra*, *Vistácpa* und *Frashaostra*, zu denen sich als vierter noch der Dichter gesellt. Dieser spricht in der ersten Person von sich und kann, dem ganzen Zusammenhange nach, nur einer der nächsten Freunde Zarathustra's seyn; ich vermute *G'ámácpa*, weil dieser sonst neben *Frashaostra* und *Vistácpa* genannte Freund Zarathustra's und Beförderer seiner Lehre hier nicht mit Namen aufgeführt ist, wie die zwei andern. Ob indess v. 7 ganz denselben Verfasser hat, wie 8

und 9, könnte fraglich seyn. Dass sie trotz der grossen Aehnlichkeit ursprünglich nicht neben einander standen, sondern erst durch den Bearbeiter des verwandten Inhalts wegen hieher gezogen wurden, scheint mir der Schlusssatz von v. 6, der nur auf das nächstfolgende *Manthra* v. 7 geht, zu beweisen. Beachtenswerth ist auch, dass der Dichter v. 7 von sich in der ersten Person pluralis (uns), v. 8 und 9 dagegen in der ersten Person sing. (mir und mich) redet. Der zehnte Vers stand ursprünglich mit diesen drei *Munthra's* in keiner Verbindung, sondern wurde vom Bearbeiter hieher gesetzt, um den beiden verbundenen Theilen einen würdigen Schluss zu geben. Er giebt den Zweck und die Absicht jener Lobpreisungen und des Sprechens dieser heiligen Sprüche näher an. Alle die hohen Genien, der lebendige Weise, das Wahre, der gute Sinn und jeder, der unter die himmlischen Sänger gehört, d. h. jeder höhere Geist, der im *Garó-demáda* (eigentlich Liederwohnung, der *Gorotman* der Pársen) oder Paradies verweilt, sollen durch diese Verse zur Gewährung erbetener Güter angetrieben werden, wie im Weda Indra durch der Menschen Gebete zur Besiegung des Feindes und Erbeutung der Schätze angestachelt wird.

c) 11. 12 sind nicht vom Bearbeiter, sondern nur vom Sammler hinzugefügt und stehen in keinem rechten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Sie enthalten den Wunsch und die Bitte an *Ahura-mazda* um Mittheilung der ewigen Gesetze des Wahren, Wirklichen (der irdischen, leiblichen Welt) und des guten Sinnes (der geistigen Welt) und der wirksamen Reden und Sprüche, deren der Dichter noch gar keine zu kennen beklagt (11). Aber die Kenntniss dieser Gesetze genügt dem forschenden Geiste des Sehers noch nicht, er möchte auch den Urheber derselben kennen lernen, er möchte wissen, wer alle diese herrlichen Schöpfungen (das erste Leben) durch sein Wort ins Leben rief (12).

Da in diesen Versen die ächt zarathustrische Anschauungsweise zu erkennen ist, wonach *Ahura-mazda* eigentlich als der einzige wirkliche Gott aus der Zahl der himmlischen Geister hervortritt, so trage ich kein Bedenken, beide dem Zarathustra selbst zuzuschreiben:

Vers 1. Es sind eigentlich zwei Ueberschriften: *jánim vacó — gáurodín* und *nemó vë gátháo ashaonís*. Letztere findet sich vor allen andern *Gáthá's* (s. capp. 43. 47. 51. 53). Da die *Gáthá ahunavaiti* somit schon ihre besondere Ueberschrift hat, so nehmen wir am füglichsten an, dass die erste Ueberschrift: *jánim manó*, auf alle *Gáthá's* gehe. Sollte es aber nicht auch Nachschrift zu *jathá ahú vairjó* seyn? Das Meiste hängt von der richtigen Erklärung des *jánim* ab, das wir hier etwas weiter besprechen wollen. Es ist eine Adjectivbildung von *jána* mit *ja* und steht für *jánjam* (neutr.). Dieses *jána* ist einfaches Abstractum der Wurzel *já*, gehen, und findet sich auch schon im Weda in der einfachen Bedeutung Weg neben

pathah, namentlich in dem Compositum *devajāna*, Götterpfad, Rv. I, 72, 7. VII, 76, 2; vgl. Nirukt. 6, 8. In den alten Liedern finden wir das Wort nur einmal und zwar v. 10 unsers Capitels im Instrum. pl. *jānāis*. Oester begegnen wir dem Worte in den spätern Stücken, namentlich in den Jeschts. J. 68, 21: *kaidhimudo nō jātem daṣta khshajumudo vaēsa qarenaṣa āpō daṣta nō tem jānem jō jāshmaṣ parō fraviṣtō*, anrufen, ihr Wasser, gebt uns Reichthum und Glanz, gebt uns das Glück, das durch euch früher (von andern) erworben wurde. J. 65, 11: *āpō jānem vō jācāmi mazdañtem tem mē dājata jēkhē dāiti paiti vanhō niṣṛta anauidrukhti āpō istim nō kaidhjāmi pouru-ṣaredhūm amavaitim frasāntimēa qāparām*¹⁾. O Wasser, ich bitte um euren *jāna*, gebt ihn mir, dessen Wesen ist als gut bekannt, untrüglich; ihr Wasser, euer Gut, das mannigfache, und die Nachkommenschaft, die sich selbst fortpflanzt. J. 9, 19—21: *inem thoām paoirīm jānem haoma kaidhjēmi dūraosha vahistem ahīm; — inem thoām bitīm jānem kaidhjēmi droatātem tanvō; inem thritīm jānem kaidhjēmi — dareghō = kitim* etc. Um diesen ersten *jāna* bitte ich dich, um das beste Leben; um diesen zweiten, die Gesundheit des Körpers; um diesen dritten, um langes Daseyn etc. Jt. 17, 26. 35. 39. 43. 52 kehrt stets die Phrase *viñdat tem jānem* wieder, nachdem es in den vorhergehenden Versen jedesmal hiess: *daṣ him kaidhjaṣ avaṣ ajaptem dazdi mē ashis vanuki*. Da rief sie (eum) an (irgend ein Held der Vorzeit ist der Anrufende, *Jima*, *Thraētaona* etc.): Lass mich, gute *Ashi*, dieses erreichen, dass ich (*Paradhāta Haoshjanh*) nicht erschreckt mich beuge vor den *Daēva's*, oder dass ich (*Jima*) reich werde an Heerden, und Unsterblichkeit den Geschöpfen des *Ahura-mazda* bringen möge, oder dass ich (*Thraētaona*) besiegen möge die verderbliche Schlange *Azidahāka*. Jene darauf folgende Phrase: *viñdat tem jānem* scheint nach der vorhergegangenen Bitte heissen zu sollen: diese Bittgewährung erlangte er, oder diese Bitte wurde ihm gewährt. Eine ähnliche Fügung haben wir Vend. 19, 6. Westerg. Hier sagt die Drukhs zum Zorathustra: *apaṣtavanuha vanukim daēnām māzdajacnim vindāi jānem jatha viñdaṣ Vadhughanō dānhupaitia*, verfluche den guten Māzdajacnischen Glauben; du erlangst den *jāna*, welchen erlangte *Vadhughanō*, der Landesherr (Fürst). Jt. 24, 8: *jātemciṣ qareṇō bakhshajata āpa daṣta nō tem jānem*, ihr Wasser, schenkt uns den Glanz, gebt uns dies Glück. Jt. 10, 138: *jēsi-sē jānāt bavaiti ṣānhemciṣ au ṣaṣṛādi ṣānhemciṣ mainjāti — uiti mraoṣ ahurō mazdāo*, wenn ihm

¹⁾ Von den *Fravashī's* Jt. 13, 32 zwischen den Prädikaten *qāthravaitia* (selbstleuchtend) und *baēshazjāo* (heilbringend), von der *Ashi vañuht* Jt. 13, 157, von der Erde Jac. 10, 14 neben *barēthri* (Trägerin), von der glänzenden, starken Wohnung *Ahura-mazda's* Jac. 2, 14 gebraucht. Der Ableitung nach ist *qāpara* aus *qa* = *ava* + *apara*, i. e. alius zusammengesetzt, d. i. sich selbst zum Andern habend, ein Gegenbild von sich habend (paast sehr gut für die *Fravashī's*) oder auch sich selbst zum Andern machend, d. i. erzeugend; in diesem Sinne gleich *qadha*.

wegen des *jána* ein Tadel wird, so will ich auf einen Tadel für den Tadler denken, Vernichtung will ich diesem Mann ersinnen, so spricht *Ahura-masda*. (Hier ist *jána* so viel als Gang, Lauf, im Gegensatz zu *maéthana* v. 137.) Jt. 16, 6: *jám* (*rasistám cistám daénám*) *jázata Zarathustré hunatahé paíti manaiéhó hákhtahé paíti vaéaiéhó hoarstahé paíti skjaothnahé avahéa paíti jánahé, jattha hé dathat* etc., welche (die richtigste erkannte Lehre, als Personification gedacht) Zarathustra verehrte mit gutgesinntem Geist, gutgesprochenem Wort, gutgethaner Handlung und mit jenem *jána*, dass sie ihm geben solle Kraft für den Gang, Hörbarkeit dem Gehörgang, Stärke den Armen etc. Es fragt sich, worauf *avahé paíti jánahé* hier bezogen werden soll, ob auf das sogleich folgende *jattha hé dathat* oder auf die Verse 1—3, die eine eigentliche Anrufung der *Duénd* (Personification des Glaubens) enthalten. Am besten bezieht man es gerade auf dieses Gebet zurück; dann heisst es „mit jenem Gebet“, oder besser, da jenes Gebet ein Glücksgebet ist, „mit jenem Glücksgebet“. Jt. 14, 3 haben wir einen Superlativ *jána-vactemó* von *jánavaí* zwischen *qarenanhaçtemó* und *çakavaçtemó* von *Verethraghna* (*Behrán*) gebraucht. Das Wort finden wir auch in der ersten Gattung der Keilinschriften, im Medischen: L H 21, *aíta jánem çadijáni Auramasdám hadá vithibisk bagibisk*, um diese Gnade flehe ich den *Auramasda* mit den einheimischen Göttern an. Man kann hier *jána* nicht mit „Glück“ übersetzen, wie bisher gewöhnlich geschehen ist, da im Vorbergehenden von gar keinem Glück, sondern von Beschützung vor Misswachs und andern übeln Dingen die Rede ist; das *aíta*, dieses, weist zu bestimmt auf das Vorhergehende hin. Im Neupersischen findet sich *ján*, dem folgende Bedeutungen zugeschrieben werden: eine zusammenhangslose, unverständliche Sprache, Träumerei eines Fanatikers, Faselei eines Verrückten, Verzückung. Da dieses *ján* den Lauten nach ganz identisch mit dem ältern *jána* ist, so haben wir vorerst keinen genügenden Grund, den Zusammenhang beider oder ihre wirkliche Identität zu bezweifeln. Aber wie können wir die Bedeutungen vermitteln? oder ist vielleicht die neupersische Bedeutung die einzig richtige? Letztere enthält den Begriff von begeisterten Worten, die im Zustande der Entzückung gesprochen werden, also etwa den eines Orakelspruchs. Dass dem *jána* eine ähnliche Bedeutung zukommen kann, geht deutlich aus der oben angeführten Stelle Jaç. 9, 19—21 hervor. Hier ist von verschiedenen *jána*'s, die Homa verleiht, die Rede. Homa ist aber bekanntlich ganz der Wedische *Soma*, ein berauschendes Getränk, bereitet aus dem ausgepressten Saft einer *Asclepias*art und saurer Milch, das die Priester und Seher an heiliger Stätte tranken und dadurch in einen Zustand der Ekstase versetzt wurden, in dem sie, wie die *Pythia*, allerhand unverständliche Worte murmelten. Dieser Zustand der Entrückung und Entzückung, der heiligen Begeisterung, der sich wohl im Hin- und Herwandeln, oder in irgend einer eigen-

thümlichen Bewegung zu erkennen gab, ist der *jána* oder Gang. Da aber mit diesem Zustande das Gefühl höchster Seligkeit verbunden war, so konnte *jána* in den Begriff Glück, Wonne übergehen. Diese etwas allgemeine Bedeutung darf aber dem Worte nicht in allen Stellen beigelegt werden; so wäre sie J. 9, 19—21 etwas zu vag; hier scheint es den Sinn einer geheimnissvollen höhern Kraft zu haben, die nicht bloss Gesundheit und langes Leben, sondern auch Sieg über die Feinde verleiht; der gleiche Sinn muss dem Wort in Jesht 17 beigelegt werden. Alles Ausserordentliche, das die Helden der Vorzeit gewirkt, wie *Jina*, *Thraetaona*, *Haoshjanh* etc., wird von diesem *jána* abgeleitet. Diese hohe Kraft wurde ihnen aber von *Ahura-masda* nur in Folge ihrer Gebete offenbart. Zu beachten ist, dass dieselben Wirkungen, die sonst dem *jána* zugeschrieben werden, im 19. Jesht (sogenannten *Zam-jád-Jesht*) dem *qarenô*, Glanz, beigelegt werden; dass in Jt. 24, 8 neben *jánem* dieses *qarenô*, und Jt. 14, 3 neben dem Adj. *qarenax-hat*, glänzend, *jánavat* steht. Hieraus folgt mit einiger Sicherheit, dass beide, *qarenô* und *jána*, verwandte Begriffe bezeichnen; der Unterschied scheint nur der zu seyn, dass *qarenô* die äussere Erscheinung jener geheimnissvollen Wunderkraft, *jána* dagegen diese selbst bezeichnet. Neben dem Begriff einer geheimnissvollen Wunderkraft hat das Wort aber auch den eines geheimen Spruchs, eines Orakels, welche Bedeutung klar aus dem Neupersischen folgt. Letztere ist in unserm Capitel v. 10 die sicherste, wenn man nicht die von Bitte, welche aber zu wenig Gewähr hat, vorziehen sollte; unter diesen Orakelsprüchen sind dann die unmittelbar vorübergehenden Verse 7—9 zu verstehen. Nerios. hat für *jándis* hier *subhena* (für *subhena*), mit dem Glücklichen, Schönen. Ebenso deutet er das Adject. *jánim* in unserer Ueberschrift; er hat *qobhana-mandh*, mit glücklicher, schöner Gesinnung. Diese Deutung ist aber, wie aus vorstehender Untersuchung hervorgeht, eine etwas zu allgemeine und ist für unsere Ueberschrift nicht wohl anwendbar. Was soll denn der Glücksgedanke und das Glückswort und die Glückshandlung Zarathustra's seyn? Einer solchen Anschauung begegnen wir nirgends weiter im Zendawesta. Da sich eine Beziehung des *jánim* der Ueberschrift zu den *jándis* des zehnten Verses kaum verkennen lässt, so müssen wir demselben die gleiche Bedeutung beilegen. Somit verstehe ich unter *jánim* *manô* den in der Entzückung dem Zarathustra geoffenbarten heiligen Gedanken, unter *jánim* *vacô* das ihm in diesem Zustande mitgetheilte heilige Wort, und unter *jánim* *skjaothnem* die von ihm in heiliger Begeisterung vollbrachte That. Dass diese Bezeichnung etwas ausserordentlich Heiliges in sich begreift, sieht Jeder leicht. Daher liegt auch der Gedanke nahe, dass diese Worte nicht Ueberschrift, sondern Nachschrift zum vorhergehenden Capitel seyen als eine Beschreibung des *Ahuna vairja*. Aber gegen diese Annahme spricht der Umstand, dass c. 27 nicht mit jenem heiligsten Gebete schliesst, sondern dass ihm noch andere

Gebete folgen. Da unmittelbar nach unserer Ueberschrift die Worte stehen: die *Amešā spēntā* sangen die *Gāthā's* vor, so können wir sie gut auf die *Gāthā's* beziehen. Nur lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie bloss auf die *Gāthā ahnavañti* capp. 28—34 oder auf alle *Gāthā's* sich bezieht. Dass sie wenigstens nicht bloss auf unser Capitel (28) beschränkt ist, wie man aus *jāndis* v. 10 vermuthen könnte, geht daraus hervor, dass die Formel, die alle fünf *Gāthā's* einleitet: *nemó vā gāthāo ashaonā*, nach ihr steht. Wenn sie sich nur auf unser Capitel bezöge, so müsste das Umgekehrte der Fall seyn. Das Wahrscheinlichste ist mir, wenn sich auch eine Beziehung auf die Verse 7—9 unsers Capitels nicht verkennen lässt, dass die Worte von *jāntā* — *gēurodā* der gemeinschaftliche Titel aller *Gāthā's* als der heiligsten Erzeugnisse der alten religiösen Poesie sind. — *Gēurodā*. Westergaard corrigirt die handschriftlichen Lesarten in *gēurodā*, was eine erste Person sing. imperativi seyn würde. Diese Schreibung, welche indess vom Sinn und Zusammenhang nicht gefordert wird, ist, da sie sich auf gar keine handschriftliche Lesart stützt, wohl zu verwerfen. Die Mss. bilden hier zwei Gruppen; die eine fasst das Wort als eine Verbalform (K. 5. P. 6. K. 11. Bb.), die andere als einen Accusativ sing. (K. 4. K. 6. Bf.). Letztere Lesung *gē urodān* (K. 4.) oder *gēurodān* (Bf. K. 6.) ist entschieden irrig; denn einen Accusativ des bekannten *gēus uroā*, woran am nächsten zu denken wäre, können wir in unserm Satze mit nichts unterbringen. Die Worte *frā* — *gēur* bilden einen Satz für sich; sie würden deshalb ein Verbum verlangen, von dem jener Accusativ abhängig wäre; dieses aber wäre so nicht zu finden. Auch zugegeben, dass ein Verbum ohne viel Schwierigkeit supplirt werden könnte, so würde *gēus uroā* hier keinen Sinn geben. Die Abschreiber haben *gēurodān* verbessert, weil ihnen die ältere Form *gēurodā* unverständlich war. Die richtige Lesung ist aus der ersten Gruppe zu ermitteln; den von Westergaard in der Note namhaft gemachten Lesarten ist noch die der Bombayer Ausgabe *gēurodā* beizufügen. Die Handschriften dieser Gruppe schliessen mit *a*, nur P. 6. hat noch ein *a* nach *a*. K. 5. *ge urodā*, Bb. *gēurodā*, P. 6. *gēurodāna*, K. 11. *gēurodān*. Unter diesen verdient die Lesung der Bombayer Ausgabe und des K. 5. unstreitig den Vorzug; die P. 6. liesse sich nöthigenfalls auch erklären, hat aber zu wenig handschriftliche Autorität. Vor dem *a*, mit dem die meisten schliessen, haben drei ein *i*, nur eine hat ein *o*; schon nach der Vergleichung der Handschriften hat demnach die Lesung *gēurodā* die meiste Autorität. Suchen wir nun diese Form zu erklären. Zunächst denkt man an eine Verbalform der Wurzel *gerow*, Wed. *gṛhā*, greifen, die uns im jüngern baktrischen Dialekte so unendlich oft begegnet. Als davon vorkommende Formen mache ich folgende namhaft: *gerewanditi* (9te Conj.) Jt. 10, 13. *gerevajiti* Jt. 24, 30. *gerevajaiti* ibid. *gēurovaj* 5, 65. *gēurovajāt* (Conj.) 8, 60. *gēurovajāt* (Opt.) 8, 59. 14, 51. *gēurovajā* 11, 6. *gē-*

recedān, 10, 98; *gēurojā* (imper.) Jaç. 9, 28. Nach diesen Formen könnte *gēurodān* ganz leicht das Imperfect (3. Pers. plur.) der Wurzel *gerew* seyn. Aber zwei Gründe sprechen gegen diese Erklärung: 1) das Wedische *gṛbh* (für *garbh*) hat im Liederdialekt nicht die Form *gerew*, sondern *grab*, z. B. J. 31, 9 *heißgraben*; 2) würde „greifen“ keinen nur halb erträglichen Sinn geben, da man nach dieser Ableitung übersetzen müßte: Die *Amesha spentā's* ergriffen die Lieder. So kämen wir zu einer ganz sonderbaren Vorstellung. Wir dürfen uns deshalb durch die Form, die so gar schön zu *gēurojaf*, *gēurojān* stimmt, und durch *Neriosengh*, der *amāgrādhā* „er ergriff“ übersetzt, nicht irre machen lassen, uns nach einer bessern Erklärung umzusehen. Ich führe es auf die Wurzel *gṛ* (*gar*), singen, lobsingend, zurück, die uns im Weda in zwei Hauptformen entgegentrete, als *gṛ* und *gr̥* (*gar*). Sie hat auch im Baktrischen ihre Verzweigungen; hierher gehört *garōbis* (Instrument. plur.) von *gara*, Lied, J. 34, 2. *mēngairīm* 28, 5. *garō-demāna*, Ort der Lobpreisung, gewöhnlich Name des Paradieses; aus dem jüngern Dialekt vergleiche *gereñtē* Visp. 4, 1; das Causat. *gārajēmi* Nj. 6, 2. Ein Nomen *garu* findet sich als Accus. plur. *grvaçā* J. 9, 26: *daš aihē ahi aingjāçtō barešnus paiti gairinām drāganhē aiuidhāitēna grvaçā mātṛahē*, dann sitzest du darauf (auf der Decke) auf den Höhen der Berge, um festzuhalten die Opfergaben¹⁾ und die Lobpreisungen des *Mātṛa*. An dieser Stelle schreibt Westerg. *grvaçā* nach dem Kopenhagener Cod. 5; die richtige Lesart nach den andern Mss. ist *garāçā* oder *groaçā*, beides Accus. plur. von einer Form auf *u*, also *garu*. Dieses ist ein Abstractum — der Zusammenhang verlangt ein solches — und heisst das Singen oder die Lobpreisung. Das *gēurodān* unserer Ueberschrift nun ist eine Denominativbildung von diesem *garu* mit der Endung *aj*. Das erste *a* wurde wegen des folgenden *ro* zu *au*, vgl. *haurua* für *harua* = *sarua*, alles. Dieses *au* änderte sich sofort weiter in *au* entweder durch Einfluss des folgenden *i* oder, was wahrscheinlicher ist, es ist eine Dehnung des *au*. *Gēurodān* ist 3. Pers. plur. imperf. act. und steht für *gēurodājan*.

V. 2. Hier macht die Construction Schwierigkeiten. Wir haben eine Reihe Genitive, deren Nomen regens sich nicht sogleich sicher erkennen lässt. Viel hängt von der Erklärung des *rafedhrabhjē* ab. Die Tradition giebt das Wort stets durch *Freunde* (*Nerios. ānanda*,

¹⁾ Die Burnoufsche Erklärung des *aiui-dhāiti* durch: celui qui parle, ist, weil bloss gerathen, entschieden zu verwerfen. Es heisst eigentlich die Umgebung, man vgl. Afrig. 1, 18 das Verb. *aiui-daidhita*, er soll umfassen, umarmen; Jt. 13, 45 *raokhsni-aiuidhāta*, lichtumgeben; *aiuidhāna* Jt. 8, 18. 14, 9 Decke oder Schabracke eines Pferdes. An unserer Stelle kann *aiuidhāiti* nur auf die Opfergaben gehen, die ringum auf den Tisch gelegt sind.

Pehlewiübers. des Vend. Farg. 20, 26. Sp. *rāmen*), ebenso wie das verwandte *rafnāh*, welcher Erklärung beim letztern Worte auch Burnouf unbedenklich gefolgt ist. Diese Deutung lässt sich indess weder durch den Sinn der Parallelstellen, noch durch Etymologie beweisen. *Rafedhra* findet sich nur in den *Gāthā's* und dem uralten *Airjima-Gebet* (J. 54), und ist ein dem Liederdialekt eigenthümliches Wort. Als Wurzel bietet sich zunächst *rap* dar, dem wir einmal in den ältern Stücken begegnen; Jaç. 41, 4: *rapōšca tā nē daregemōca ustōō ādām ādaçtenō*, und du mögest uns verleihen langes (Leben, wie aus dem Zusammenhang klar ist) und die allerbesten Glücksgüter, oder: du mögest uns beglücken (helfen) lange und mit den allerbesten Gütern. Wichtig ist Jaç. 70, 1, wo wir das Partic. praes. *rapeñtem* (Acc.) neben *dadhōdōñhem* und *tārshōdōñhem*¹⁾ von *Ahura-mazda* gebraucht finden. Da diese beiden schaffend und bildend heissen, so sind wir befugt, dem *rapeñtem* eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben, jedenfalls eine, die sich auf die Kraftäusserung des höchsten Geistes gegenüber der Welt bezieht; ich vermithe helfend, schützend. Diesen Sinn hat gewiss der Imperativ *arapē* J. 49, 1, hilf mir! Auch dem zusammengesetzten *çtōi-rapeñtem* J. 34, 4, einem Beiwort des Feuers, ist dieselbe Bedeutung zuzuschreiben: der Welt nützend, helfend, wie das unmittelbar folgende Prädikat *ēithrā-avañhem*, dem Sichtbaren (d. i. der Welt) helfend zeigt. In 51, 18 ist *rapēn* (Nom. part. praes.) von dem Menschen in Beziehung auf Gott gesagt und mit dem Genitiv *tasā*, deiner, construiert; hier hat es den Sinn: halten, fassen, festhalten. Denselben lege ich dem *rapeñtō* v. 3 unsers Capitels bei. Diese Bedeutung fassen, halten, ist wohl die ursprüngliche der Wurzel *rap*; sie stimmt ganz mit dem Vedischen *rabh*, das, in Verbindung mit der Präposition *ā*, ergreifen, fassen heisst, Rv. I, 24, 5; III, 53, 2, mit *sam* erlangen, gewinnen, I, 53, 4, 5; ebenso, nur etwas stärker, *abhi-sam-rabh*, III, 29, 13; *rabhas*, eigentl. Ergreifen, von der Wirkung des Soma Rv. I, 82, 6, der den Trinkenden seiner Sinne beraubt (hier also Berauschung); *rabhasat*, mit Beute (eigentl. mit Ergriffenem) beladen, Rv. I, 9, 6. Im Neupersischen entspricht *rabūdan*, rauben, lat. *rapio*; im Griech. ist *λαβρός*, heftig (vom Sturmwind), hieher zu ziehen; ebenso die W. AAB in *λαβάνω*. Suchen wir nun die Bedeutung des von dieser Wurzel abgeleiteten *rafedhra* zu bestimmen. Seiner Ableitung durch die Endung *dhra* = skr. *tra* gemäss, ist es ein Nomen abstractum: die Ergreifung, Erfassung, dann der ergriffene, festgehaltene Theil, woraus der Sinn Antheil, Loos, Glück, Hilfe fließt. Dass diese letztere Bedeutung

¹⁾ Die Wurzel *tārsh* ist identisch mit *thwres*, die auch zu *thruç* wird. Als Urform ist *tearksh* anzusehen. An *tārshna*, Durst, Jt. 17, 30, oder *tars*, sich fürchten, kann nicht gedacht werden.

dem Worte wirklich inne wohnt, beweist nicht nur das derselben Wurzel entstammende und dem Sinne nach fast identische *rafnāh*, das gewöhnlich neben *avāh*, Hilfe, Schutz, Jt. 13, 1. 19. sich findet, sondern auch der deutliche Zusammenhang aller Stellen, in denen es vorkommt (s. das Gl.). An unserer Stelle nun bezieht sich das *ahjā rafedhrāhjā*, dieses Glück, auf die v. 3 genannte Verleihung der beiden Leben, des irdischen und geistigen. Man verbindet es am besten mit *uštānasaçtō*: die Hand aufgehoben, d. i. betend, nach diesem Glücksgut. *Nemānāh* hat eine rein adverbiale Bedeutung, mit Andacht, mit Lobpreis. *Paouroim* ist kein von *jāçā* abhängiger Accusativ, wie man vermuthen könnte, sondern ein Adverbium: zuerst, was durch *apaouroim*, nicht zuerst, nach dem ersten, v. 4 hinlänglich bewiesen wird. *Ashā* — *skjaothnā* sind von *jāçā* abhängige Accusative (neutr. pl.), sie selbst regieren die Genitive *manjēus masdāo* (dieses kann nur eine Genitivform hier seyn, wie öfter) *çpeñtahjā*. Bei *viçpēg*, das in jedem Falle Accusativ plur. ist, sind zwei Fassungen möglich; es kann Mascul. = omnes und Neutr. = omnia seyn. Die Accusative auf *ēg* gehören zwar gewöhnlich den männlichen Themen auf *a* an; aber an unserer Stelle kommen wir bei dieser Annahme in grosses Gedränge. Man könnte höchstens an die *Amesha-çpeñta*'s denken, aber dazu ist im ganzen Capitel kein hinlänglicher Grund vorhanden. Zudem ist der Parallelismus von *manjēus* — *skjaothnā* und *khraštām manānhō* wohl zu beachten. Dieser schliesst eine gesonderte Fassung des *viçpēg* als omnes aus. So können wir dieses nur als Accus. plur. neutr. fassen und mit *ashā* — *skjaothnā*, alle wahrhaften Thaten, verbinden. — *Kshkshksh* ist erste Person Aoristi sing. des Optativs med. der W. *kshnu* (s. d. Gramm.), anbeten, verehren. Das Relativ *jā* (Accus. plur. neutr.) bezieht sich auf *ashā* — *skjaothnā* und *khraštām* zurück.

Nerios. übersetzt den Vers folgendermassen: *asja samihē namaskarayena* [*asja* iti *Hormisdasja svādhitān prasadān samihē*; *kilū jāh vāmini uttamē karōmi*] *utthānahastah pramodena adīçarja mahāgnāninah pūroaṇ sarvaṇ prithulatajā punjaṇ viçveshu karmasu* [*kila karmasarvaṇ gāthābhiḥ kārjaṇ*]; *uttamasjaca buddhijā manasah* [*nairjauagniki* (?) *buddhijā*] *jā satkārjitrī gōs-manah* [*pratiçatnāṇ gō-paçānām pariçīdānatjā kurutē*; *devidraṇ vāçjō Guçāta* oder *Guçaspa*]. Durch dessen Verehrung erlebe ich [dessen, d. i. des Ormuzd, freie Gnade erlebe ich, das thue ich beim höchsten Herrn] mit aufgehobener Hand um Freude über den unsichtbaren grossen Weisen alles frühere Reine durch Macht in allen Handlungen [alle Handlungen sind durch die *Gāthā*'s zu vollbringen] und durch die Erkenntniss des höchsten Geistes [durch die Erkenntniss *Nairjōçaiha*'s], welche gastlich aufnimmt (ehrt) die Kuhseele, d. i. den *Goshurux* [er bemüht sich um die Erkenntniss von Vieh und Rindern; zweimal ist *Gustasp* zu nennen]. Dass diese Uebersetzung im Allgemeinen den richtigen Sinn des Verses nicht trifft, liegt auf der Hand und

braucht, nachdem eine wirkliche philologische Erklärung gegeben ist, nicht weiter widerlegt zu werden.

V. 3. *Maśdā akurā* sind hier im Duale verbunden; *uśō* ist Dual des Pronomens der zweiten Person im Cas. obliq. — *Maibjō* — *qāthrē* Ner.: *mahjam he deśt* (*dadjāt*?) *ubhajor bhuvanojor jaē* *grāthi-matān jācā parakrēnām diçvarjām purjāt samjōgti* [*kila me samiddhatvam sasudhjāpārata* (*team*) *prāpyām dehi*] *jad ānandavaritē dārajati subhāni* [*jo jagadānām uttamānāmācā ānandam karōti tasmā jat samiddhatvam subhāni dārajati* (*ē*) *tan me dehi*], mir möge er den Besitz dieser beiden Welten, der der (irdischen) Schöpfungen und der überirdischen durch das Reine vereinigt geben [mich lasse das Glück, das eine Folge der Vollbringung des Guten ist, erreichen]; im Lande der Freude wird er Glückliches verleihen [welcher die Freude der *Jusata's* und der höchsten — Geister, d. i. *Amesha spēnta* — macht, was diesem für ein Wohlstand, für Güter verliehen werden, diese verleihe mir]. Die Uebersetzung des *dāroī* durch geben scheint richtig zu seyn; ich war schon vor Einsicht Neriosengh's darauf gekommen. Aber eine direkte Ableitung von der Wurzel *dā*, geben, hat etymologische Schwierigkeiten. Dem Zusammenhang nach ist *dāroī* sowohl hier als J. 44, 14 und 51, 9 ein Infinitiv; hiezu stimmt auch die Form, die sich als Dativ eines Verbalnomens kund giebt. Von *dā* haben wir nur die Infinitive *daidjāi* J. 51, 20; *dardjāi* J. 35, 4, aber keinen, der *dāroī* lautet. Diese Bildung würde nothwendig ein Suffix *ra* voraussetzen, dem wir aber nirgends in der Infinitivbildung begegnen. So bleibt uns nur übrig, eine Wurzel *da* anzunehmen, von der *dāra* ein ganz regelrechtes Nomen abstractum seyn würde. Dieses existirt nun im Baktrischen, wird aber in den spätern Zendschriften gewöhnlich vom Sprechen der bösen Geister gebraucht. Dass wir diese Bedeutung hier und an den übrigen Stellen der *Gáthá's* nicht brauchen können, leuchtet ein. Am besten zieht man *dāra* zu *dāra*, Bote, eigentlich der Gesandte, im Baktrischen und Sanskrit. So kommen wir auf eine Wurzel *da* des Sinnes senden, schicken oder begleiten, die zwar als Verbum finit. weder im Sanskrit noch im Baktrischen gebräuchlich ist, auf deren wirkliche Existenz aber Derivata mit Bestimmtheit schliessen lassen, wie das eben erwähnte *dāra*, Bote, sowie das vedische *duvas*, eigentlich Botendienst, dann Geleite, namentlich feierliches (Rv. I, 4, 5; 14, 1), und das dabei übliche Ehrengeschenk. So steht es von den Gaben, welche die Menschen den Göttern darbringen, Rv. I, 36, 14: *vidā deveshu nō duvāḥ*, bringe (*Agni*) zu den Göttern unsere Ehrengabe. Das Verbum denomin. *duvarjati* heisst verehren (durch Gaben) I, 78, 2, und geht endlich geradezu in die Bedeutung schenken über Rv. I, 119, 10. Mit der zu Grunde liegenden Wurzel *da* ist vielleicht wohl das neupersische *dāvidān*, laufen.

rennen, in Verbindung zu bringen. Im Jaçna nun hat das Nom. abstr. *dāva* sicher die Bedeutung das Verleihen, Gewähren, die von Sendung ist weniger gesichert. Dass Derivata der besprochenen Wurzel *du* diese Bedeutung haben können, zeigen die angeführten Wedawörter genügend. An das im Weda vorkommende *dāvan*, gebend, schenkend (von *dā+van*) kann der Form wegen nicht gedacht werden. — *Ahvō* ist Genit. dualis von *ahu*, Leben, aber nicht von *dāvōi* abhängig, wie man meinen könnte, sondern von *ājaptā*, Erreichtes, Gewonnenes, das wieder als Accusativ von dem Infinitiv *dāvōi* regiert ist. So verbindet schon Nerios. ganz richtig. Weniger glücklich ist Nerios. in der Fassung des letzten Sätzchens *jāis* — *qāthre*. *Rapeñtō* (s. zu v. 2) muss hier Accusativ plur. masc., nicht ein Locativ seyn, wie Nerios. will; ebenso wenig ist *qāthre* ein Accus. plur. neutr. im Sinne von *subhāni*, „die glücklichen Dinge“, sondern nothwendig ein Nom. sing. masc., für *qāthre* stehend. (Ueber die Aenderung des *ō* in *ē* s. die Gramm.) Es ist aus *qa* = *wa* und *āthra* (*dtar*), Feuer, zusammengesetzt, heisst also: der sein eigenes Licht hat, d. i. der selbstleuchtende. Hierunter kann einmal das eigene innere Licht des Menschen, der Verstand oder die Vernunft, dann aber auch das Urlicht, das die Leuchtkraft in sich selbst hat, d. i. Gott, verstanden werden. Letztere Bedeutung hat es sicher an unserer Stelle und 50, 5: *jā nāo qāthre dājāt*. Da die andern Stellen, wie 43, 2; 53, 6, ein neutrales Thema *qāthrem* voraussetzen, so könnte man versucht seyn, in *qāthre* das Gleiche zu sehen, indem es, wie *vacē* = *vacō* für *vacānk*, so für *qāthrañk* stände. Aber die Existenz eines solchen Thema's lässt sich nicht weiter nachweisen. Dass *qāthre*, wie schon seiner Bedeutung nach sehr wahrscheinlich ist, wirklich von *Ahura-mazda* und höhern Genien gebraucht wird, zeigen die Prädikate *vīçpa-qāthra*, der alles Licht selbst hat, *pours-qāthra*, der viel eigenes Licht hat, *qāthravāo*, mit eigenem Licht begabt, die Jt. 1, 14 als Namen des *Ahura-mazda* aufgeführt werden; vgl. *vīçpō-qāthrem* Jaç. 9, 19 von dem *Asha-vahista* und *qāthravaitis* von den Fravashi's Jt. 13, 32.

V. 4. *Jē* — *apaourēim* Nerios.: *jadi jushmākañ ha Aça vahista hē dharma svādhinō 'mi manavaçça uttamasja prathamasja [asja prathamatvam idam jad amarebhjō mahattarebhjāñ prathamam gahānō 'datta; hila cet svādhinatijā jushmākañ tishthāmi]*, wenn ich von euch, *Asha-vahista*, Gerechtigkeit — nur Uebersetzung des eben genannten Namens — unabhängig bin und von dem höchsten ersten Geiste [seine Erstlingschaft ist die, dass er für die grössten Unsterblichen (*Amesha çpenā*) zuerst die Welten schuf; wenn ich in Unabhängigkeit von euch stände (soll den Sinn des Satzes erklären)]. Dass diese Uebersetzung eine ganz verfehlte ist, lässt sich leicht zeigen. Dem *afjānt* (erste Person Imper. sing. von *af* = *vap*)

wird die Bedeutung *svādhinó*¹⁾ 'smi, ich bin unabhängig, beigelegt, wonach der Uebersetzer das Wort als erste Person sing. eines Verb. intransit. fasste. Nur hier ist noch etwas von richtiger Ansicht zu verspüren; die dem Worte beigelegte Bedeutung ist aber sicher falsch. Aus der Parallelstelle 43, 8, wo *uffā* mit *štaomī*, ich preise, zusammensteht, folgt mit Bestimmtheit, dass es eine ähnliche Bedeutung, verehren, anbeten, haben müsse. Nerios. hat daselbst *stotanjō 'si svi(svā)dhinajitarjō 'si*, du bist zu loben und als Selbstständiger — Herr — zu betrachten. Jt. 13, 21, steht *uffēmi* neben *štaomī*, ich preise, und *zbaēmī*, ich rufe an; ebenso 13, 49. Im Weda entspricht *vip*, Lobpreiser, Weiser, Rv. III, 3, 1. 7 (*śukratur vipām*, der Wohlverständige unter den Weisen, von *Agni*); 10, 5 (*vipām ějotinsī bibhratē*, dem die Lichter der Weisen Tragenden, d. i. *Agni*), und seine so unendlich oft vorkommenden Ableitungen *vip-ra*, weise, und *vipaç-çit*, der die Lieder kennt. Da im Weda fast alle Weisheit nur in der Liederdichtung zum Lobpreis der Götter besteht, so sind wir befugt, bei *vip* diesen Begriff anzunehmen, der ohnediess auch der traditionelle ist. — Das *apaourvīm* wird von Nerios. unbedenklich durch *prathamā* wiedergegeben, als ob das *a* privat. gar nicht vorhanden wäre. Es steht in deutlichem Gegensatz zu *paourvīm* v. 2 und heisst wohl so viel als nach dem ersten, d. i. zu zweit. — *Jaeibjō — agzaonvamnem* Nerios.: *jebhjo rāgjañdā amalja-dhātulabdhjā mīlaçça*; [*kila mā (me) arthinitvam sathūlataram*], welchen die Herrschaft und eine ursprünglich erlangte fleckenlose Natur ist [mein bestigstes Verlangen]. Am meisten Schwierigkeit hat das *ἄπ. λγόμ. agzaonvamnem*; woraus die weitläufige Umschreibung des Worts von Nerios. geflossen ist, lässt sich schwer ermitteln; er hat wohl getrennt *agzao navamnem* gelesen, wie K. 5. Man kann sich über die Ableitung des Worts in allen möglichen Vermuthungen ergeben, z. B. an *khaç*, vernichten, denken und es mit unvergänglich übersetzen, aber fast immer werden einige grammatische und lexikalische Schwierigkeiten übrig bleiben. Die richtige Erklärung lässt sich nur finden, wenn wir die genauen Beziehungen unseres Verses zu v. 2 zu Hilfe nehmen. Das einzige Wort, das dort eine Beziehung zu ihm haben kann, ist *khshvishd* von der Wurzel *khshnú*. Diese kann durch die Medial-Passivendung *ma* (*mana*) ein Partic. *khshnúma* oder besser *khshvama* (vgl. *divamna* von der Wurzel *div* J. 31, 20) bilden. Tritt vor dieses das *a* priv., so kann leicht eine Erweichung der harten Consonantengruppe *khsh* in die entsprechenden weichen Laute *gz* vermittelst Rückwirkung des weichen *v* eintreten, wie diese Entscheidung der Gāthādialekt ja in sehr vielen Fällen zeigt, vgl. *ardēbis*

¹⁾ Dieses Wort hat keine andere Bedeutung im Sanskrit; Verehrer, Anbeter würde gut in den Zusammenhang der Worte Neriosengh's passen, aber dem *svādhinā* ist dieser Sinn fremd, man müsste es nur von *sva* und dem iranischen *din*, Glauben, im Sinne „der selbst glaubt“ ableiten wollen.

für *agēbis* von *agē* u. s. w. So bekommen wir die Form *agēvannem*; da aber die Gruppe *gāv* etwas schwer auszusprechen ist, so drängt sich unwillkürlich ein kurzer Vokal ein, und zwar *e*, der wegen des *v* am nächsten liegt. Auf diese Weise ist *agēvannem* entstanden. Da *kshau* Einen durch Gaben verehren und damit zufrieden stellen, dann im Allgemeinen verehren, huldigen heißt, so ist die Bedeutung des *agēvannem* nicht verehrend, keine Gaben darbringend. Die Construction anlangend, so scheint es in adjectivischem Sinne mit *kshathrem* verbunden werden zu müssen; aber dieser Verbindung steht das gewichtige Bedenken entgegen, dass dem *kshathra* nie ein diesem nur entfernt ähnliches Prädikat beigelegt wird, das überdiess hier gar keinen Sinn hätte. Ein solches Prädikat wäre um so auffällender, als keiner der übrigen *Amesha-spenā's*, die hier genannt sind, andere als die gewöhnlichsten Prädikate hat; das gebräuchlichste Beiwort des *kshathra* ist sonst *vairja*. Ich fasse *agēvannem* daher adverbial mit demselben Rechte, mit dem *paourvīm* v. 2 und *apaourvīm* in unserem Verse so gefasst werden muss. Das *jaēibjā* ist nach *kshathrem* zu stellen und leitet den Satz ein, dessen Verbum *varedaiti* ist (solche Verschränkungen sind in dem Liederdialekt nicht ungewöhnlich); sein Adverbium ist *agē*. Das Subject des Satzes ist *Armaitis*. (Ueber den Sinn s. weiter unten und die Paraphrase.) — Die Worte *varedaiti Armaitis* giebt Nérios. durch *vrdhdiddjācā Spindārmaddjāh pīthirjā ajācā dadimddhīnō 'emi*, und der Wachsthum gebenden Spindarmat der Erde [und ihrer Geschöpfe bin ich Herr?], wonach *varedaiti* als ein Adjectivum zu fassen wäre. Zur Vergleichung und Ableitung bietet sich das sanskritische *vṛdh* (für *vardh*), wachsen, von selbst dar; aber man wird schwerlich an allen Stellen, wo *varedh* oder *vared* und seine Derivate sich finden, mit der Bedeutung wachsen, mehren, auskommen. Zudem bleibt auffallend, dass das Neupersische in dem lautlich genau entsprechenden *gard* oder *gird* diese Bedeutung gar nicht kennt. Für wachsen, gedeihen, hat das Baktrische andere Wörter, wie *vakh* und *shu*. In den Gâthâ's scheint es besser zu seyn, *vared* als eine Erweiterung der Wurzel *var*, umgeben, bedecken, anzusehen und mit schützen zu übersetzen. Diese Bedeutung wird durch *wardanam* der medischen Inschriften, Stadt, Burg, neupers. *gard* in fine compos., und *gird*, Kreis, rund, unterstützt. An die sanskr. Wurzel *vṛt* (*var*), lat. *vertere*, darf bei *gird*, Kreis, nicht gedacht werden, da diese Wurzel dem Baktrischen ganz fremd ist. Man hat fälschlich das Verbum *gardidan*, wenden, drehen, dann allgemeiner wenden, vom sanskr. *vṛt* abgeleitet; aber dieses ist ein Denominativ von *gird*, rund. Dieses Wort nun wird am besten auf das baktrische *pareta*, ein Part. von *var*, umgeben, zurückgeführt. Ein deutlicher Beweis, dass der Wurzel *vared* eine gleiche Bedeutung beigelegt werden darf, ist das so häufige Compositum *varedaf-gaētha*, das nicht gut durch „die Gaētha's mehrend“ über-

setzt werden kann, da *vīdh*, wachsen, im Sanskrit gewöhnlich intransitiv ist. Einen sehr guten Sinn giebt dagegen „die Gāthā's bewahrend, sie schützend“; ja man kann noch genauer „die Gāthā's umhiegend, rings umzäunend“ übersetzen, da die Gāthā's eingefriedigte Besitzstücke waren. Denselben Sinn hat das Causativ *varadhajēni* im Anfange des 2. Farg. des Vendidad (s. zu 44, 10). — *Ā — gaçatā* Nerios.: *tan me ānande āmantrañeça saṃprāpnuvantu* [jādi jushmākam abhimāñtrjāmi tan me ānande prāpnuvantu], dieses mögen sie bei meiner Freude und Anrufung erlangen [wenn ich zu euch bete, so mögen sie dieses bei meiner Freude erlangen]. *Zavēñg* ist in dieser Uebersetzung ganz in Parallele mit *rafedhrāi* gesetzt, was der verschiedenen Casus wegen nicht geht; es ist ein Accus. plur. eines Thema's *sava*, das nur von *au* = *hū* (*hul*), rufen, kommen kann. Am nächsten liegt die Verbindung desselben mit dem Verbum *varadaiti*; aber die Parallelstelle *zavēñg gīmā* 29, 3 (Nerios. *ākarajena prāpnoti*) weist auf eine engere Verbindung des *zavēñg* mit dem Verbum *gaç* hin, denn *gīm* = *gam*, *gam*, hat dieselbe Bedeutung, gehen, wie *gaç*, und kann an dieser Stelle nur auf *zavēñg* bezogen werden. Aber *gaç*, *gam* können als intransitive Verben keinen Accusativ regieren; daher müssen wir entweder den Casus in *zavēñg* anders erklären oder als adverbialen Ausdruck fassen. Letzteres ziehe ich vor; so fasse ich den ganzen Ausdruck als: rufen gehen oder beten gehen, vgl. *warem ēardni*, ich will lob-singen gehen, J. 44, 17. Der Form nach könnte *gaçatā* eine dritte Pers. sing. imperf. medii sein; aber diese ist sonst nicht gebräuchlich, und ausserdem könnten wir ein Verbum finitum, wenn *varadaiti* als solches gefasst werden muss, im Satze nicht mehr unterbringen. Bei dieser Fassung des *varadaiti* wäre der Dativ *jaētibjē* nicht wohl zu erklären, da dieses Verbum nie einen Dativ regiert. Wohl ist diess aber bei *gīm*, mit dem *gaç* fast identisch ist, der Fall 29, 3: *jahmāi — gīmāi*. Aus diesem Grunde fühle ich mich bewogen, *gaçatā* als das Verbum finit. des Satzes anzusehen und *varadaiti* als Partic. praes. femin. von *varēd* zu nehmen. *Ārmaitis* ist dann aber hier nicht die Erde, sondern, wie öfter, die Herzensgeneigtheit, Andacht, Frömmigkeit.

V. 5. *Mēngairīm — manāihd* Nerios.: *ātmane garothanāne (manō) uttamarja dijātē sahatajē manasah*, der Seele wird in dem Paradies (das Paradies?) durch die Gemeinschaft des höchsten Geistes verliehen. Für die Worte: *mēn gairīm* hat die Uebersetzung nur *Garothman*, wonach sie entweder beide zusammengelesen oder *mēn* gar nicht wiedergegeben hat. Die Mss. lesen die Worte meistens getrennt; darnach schreibt auch Westergaard. Die Bombayer Ausgabe, sowie die Burnoufsche lesen sie zusammen, was Westerg. nicht einmal angiebt. Der erste Theil wird bald *mēn* K. 6., bald *mēān* K. 9., oder auch getrennt *mē ān* K. 4., der zweite von P. 6. *gairi* und den meisten anderen Codd. *gairē* gelesen. Zuerst fragt es sich, ob

mēn und *gairīm* zusammenzulesen oder als gesonderte Wörter zu schreiben sind. Trennt man sie, so kann *mēn* nur der Genitiv des Pronomens der ersten Person für *manā* seyn; das *n* wäre dann *Asuvāra n* geworden und das schliessende *a* weggefallen, sodass es ganz die neupersische Form *man*, *man* hätte. Aber solches Wegfallen der Schlussvokale kennt das Baktrische nicht. Zudem würde es auch als Wort für sich gar keinen rechten Sinn geben. Man müsste nämlich danach übersetzen: „der ich mache meine Seele preisend zugleich mit dem guten Geiste“, was nur so viel heissen könnte, als „der ich selbst mit guter Gesinnung Lobpreis darbringe“, sodass „meine Seele“ nur so viel heisse, als ich selbst. Diese Ausdrucksweise, so natürlich sie auch ist, erinnert zu sehr an die semitische Art, die Reflexivität zu bezeichnen, als dass wir sie dem Baktrischen, das diesen Sprachgebrauch so wenig kennt als das Sanskrit, ohne Weiteres zuweisen dürfen. *Urvan* bezeichnet nur die Seele als belebendes Princip des Körpers, dann auch den Schutzgeist. Soll der Begriff eigen, selbst, ausgedrückt werden, so bedient man sich des *ga* = *wa*. Schon aus diesem Grunde ist die Lesung *mēn gairīm* zu verwerfen; denn etwas Anderes als *mana* = *mei* könnte es nicht seyn; an einen nominalen Gebrauch der nackten Wurzel *man*, denken, darf nicht gedacht werden. So müssen wir *mēngairīm* als ein Wort lesen und als Accusativ eines Thema's *mēngairja* oder *mēngairi* erklären. Dieses ist eine Zusammensetzung der Wurzeln *man*, denken, und *gar*, *gere*, lobsingend. Dass die Wurzel *man* öfter solche Verbindungen eingeht, zeigen *mēn-dā* 31, 5; 53, 5, und *mēng-perethā* 48, 2; ihre Verwandlung in *mēn* ist häufig im Liederdialekte, vgl. namentlich *mēnhāi* in Cap. 43. Im Weda entspricht diesem Compositum ziemlich genau das Wort *rumāṅgala*, das Rv. II, 42, 1—3 als Prädikat des Vogels *Ṣakuni* neben *kanikradat*, schreiend, und *bhadra-vādī*, glückliches redend. I, 113, 12 ist es von der Morgenröthe gebraucht, und kann hier wie dort Glück, Heil verkündend übersetzt werden, denn diess wird ja gerade von der *Ushā* erwartet. An unserer Stelle ist *mēngairīm* adverbial zu fassen im Sinne von „in Gedanken und Wort oder Lied“. — *Ashinā* — *akurahjā* Nerios.: *sut-kārinīcā karmakṛtān vettīṇām mahāgānānjā vdmīnāh* [*kila sūkārān tuamāi kurute janja jukjate karttum ja vettā bhavati dīvaj Hormisdarja*]. *Vidus* ist dennoch hier als Nom. actoris *vettā*, der Wiasser, Kenner, genommen. Dass es der Wurzel *vid*, wissen, entstammt, lässt sich weder hier noch in der Parallelstelle 45, 8 verkennen. Aber die Form macht einige Schwierigkeit. Man kann es der Stellung und Verbindung nach nur für einen Nomin. sing. halten; statt *vidus* sollten wir aber *vidōsō*, das häufig genug vorkommt, erwarten, da an ein neutrales Nomen der Endung *-us*, wie *vapus*, nicht gedacht werden kann, weil weder Weda noch Zendawesta ein solches kennt. Erwünschte Hilfe bieten die wedischen Wörter *vidush-lavi*, eine Bezeichnung Agni's Rv. I, 71, 10, und Indra's VII, 18, 2,

sowie *vidushtharah* ebenfalls von Agni I, 31, 14; 105, 13, und Indra II, 16, 14, sowie von dem *holar* (Priester) II, 3, 7 gebraucht. Dieses *vidush* in *vidush-kavi* kann nur die kürzere thematische Form für *vidvas* seyn, wie sie das Compositum verlangt; das Ganze heisst „kundiger Seher“; *vidushthara* ist nur die Comparativ-Superlativbildung von *vidvas*. So ist auch im Jaçna das *vidus* nur als ein kürzeres, in Zusammensetzungen gebräuchliches Thema zu betrachten, und nur auf diese Weise erhält das Wort auch seine rechte Beziehung zu den höchsten Geistern; diese sind die wissenden und erkennenden, und namentlich *Ahura-mazda* ist *𐬨𐬀𐬵𐬀𐬰𐬭𐬀* der *vidvâo*. Wollte man es als Nominativ fassen, so hätte diess nicht nur grammatische, sondern auch Sinnschwierigkeiten, da der Dichter des Liedes sich sonst nie „der Wissende“ nennt; er muss ja erst Belehrung und Weisheit vom höchsten Gott empfangen, wie c. 44 so schön ausführt. Ich verbinde somit *vidus-mazdâo* und J. 45, 8 *vidus-ashâ*, der wissende Mazda, d. i. der weise Mazda, der wissende Asha. — Der Accusativ *ashis* ist noch von dem Verbum *dadê* abhängig. — *Javaç — ashahjâ* Nerios.: *jâvantim jâcavitum çaktô 'emi tðvantim jâcaveja çanâm (çanas) punjarja*, wie lange ich im Stande bin zu bitten, so lange will ich um die Nahrung (Ernährung) des Reinen bitten. Das *tavdêd* ist ganz richtig durch *çaktô 'emi*, „ich bin im Stande“ wiedergegeben, da an *tava* = *tui* nicht gedacht werden kann, s. das Gloss. s. v. *tu*, können, vermögen. Das *khçdi* ist zwar richtig als eine erste Person sing. optat. (genauer Voluntativ) gefasst, aber die Ableitung ist eine falsche; es ist nicht so viel als *ççdi*, da es mit nichts auf die Wurzel *jaç* zurückgeführt werden kann, sondern es ist eine eigenthümliche dialektische Form des Verbums *as*, seyn, und steht zunächst für *hiçdi*, vgl. *khçdâ* für *hiçdâ*, stehen, *khshmakam* für *hishmakam*. Dass von *as* sich durch Reduplication eine solche Form zu bilden vermag, kann nicht beanstandet werden, wenn man bedenkt, dass es sein anlautendes *a*, wie auch im Sanskrit, oft genug verliert, sodass nur *s*, *ç* übrig bleibt, woran sich dann unmittelbar die Endungen hängen, man vgl. das Part. praes. *çâs*, seyend, J. 46, 19; dass die Reduplications-sylbe das *h*, und nicht etwa *ç* haben muss, ist durchgängig Gesetz, man vgl. *hishasat* von *shas*, *histemâo* von *çtâ*, *hishmareñtô* (Jt. 10, 45) von *mar*. — Dem *açshê* ist die Bedeutung Nahrung beigelegt, was etymologisch nicht schwer zu rechtfertigen war, da *ish* als Wort für Speise, Labung, oft genug im Weda vorkommt, und sich auch im Zendawesta nachweisen lässt; so ziehe ich das *ishem* J. 38, 2 hieher, ebenso v. 8 unsers Capitels (s. dazu u. das Gl.). Aber der Umstand, dass die gunirte Form *asha* im Sanskrit nie diese Bedeutung hat, muss den Forscher etwas stutzig machen, der Tradition hier ohne Weiteres zu folgen, um so mehr, da wir so keinen erträglichen Sinn bekämen. Was sollte „ich will in der Nahrung des Reinen bleiben oder seyn“ denn eigentlich heissen? Dagegen giebt die wedische Bedeutung des *asha* = *aêsha*, das nur

ein Abstractum der im Jaçna oft genug vorkommenden Wurzel *ish*, kommen, verlangen (s. zu 30, 1) ist, einen sehr guten Sinn; es heisst das Suchen (eigentl. Kommen zu —), Wahl.

V. 6. *Ashd* — *vaëdimnô* Nerios.: *ha açavahista ha dharna kadâ* *toâh paçdâni manasa uttamarja vetînjâ Ashavahista*, o Gerechtigkeit, wann sehe ich dich durch die Kennerschaft des höchsten Geistes? *Kaš* kann nicht so viel als *kadâ*, wann, seyn; es ist deutlich das Neutrum des Relativums *ka*, vgl. 34, 5 *kaš kshathrem*, 34, 12 *kaš râsarê*. Aber mit dem absoluten Interrogativ *was?* lässt sich an unserer Stelle nicht viel anfangen, da die Construction grosse Schwierigkeiten hätte. Die Verbalform *dareçdâni* als erste Person des Imperativi lässt sich in einem Fragesatz nicht gut erklären, da sie eine energische Willensforderung, ich will sehen, ausspricht. Dagegen hebt sich diese Schwierigkeit, wenn wir *kaš* hier enklitisch fassen, wie ja das Neutrum des Interrogativi fast in allen Sprachen und insbesondere auch *kim* im Weda gebraucht ist, und durch ja, wohl, übersetzen oder als Wörtchen des Aufrufs nehmen, „was will ich sehen“, d. i. wie will ich sehen, wie gern will ich sehen. Die Bedeutung wie hat es deutlich in 48, 2. Die letztere Fassung ist wohl die beste, da *kaš*, wenn es Enklitikum wäre, sich nur auf *Ashd* beziehen könnte, was ganz unpassend seyn würde. Da es sich aber auf das Schauen beziehen muss, so müsste es als Enklitikum hinter *dareçdâni* stehen. Die Accusative *thud*, *manaçça*, *gâtum* sind sämtlich von *dareçdâni* abhängig. *Valdemnô* ist gar kein selbstständiges Wort, wie Westerg. nach seiner Schreibung meint, sondern mit *gâtum* zusammen zu lesen, sodass wir ein Adjectiv *vaëdemnô-gâtum* bekommen, das zum Substantiv *Graosha* gehört. Nur auf diese Weise kann des letztern Stellung im Satze eine genügende Erklärung finden. Jenes Prädikat lässt sich sicher mit Hilfe des Weda erklären. Vor Allem darf *vaëdemnô* nicht von *vid*, wissen, sondern muss von *vid*, *vind*, gewinnen, finden, abgeleitet werden. Ebenso hat *gâtum* nicht die spätere Bedeutung Ort (Nerios. *sthâna*, Ort), wie *kanja gâtvo* allerorts, überall, Jt. 13, 50. 56. 57, vgl. *gâtus* Jt. 15, 2, oder die von Platz, Sitz, wie *çarstaçça gâtus*, ausgebreiteter Sitz (wahrscheinlich Teppich), Jt. 17, 7 und 10 (*gâtus paiti donhekti*, sie sitzen auf dem Platze, Teppich), sondern die alte vedische: Gang, Pfad, Weg. Dieses Wort ist oft mit dem Verbum *vid*, *vind*, finden, gewinnen, construiert, z. B. Rv. VII, 13, 3: *viânda gâtum*, finde den Weg (von Agni), in demselben Sinne auch mit *kî*, VII, 64, 5: *jatrâ êakrur amîdâ gâtum amîdâ*, wo die Unsterblichen ihm einen Weg machten; vgl. I, 71, 2; 72, 2 (von den Angirasiden, die den Menschen den Weg zum Himmel weisen), und mit *rad*, spalten, bahnen, VII, 47, 4, *aradad gâtum ârnm*, er bahnte (*Sârja*) den Weg durch das Gewoge. Wichtig ist das Compositum *vidad-gâtum*, den Weg oder Pfad findend, von Agni gesagt Rv. I, 96, 4, fast identisch mit

unserin *valdemuš-gātu*; häufiger ist die Umkehrung der beiden Theile des Compositums *gātuvid* Rv. I, 51, 3; von Indra 105, 15; von Agni III, 62, 13; von Soma, Pfadfinder, Wegweiser. Der Umstand, dass die Redeweise *nōiṣ gātavo vīdēn paçvaçda* etc. Vend. 2, 16, 17. Westerg. nur heissen kann: „nicht funden Raum, Platz, die Rinder etc.“ könnte uns leicht verführen, auch an unserer Stelle die Bedeutung Ort, Platz, zu Grunde zu legen. Aber was soll das Prädikat „Ort-findend“ bei *Çraosha* bedeuten? Dieser Genius verkündigte nach dem ihm gewidmeten Jescht (J. 57 und Jt. 11) zuerst den Māzdajasnischen Glauben, er sang zuerst die *Gāthā's*, streute zuerst die heilige Streu etc., sodass er als Gründer des ganzen Cultus gilt, wie Agni in den wedischen Hymnen. Somit ist er ein Mittler zwischen den höchsten Geistern, namentlich dem *Ahura-mazda*, und den Menschen, indem er diesen den Weg nach oben und dem höchsten Gott den Weg zu den Menschen weist, gerade wie Agni im Weda diess thut, der wegen dieser Thätigkeit *gātu-vid*, Wegweiser, heisst. Aus diesen Gründen ist die Deutung „Ort-findend“ nicht stichhaltig, die von „Pfad-findend oder Weg-weisend“ aber allein passend. — *Vāurōimaidi* — *hivōā* Nerios.: *jā prabhodhadd buddhiḡaḡāja kīhvajā* [jo buddhiḡaḡō bhavati taja kiñcīt idam eva atkīṣṭhataram jad adhajanam kurute], welche-Erkennntniss giebt dem Verstandesdummen durch die Zunge (wer am Verstande dumm ist, dem giebt er gerade den allerbesten Unterricht). Nerios. leitete *vāurōimaidi* (s. das Gl. s. v. *var*) von *vere-nu*, lehren, ab. Diess ist aber entschieden falsch; denn die *Khrasstra's*, worunter nur die spätern *Kharfester's* zu verstehen sind, können nicht belehrt werden, so wenig als *Ahriman*, sondern man muss sie durch heilige Sprüche abwehren.

V. 7. *Vohi* — *daregājū* Nerios.: *uttamaṇja prāptiṃ manaso dehi he dharmadātīm dirghāvivām*, gieb des höchsten Geistes Erreichung, die langdauernde Schöpfung der Gerechtigkeit. Das Wort *daregājū*, langlebender, scheint der Construction nach als Vocativ gefasst und auf Mazda bezogen werden zu müssen. Aber dieses Prädikat ist für Mazda wenig angemessen; es könnte etwa den Begriff „ewig“ ausdrücken, den die alten Völker von dem des langen Lebens oder der langen Zeitdauer ableiteten. Gerade aus dem zweiten Theil unsers Wortes *āju*, das ursprünglich wohl Geschlecht bedeutete (W. *ju* in *jonī*, Mutterschooss, *juvan*, Jüngling) hat sich in vielen arischen Sprachen der Ausdruck für Ewigkeit entwickelt, so griech. *αἰών*, lat. *aevum*, *aeternus* für *aeviternus*, goth. *aiwa*, nhd. *ewig*. Aber die Vergleichung von *daregēm ājū* (31, 20), lang an Zeit, führt auf die adverbiale Fassung in langer oder auf lange Zeit. Anfänglich hielt ich *daregājū* für einen Dual des Sinnes „die zwei langen Leben“, aber das unmittelbar vorhergehende *aṣhā-dāo*, das dann nur als Adjectiv gefasst werden könnte, verbietet diess. — *Ereshedis* — *raṣenō* Nerios.: *satjābhis tvām edgbhir mahāgūḡānīn* Za-

rathustro 'ham balavattamdt Gustáspát pramodajámi, mit wahren Worten erfreue ich, Zarathustra, dich, Mazda, wegen des sehr starken Gustasp (seinetwegen). Für *dabaisháo*, wie W. nach K. 5. schreibt, ist *dabaesháo* zu schreiben. Die meisten Mss. bieten *ad* für *ai*. Westergaard selbst vermuthet auch in der Note diese Schreibweise. Dieses *dabaisháo* steht für das im jüngern Dialekt gewöhnliche *fbatsháo*; eine Form *dabaisháo* ist gar nicht zulässig. Das *ai*, welches im Baktrischen gewöhnlich Folge der Einwirkung eines *i* ist und durchaus nicht einem sanskritischen *e* oder gar *ai* entspricht, könnte hier gar nicht erklärt werden. Die Wurzel ist *dwish*, hassen; diese lautet im jüngern Baktrischen gewöhnlich *fbish*; im Liederdialekte ist die Doppelconsonanz *dw* entweder beibehalten, z. B. *dwatshahád*, oder aufgelöst durch Einschlebung eines kurzen Vokals *dabish*, was nach den Lautgesetzen *daibish* werden muss. Diese vollere Form hat durchgängig das Verbum. Davon wird durch Gunirung ein Substantiv *dwatshahád*, Hass, Feindschaft, gebildet, von dem wir die Formen *dwatshahád* (Instr.) und *dwatsháo* (Nom. acc. plur.) haben; letzteres kann mit aufgelöster Doppelconsonanz nur *dabaesháo* lauten; ungunirt ergäbe sich die Form *daibisháo*, aber nie ein *dabaisháo*.

V. 8. *Dáidi* — *manashó* Nerios.: *dehi he dharmá táñ bhaktim jam uttamarja áptajá manash* [*kila máñ bhaktiçilam evañ kurv jathá mā sanāddhatvam*]. Gieb, Gerechtigkeit, dieses Glück dadurch, dass der höchste Geist erreicht werden kann. *Ashi* ist aber nicht so viel als „Glück“, sondern heisst Wahrheit; *áptá* ist nicht als Instrumental zu fassen, sondern für einen Accus. plur. neutr. zu halten; vgl. v. 3. — *Dáidi* — *maibjád* Nerios.: *dehi twañ sañpūrñamāñse pīthiñjám Gustáspát ičhām madijebhjañ* [*kila dčárjāññam dčárjatvam mahjam dehi çihjebhjo 'pi madijebhjañ*]. Für *aishem*, wie Westerg. nach mehreren Handschriften schreibt, ist *ishem* nach K. 4. und Bb. und Bf. zu lesen. *Aisha*, Gang, Nachforschung, wovon wir v. 5 den Locativ *aishé* hatten, giebt hier keinen Sinn; wohl aber *ish*, das mit dem vedischen *ish* ganz identisch ist. Nerios. hat *ičhád*, Wunsch, Verlangen, aber mit dieser Bedeutung kommen wir ebensowenig aus. J. 38, 2 steht der Accus. *ishem* unter lauter Wörtern, die sich auf Verehrung, Gottesdienst, beziehen und zwar zunächst zwischen *ashim* und *anilim* (Anbetung). Hier darf *is* aber ja nicht mit *is* von *jaç* verwechselt werden, wovon wir gleich zu Anfang des Verses den Accus. plur. *isáo* haben. Im Weda bezeichnet *ish* die den Göttern dargebrachte Spende, welche Bedeutung dem Wort an der angeführten Stelle beigelegt werden kann. Der Umstand, dass in unserem Vers *ishem* in einem Satze steht, der dem das *ashim* enthaltenden unmittelbar folgt, und beide Sätze einen innern Zusammenhang haben, könnte leicht verleiten, dem *ishem* hier dieselbe Bedeutung wie J. 38, 2 beizulegen. Aber der Sinn sträubt sich gegen diese Fassung. Dagegen ist eine andere Bedeutung des Worts: „Gedeihen, Gelingen“ Rv. I, 180, 2

hier ganz passend, namentlich da es auf das Gelingen von Zarathustra's grosser That bezogen werden kann; oder es kann auch die Kraft (Rv. II, 22, 4 neben *dr̥kam*) bedeuten, um die der Prophet die *Ármaiti* anruft. Letztere Deutung ist vorzuziehen. — Das *maibjádā* übersetzt Nerios. durch *madjebbhjah*, den Meinigen, und erklärt es durch *mahjam ċishjebbhjé 'pi madjebbhjah*, mir und meinen Schülern. Aber das *maibja* kann unmöglich den Begriff „meinig“ tragen, da dieser durch *mdvat* ausgedrückt wird, auch nicht etwa uns heissen, was nur durch *ahmaibja* ausgedrückt wird, sondern muss mir bedeuten. Die Endung *bjá*, die sonst dem Dativ plur. eigen ist, darf hier nicht irre machen. Wie das Sanskrit zwei Formen für mir hat, eine vollere *mahjam* und eine kürzere *me*, so auch der Liederdialekt *maibjá* und *mái*. Das sanskritische *mahjam* ist eine Schwächung aus *mabham* und hiermit ist *maibja* identisch; dass der Dativ sing. des persönlichen Pronomens die Endung *bja* gehabt hat, zeigen die latein. Dative *tibi*, *sibi* (*mihī* ist nur Schwächung aus *mibi*) deutlich.¹⁾

Dáoçtú — *ráddo* Nerios.: *dehi stotṛa mahágnānin párthivát je vo vānim vaktáro račanáddátáraḥ* [*kila éet vo vānim ċishjanti pravarttamánāmea kurvanti*]. *Dáoçtú* löst Nerios. falsch in *dáo* und *çtú* auf, als ob dieses die Wurzel *çtu*, loben, wäre; eine Fassung, die weder einen Sinn giebt, noch sich grammatisch irgendwie rechtfertigen lässt. Es ist vielmehr in *dáoç* und *tú* aufzulösen, und ist gerade so viel als *dáo tú*, du mögest geben. Ueber die Einschiebung des *ç* vor Enklitika wie *da*, *tú* (vgl. *jēg-çtá*, quos tu J. 46, 14), s. die Grammatik. *Kshajá* nimmt Nerios. als Ablativ eines Nomens (*párthivát*), des Sinnes „Herrscher“; es ist Vocativ von *kshaja*, Herrscher, und steht dem *Masda* ganz parallel, der öfter *vaç-kshajāç*, „von selbst herrschend“ J. 43, 1 genannt wird. Ein Imperativ, zu welcher Annahme *dáo* leicht verführt, kann es nicht seyn, da der folgende Relativsatz nicht davon abhängig gemacht werden kann. Dieser hängt vielmehr allein von *dáo* ab. Die Uebersetzung des *çravimá*, wie schon Westerg. ganz richtig schreibt, durch *vaktáraḥ*, Sprecher, ist ungenau; es ist die erste Person plur. optat. der Wurzel *çrá*, hören. Das Causale davon, *çrávaj*, hören lassen, verkündigen, gäbe einen bessern Sinn, aber aus den handschriftlichen Lesarten lässt sich diese Form schlechterdings nicht gewinnen. Das letzte Wort *ráddo* ist durch *račanáddátáraḥ*, „die Ordnung gebenden“ übersetzt, welcher Uebersetzung ohne Zweifel die Ableitung von *rás*, gerade seyn, ordnen, und *dá*, geben, zu Grunde liegt. Aber diese Erklärung ist ganz verfehlt. Es ist vielmehr auf

¹⁾ Die russischen Formen *tietja*, deiner, dich, *sietja*, seiner, sich, *tietje*, dir, *sietje*, sich, dürfen nicht, so gross die Aehnlichkeit auch scheinen mag, zur Vergleichung herbeigezogen werden. Sie sind aus dem alten Genitiv *tava* und der Form *sta* durch Anhängung der Endung *ja* hervorgegangen; vgl. *mienja*, meiner, aus *mana* + *ja*.

rádanh zurückzuführen und hievon nur der Nom. acc. plur. Es ist identisch mit dem vedischen *rádhas*, Spende, Gabe, Rv. I, 9, 5. 17, 7. 22, 7, öfter mit *grádti*, er lobt, singt ein Loblied, verbunden 54, 7, wo es sich mehr auf das Lied, als auf die dargebrachte Spende beziehen muss; in I, 15, 5 *bráhmaṇád indra rádhasah piba somam* hat es die Bedeutung Bereitung. Die Grundbedeutung, wie sie aus der Wurzel *rádñ* sich ergibt, ist Werk, Bereitetes, namentlich vom Opfer oder Lied. Denselben Sinn hat auch *rádha* in der Fügung *rádhdnam pati*, Herr der Thaten, thatenreicher, von Indra Rv. I, 30, 5. III, 51, 10. Die Wurzel *rádñ* heisst im Sanskrit vollenden, fertig machen, so Rv. I, 41, 7 *kathá rádhdnam stomam*, wie wollen wir das Loblied vollenden? Namentlich in Formeln des Jagurveda *tan = rádñjatam*, diess werde von mir glücklich vollbracht, Jv. I, 5. Rv. 70, 40 *arádhi*, es ist vollbracht. 120, 1 *ká rádhdhotrá*, welches Opfer gelingt? Im Baktrischen treffen wir zwei Wurzeln *rád*, *rádñ*, die nicht zu verwechseln sind. Die eine findet sich nur in den Gáthá's J. 29, 9. 33, 2 (s. das Gloss.), und hat den Sinn machen, schaffen, vollbringen, stimmt also im Wesentlichen mit der Sanskritischen Bedeutung; die andere lässt sich in den Jeschts nachweisen und hat die Bedeutung „spalten, bahnen“, vom Weg, worin sich unschwer das wedische *rad*, öffnen (von Wegen) erkennen lässt; so Jt. 10, 68: *jénhé váshem hángrewnditi ashis vanuhi já beresaiti jénhé daéna mazdajañnis qthi pathó rádñaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute glänzende *Ashi* anfasst, dessen Wege der Mazdajañnische Glaube bahnt. Hieher gehört auch *awa-rada* der *Nakshi-Rustem*-Inschrift, das „vergehe dich nicht“, d. i. weiche nicht ab von der rechten Bahn, heissen muss. Um nun auf das Subst. *rádanh*, das den Gáthá's eigen ist, zu kommen, so kann ihm füglich die Bedeutung Werk beigelegt werden; namentlich bezieht es sich auf die fertigen Orakelsprüche und Lieder, wie hier und J. 46, 17. Der Construction nach sind *já mātñrá rádáo* abhängig von *greómd*. Am besten wird indess eine relativische Attraction angenommen, sodass *mātñrá rádáo* eigentlich zu *dáo* gehören. Das *vé* ist mit *rádáo* zu verbinden, „die Lieder, eure Werke“.

V. 9. *Vahistem — hasaoshem Nerios*.: *utkrshthátam te utkrshthatarám aparasmát karmdecít et sadhjápáratajá dñi anuçilajámah*, wenn wir deiner Vollkommenheit, die vollkommener als irgend eine andere ist, durch Vollbringung des Guten (der Pflicht) im Glauben nachstreben. Schwierigkeit macht das doppelte *vahistá*; das zweite gehört offenbar zu *asha*, ob auch das erste, ist fraglich. Nerios. fasst dieses als Comparativ, aber hiezu ist gar kein Grund vorhanden; es kann nur Superlativ seyn. Am einfachsten wird es als Vocativ genommen: „o Bester!“ und auf den *Ahura-masda* bezogen. Für *jím*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4. 6. besser *jém* gelesen, da der Vokal *e* hier in dieser Form im Liederdialekt gewöhnlich ist.

Hasaoshem ist kein Verbum, wie es Nerios. fasst, sondern ein Nomen = skr. *śaśośha*, vereint, und nur ein stärkerer Ausdruck für *hañd*, mit; vgl. 29, 7. 51, 20.

Vānuš erklärt Nerios. durch *śiśhjatā*, Schülerschaft, in der Glosse (in der Uebersetzung hat er an der Stelle des *vānuš asañ-śitaja* oder *-śitaja*, was unverständlich ist). Es ist ἄπ. λει. Am nächsten liegt lautlich das vedische *vanu*, denn *du* steht nur durch Einfluss des folgenden *us*, vgl. *kauru* für *karu*, alles, und *ā* für *ā* ist im Gāthādialekt häufig, z. B. *hāma* für *kama* = *sama*; aber die Bedeutung dieses Wortes will nicht recht in den Zusammenhang unsers Verses passen. Es bedeutet fast durchgängig Feind *Rv.* VII, 21, 9. 25, 3. (*gahi vadhar vanuško martjara*) 38, 5. 83, 5. 97, 9; in III, 27, 11 (*śtarja joga vanuśah*) muss es Holz = *vana* heissen. Seine Wurzel *van* hat mannigfache Bedeutungen, die schwerlich auf nur eine Urwurzel zurückzuführen sind. Die Bedeutung vernichten, zerstören, schon im Weda vorkommend (*Rv.* II, 20, 2. VII, 21, 9), ist fast die häufigste für das Verbum im Baktrischen, die auch im Slawischen und Armenischen, sowie im Germanischen (*ban*, morden, in der Edda) und im Griechischen (φόνος) erhalten ist. Von dieser leitet sich auch das Subst. *vana* J. 44, 15 (Nerios. *pārthivam*, Herrschaft), Herr, Besitzer, eigentl. Sieger (man vgl. *kahi*, vernichten und herrschen) ab, das im Neupers. zu *bān*, Herr, Haupt, geworden ist. Neben der Bedeutung zerstören, mit der die von gewinnen (*Rv.* I, 48, 11. 70, 1) zusammenhängen kann, finden wir im Weda die *van* annehmen, gewogen seyn (I, 31, 13 *vanoshi*, II, 30, 6) und die von geben, spenden (II, 5, 7. VII, 17, 5; namentlich in der Phrase: *tā dveshu vanatko vārdnā* VII, 2, 7, diese Güter gebt ihr unter die Götter, theilt sie ihnen aus, vgl. I, 15, 8). Das Substantiv *vana* heisst zwar im Weda gewöhnlich Holz (VII, 1, 9 steht es neben *dume*, im Hause, und scheint Wohnung aus Holz zu bedeuten); dagegen in I, 24, 7: *abudhne rāgā Varuṇo vanasjōrdhvañ stīpañ dadate*, muss es das Himmelsgewölbe bedeuten, das als ein Dach von Holz aufgefasst zu seyn scheint; in *Rv.* I, 70, 5 *goshu praçastīm vanashu dhīshe*, in die Kühe legst du Ruhm, in die Ställe (d. i. du machst sie schön und ansehnlich), muss es eine ähnliche Bedeutung, die eines hölzernen Daches oder Stalles, haben; mit „erwünscht, erfleht“ oder einfacher „angenehm“ kommt man hier nicht aus, da sich das Substantiv *vana* gegen solche Fassungen sträubt. Das Substantiv *vani* dagegen hat in *vare vani* VII, 1, 23 deutlich den Sinn von Spende; davon ist der Superlativ *vanishtha*, der Spendendste, Gabenreichste VII, 10, 2. 18, 1. Ausser der Bedeutung zerstören lässt sich im Baktrischen auch die von annehmen, gewogen seyn, nachweisen, so J. 39, 2: *jaśhām* (nämlich den Seelen, Fravaschi's) *vahēhis daēdō vanainti vā vēñhen vā vaonare vā*, von welchen die besten die Gesetze annahmen und annehmen werden. Die Bedeutung beschützen, die Burnouf an-

giebt, lässt sich nirgends, weder im Zendawesta, noch im Weda nachweisen. Das Substantiv *vañta* Jt. 51, 20, das Nerios. nicht unpassend durch *sáhájamat*, freundschaftlich, wiedergiebt, ist ohne Zweifel auf diese Wurzel zurückzuführen und muss dem Zusammenhange nach so viel als Verehrer bedeuten; aber dahin gehört auch das Adjectivum *vañtja* v. 11 unsers Capitels, das Nerios. seltsamerweise durch *vastrápi*, Kleider, übersetzt (er liess sich durch das unmittelbar vorhergehende *qarethja*, worunter er Speise versteht, verleiten), während es verehrungswürdig, preiswürdig bedeuten muss. Als Abstractum ist *vañta* Jt. 10, 6 neben *manahd* gebraucht. In Jt. 5, 34. 9, 14. 17, 10 ist es so viel als Sieger (Skr. *vandá* Rv. VII, 8, 3). *Vañta* Vend. 3, 25. W. ist Freund, Gönner. Das bekannte Prädikat *Jima's* *avāthwa* für *avāthwa* heisst von grossem Wohlstand, Ueberfluss, da *vāthwā* öfter den Worten *sahaoni*, Reichthum, Jt. 19, 32. 5, 26 und *titi*, Gut, Vermögen, Jt. 8, 15. 17. 19 parallel steht.¹⁾ Die neupersischen Lexika kennen ein *vand*, Preis; ausserdem haben sie die Glosse, *vandā* heisse im Zend und Pāzand Wunsch, Verlangen. Um auf das *vānans* unsers Verses zurückzukommen, so können wir ihm füglich die Bedeutung wünschend, verlangend beilegen, welcher Sinn vom Zusammenhange verlangt wird. Man führt es am besten auf *van*, annehmen, gewogen seyn, zurück, woraus leicht die Bedeutung wünschen hervorgehen konnte.

Juñibjaçça — *manahd* Nerios.: *tebhjas tato dakshajibhava sadāiva jat sarvam uttamaena manasā; kila Pheraoçrāja çishjebhjaçça Pheraoçrajja jāvat vapuḥ pāçjājanā subhāñ tebhjaḥ kuru*. Daher schenke diesen immer alles, was durch den besten Geist (entsteht); nämlich dem Frashaostra und den Schülern des Frashaostra mache, so lange sie leben, eine Gestalt (Ansehen), die für Zukunft und sonst schön ist (jetzt und immer). *Rdoshahñhōi* wird von Nerios. als Imperativ gefasst. Diess ist aber der Form nach nicht möglich, es kann nur eine zweite Person sing. praes. medii seyn. Westergaard

¹⁾ Die Bedeutung „Heerde“. Wie Burnouf nach der Tradition dem Worte giebt (die Pehlewübersetzung hat für *avāthwa* 𐬀𐬀𐬀𐬀 mit guten Heerden), ist kaum zu beweisen. Diesen Sinn kann es höchstens in Jt. 18, 5 haben, wo es dem *apdō* parallel steht. Ganz entschieden spricht gegen diese Bedeutung Jt. 9, 9: *azem sahaoni vāthwa avabarāni avi mazdān dāmābjō*, ich will Reichthum und Ueberfluss (Fülle) zu den Geschöpfen des Ahura-mazda bringen, wo „Heerden“ geradezu ein Unsinn wäre. Als Gegensatz tritt *shudhem tarshamēa*, Hunger und Durst, hervor, woraus klar hervorgeht, dass es Fülle an Nahrungsmitteln bedeuten muss. Ich leite es von *vana*, Holz, mittelst der Abstractendung *thwa* (auch im Zendawesta) ab, sodass es eigentlich Baum, Wald, heisst. In übertragener Bedeutung heisst es dann Fülle, Ueberfluss, Menge, gerade wie *saba*. Mit dieser kommt man fast überall aus (Jt. 2, 8. 10, 28. 13, 52. 17, 29 u. a. w.), so dass es gar nicht nöthig ist, dem Worte auch noch die Bedeutungen Schutz und Versammlung beizulegen, wie Burnouf thut.

schreibt nach K. 4. *rdōnhdōnhōi*; K. 9. hat *rdōnhānhē*, K. 5. *rdōnhānhōi*; die meisten haben indess eine kürzere Form, *rdōnhōi* K. 6. P. 6. Bf., und *rdōnhō* K. 11. Bb. Ueber die richtige Lesart können nur die sonst gebräuchlichen Formen der Wurzel und der Zusammenhang entscheiden. Von *rdōnh* finden wir in den Gāthā's nur noch *rdōnhajen* 32, 12 (als erste Person plur. imperf. causat.), und im jüngern Jaçna 12, 3 *rdōnhē* als erste Person praes. medii. Als Wurzelform dürfen wir füglich *rdōnh* annehmen, das nur eine Erweiterung der wedischen Wurzel *rd*, geben, spenden, ist, von der schon der Weda häufig Formen mit *s* (*rás* = *rdōnh*), so *rásate*, *rásan* und VII, 34, 22 aufzuweisen hat. An unserer Stelle nun ist eine zweite Person nöthig; diese kann, regelmässig gebildet, nur *rdōnhānhē* heissen; *ōi* ist geradezu soviel als *ē* in den Gāthā's; die Form *rdōnhdōnhōi*, die Westerg. nach einem Codex aufgenommen hat, könnte nur eine Coniunctivform seyn; aber da einerseits diese Form hier gar nicht nothwendig ist und sie sogar die Stelle des Coniunctivs vertreten kann und zudem nur durch eine Handschrift beglaubigt ist, so ziehe ich die Lesung *rdōnhānhōi* entschieden vor. *Rdōnhē* liesse sich nicht gut rechtfertigen, wohl aber *rdōnhō* als zweite Person sing. imperf. — Der Genitiv *vanhēus manānhē* kann nicht von *vīçpāi jayē* abhängig gemacht werden, da „für alle Dauer des guten Geistes“ sinnlos seyn würde; er hängt entweder von *ē* ab, das den Sinn von was, etwas, haben kann, „etwas vom besten Geiste“, oder, wenn *ē*, als unmittelbar an *jaēibjaçēa* sich anschliessend, nur den Relativbegriff hervorhebt und verallgemeinert, ist ein Genitivus partitivus unmittelbar vom Verbum regiert; „du verleihst vom guten Geiste“. Letztere Fassung ist vorzuziehen.

V. 10. *Anāis* — *saranaēmā Nerios*: *anāgaṁtā jushmāsu na vōdmin mahāgānān*; [*kila gṛhitagurvōddecāt vapur jāyā na bhavāmi*] *dharmamāu subhena na bodhaje* [*kila tat subhān na samīhe jat dharmaja bodhākaram bhavati*]. Diese Uebersetzung ist, wie Jeder leicht sehen kann, ganz verkehrt. *Anāis* kann nicht *anāgaṁtā*, „Einer, der nicht herzukommt“, heissen, welcher Erklärung die tolle Etymologie von *ā* + *i*, gehen, mit dem *a* privat. zu Grunde liegt, sondern es ist Pronomen demonstr. (Instrum. pl.) von *ana*, jener. Für *vōd nōit* der meisten Handschriften, worauf sich auch die Uebersetzung *Nerios*. *jushmāsu na* gründet, ist mit dem Kopenhagener Cod. 5 *vaonōit* zu lesen. Jene Lesung ergäbe den Sinn: nicht wollen wir auch *Ahura-mazda* mit den Sprüchen (Offenbarungen) preisen, was hier geradezu ein Unsinn seyn würde. Einen um so passenderen Sinn giebt aber die Lesung *vaonōit*, die überdiess kaum aus so bekannten Worten wie *vōd* und *nōit* hervorgegangen seyn könnte, da wir gewöhnlich nur bei seltenern Wörtern und Formen beträchtliche Schwankungen in den Lesarten finden. *Vaonōit* ist *ἀν. λγ.*, konnte desswegen später auch sehr leicht missverstanden und in die lautlich fast gleichen bekannten Worte *vōd nōit* aufgelöst

werden. Der Form nach ist es ein regelrechter Ablativ eines Thema's *vaoni*, worin unschwer das wedische *vani* zu erkennen ist, für welches p. 61 die Bedeutung Gabe, Spende (Gottes an die Menschen) nachgewiesen wurde. Diese giebt hier einen vollkommen ausreichenden Sinn. — *Zaranaéma* ist der Form nach deutlich eine erste Person plur. optat. *Nerios*, giebt es durch *bodhaje*, ich erwecke, welche Erklärung wohl auf einer Ableitung von *hágere*, erwachen, *ἐγείρω*, beruht. Sie ist aber nicht richtig, da für die Wurzel *zar* oder *zaran* dieser Sinn durch nichts bewiesen werden kann. Lautlich am nächsten steht das wedische *hāz* für *harn*, zürnen, hauptsächlich vom Zürnen des *Varuna*, dessen Zorn sich durch Krankheiten offenbart, gebraucht (Rv. I, 25, 2 *hāṇāna*, VII, 86, 2. 3. 104, 14. II, 33, 15). In den spätern Stücken des Zendawesta treffen wir *sarnumat* (Jt. 19, 67. 24, 4. Nj. 1, 8. Frag. 5, 1), *sarnumana* (Jt. 10, 47. 11, 5), *sarnumainis* (Jt. 14, 33. 16, 13. Prädikat des Vogels *kahrkādā*), die, ebenso wie *saretō* Jt. 11, 5 und *asarandō* J. 9, 30. Jt. 11, 5, auf diese Wurzel zurückzuführen sind, wenn auch die Bedeutung zürnend, grollend, nirgends recht passen will. Sie sind sowohl von bösen (Jt. 11, 5 neben *droda*, böse, schlecht; J. 9, 30 neben *khruhejēits*, grausam), wie von guten Wesen (Jt. 10, 47 ist Mithra *saranumandō* genannt, Nj. I, 8 neben *šurem*, stark, Held) gebraucht und daher voces mediae, gerade wie die Ableitungen von *khruošta* = skr. *krudh*, zürnen. Man muss ihnen, wie diesen, die Bedeutung „anstürmend, auffahrend, gewaltig“ geben, um überall einen genügenden Sinn zu gewinnen. Die Grundbedeutung der namentlich in den iranischen und slawischen Sprachen so fruchtbaren Wurzel *zar* = *har*, *ghar* (der Urwurzel von *hāz*), ist die des Glühens (vom Feuer), noch erhalten im lithauischen *žėru*, glühen, *žarija*, glühende Kohlen, russisch *žary*, Hitze, Gluth, skr. *gharma*, Hitze; übertragen auf das Geistige, heisst sie zürnen, wüthen, so skr. *hāz*, vgl. russ. *slō*, das Böse, Uebel; baktr. *sarnumat*, heftig, gewaltig; von der Bedeutung des Glühens kommt die „gelb oder grün“ als Bezeichnung der Farbe, skr. *hari*, die gelben Sonnenrosse des Indra, *harit*, gelb, neupers. *sard* = *saretō* im Baktrischen grün, lith. *žels*, grünen, *žalas*, grün, russ. *zelénōi*, grün, *želtūj*, gelb, *slato*, Gold, german. gelb, Gold, yellow. An die Bedeutung grün werden knüpft sich die von sprossen, hervorkeimen, griech. *θάλλω*, lith. *at-žels*, anschießen, aufwachsen, *at-žala*, Schössling = *žállas*, altslaw. *slaky*, Pflanze. Hieraus sieht man klar, dass die Bedeutung des Glühens auf die mannigfachste und lebendigste Weise übertragen werden konnte. So gebrauchten sie die Baktrier auch im Sinne „leidenschaftlich, erhitzt, eifrig“. An unserer Stelle nun, die allein eine Verbalform dieser Wurzel aufzeigt, lässt sich die Bedeutung zürnen durchaus nicht anwenden. Dagegen giebt die von „anfeuern“ einen guten Sinn, wenn man bedenkt, dass nach alt-arischem Glauben, wie er uns im Weda vorliegt, die Götter erst

durch Somaspende und Loblieder von den Menschen zur Hilfe angestachelt werden müssen. Da aber diese Anschauung dem Zarathustrismus nicht mehr geläufig ist, so können wir der alten Phrase „Gott anfeuern zur Hilfe“ nur den Sinn „ihn inständig darum bitten“ beilegen. An die Wurzel *gar*, lobsingend, kann nicht gedacht werden, da an unserer Stelle ein weit stärkerer Begriff verlangt wird.

Jōi — *çtūtām* Nerios.: *jō jushmākaṃ punjō jaciti daçastotṛ-bhjah; kila Husandaram Husedaramāhaṃ Çaoçioçāmēa sam praçnativ jushmākaṃ ānajati*, welcher Reine von euch für die zehn Lobsänger bittet, nämlich den Husandar (*Oshederbāmi*), *Oshedarmah* und *Sosiosh* durch Befragung mit euch herbeiführt. Sonach versteht die Tradition unter den „Lobsängern“ die drei grossen Propheten, welche am Ende der Tage erwartet werden. Ueber die Zehnzahl giebt sie keinen Aufschluss, ja sie steht, weil sie nur drei angiebt, in direktem Widerspruch mit dem Text. Zudem ist der Sinn unklar und ganz unrichtig. Schwierigkeit macht *daçemē*. Ich schreibe so für das *daçamē* der Handschriften, das auch Westergaard in den Text aufgenommen hat. *Daçemē* könnte nur der Locativ von *daçema* = *decimus* seyn, ein *Casus*, der sich schlechterdings in unserm Sätzchen nicht unterbringen lässt; das Pronominaladjectiv *jōithemā* = skr. *jatama* (*bi* = *é* nur wegen des *j*) verlangt, da es im Numerus *gar* nicht mit *jōi* = *qui* (pl.) stimmt, eine Beziehung; denn als Neutrum liesse es sich nicht gut erklären, weil es dem Masculinum *jōi* parallel steht. Wenn *jōithemā* aber kein Nom. neutr. plur. ist, so kann es nur ein Femin. sing. seyn. *Daçemē* nun steht in offener Beziehung zu diesem *jōithemā*; als Locativ „in dem zehnten“ giebt es auf alle Fälle keinen Sinn. Daher nehme ich an, *daçemē* stehe für *daçamē* und heisse so viel als „Dekade“; der Gebrauch des Feminins der Ordinalia mit Auslassung des Substantivs ist aus dem Sanskrit bekannt. Die Schreibung *daçemē* für *daçamē* konnte um so leichter entstehen, als *é* und *ē* in den Handschriften so oft verwechselt werden; das *é* ist gewöhnlich eine spätere Korrektur des missverstandenen *ē* (s. zu 34, 2), und dieses steht oft genug an der Stelle eines *é*. Neben dieser Erklärung wäre noch eine andere zulässig. Man könnte nämlich *jōithemā* mit *daçemē* zu einem Compositum verbinden; im letztern Falle stünde *daçemē* = *daçemā*. Der Sinn würde im Ganzen der gleiche seyn, wie bei der ersten Fassung; aber dieses Compositum ist zu ungewöhnlich, als dass wir es so ohne Weiteres annehmen können. Das letzte Wort *çtūtām* machte mir viel Kopfbrechens. Zuletzt ergab sich mir unter Vergleichung von J. 34, 2 als sicher, dass es kein Dual Verbi, wie es sich dem ersten Blick kund giebt, seyn könne, sondern ein Genit. plur. des Part. *çtavaṣ*, lobpreisend, sey. Es steht für *çtavatām*; die Verkürzung konnte um so leichter eintreten, da die Endung *ām* eine starke ist, die den Ton auf sich zieht. Zunächst stand *çtva-*

tām, dieses konnte sich zu *çtūtām* zusammenziehen (man vgl. *hūrō*, Genitiv von *hware*, Sonne); Zusammenziehungen der Art sind indess aus der Participialdeklinations des Sanskrit bekannt genug. Ein sicherer Beweis unsrer Erklärung ist indess, dass der Genit. sing. *çtūtō* lautet, so J. 34, 12. 15, wo keine andere Erklärung zulässig ist. So ergibt sich ein schöner Parallelismus *jōi vē* und *jōithemā dāçemī çtūtām*. Das *vē* geht auf die Ahura's, ebenso das *çtūtām*, wie deutlich aus J. 34, 2 erhellt. Die höchsten Geister sind die Lobpreisler vor allem; ihr Ort ist ja die Wohnung des Lobgesangs (*garō-demāna*). Eine unverkennbare Beziehung auf unsere Stelle liegt in den räthselhaften, von Haoma ausgesagten Worten J. 11, 9: *jō nō aēōō aš tē ušē thrājōidjāi tūrahē meñdāidjāi kshōvōdem kaptāidjāi nava dāçemē (ē) jōi vē jaēthmā*. Diese Worte sind um so merkwürdiger, als sie ihrer Sprache nach dem Liederdialekt angehören. Sie sind wohl so zu übersetzen: der (Haoma) uns nur einer ist, aber dir (ist es, steht es zu) zwei zu drei, vier zu fünf, sechs zu sieben, acht zu neun zu machen, welche von euch (es seyen), was für eine Dekade (es sey). *Dāçemī* darf hier, schon weil es in der ganzen Zahlenreihe das einzige Ordinale ist, nicht mit *nava* verbunden werden; es muss entweder „der zehnte“ (*dāçemō*) heissen, welche Beziehung grammatische Schwierigkeiten hätte, oder mit *jaēthmā* verbunden werden, was das Einfachste ist. Wahrscheinlich wurde in diesem Verse, der wohl aus einer verloren gegangenen Gāthā stammt, das *dāçemī*, das ursprünglich hinter *jōithemā* stand, wie unser Vers (10) zeigt, missverständlich zu *nava* gesetzt, um die ununterbrochene Zahlenreihe von 1—10 zu haben. Ob der Vers ursprünglich auf den Haoma sich bezog, ist sehr fraglich; die ersten Worte: *jō nō aēōō* gehören der jüngern Sprache an und sind vielleicht dem alten Verse zugesetzt. Er bezog sich ursprünglich auf Ahura's Schöpfermacht, der Eines aus dem Andern hervorgehen lässt. Gerechnet wurde nach Dekaden. Die Zehnzahl war eine runde Zahl allgemeiner Bedeutung. So heissen die Worte: welche Dekade der Lobpreisler, nur wie viel Lobpreisler (Selige) es seyn mögen. — *Jizem* — *çavanūkām* Nerios.: *jashmākam abhilāshakebhjo jōçanajā rāçjanāçā lābhamattamam*, den Verlangenden (etwas) durch eure Bitte (und zwar) die gewinnreichste Herrschaft. Das *abhilāshakebhjo* bezieht sich deutlich auf *stōtrābhjā* zurück. Wenn auch beidemale die Casus falsch gefasst sind, so findet doch eine unverkennbare Beziehung des *çevistajōnkhō* zu *jōi* — *çtūtām* Statt. Es bestimmt die Art der Wirkung der seligen Geister näher und ist sonach nur eine Apposition. Die Schreibung *çevistajōnkhō* ist, obschon das Metrum hier ein fünf sylbiges Wort verlangt, schwerlich richtig, da sie sich grammatisch nicht gut begründen lässt. K. 4. und Bb. haben *sevistajōnkhō*, Bf. *sevictjōnkhō*; diese sind entschieden vorzuziehen. Auch in der Parallelstelle 50, 7, wo wir den Acc. plur. *sevistajōng* haben, weichen die Lesarten ähnlich ab. Siehe weiter über das

zu Grunde liegende *zevistja* oder *zevistija* (aber nicht *zevistaja*) zu 50, 7. An unserer Stelle sind die Accusative *ishó kshathremōa* dem Sinne nach von *zevistjāonhō*, „die Güter der Anrufung habend“, indem sie diese Güter näher bestimmen, abhängig. Der Gen. konnte nicht gut stehen, da *zevistja* kein eigentliches Nomen act. ist; in solchen Fällen ist der Acc. der passendste Casus zur Angabe des allgemeinen Inhalts einer Sache. Für *alshó*, wie Westerg. schreibt, ist sicher *ishó* zu lesen, wie K. 4. hat. *Alsha* (siehe zu 5) würde hier gar keinen Sinn geben, zudem würde der Casus (Nom. sing.) einige Schwierigkeit machen. Dass aber nur *ishó* als Acc. plur. von *ish*, Nahrung, Reichthum, Besitz, die einzig richtige Lesung seyn könne, zeigt schon die enge Verbindung mit dem sinnverwandten *kshathrem*; man vergleiche ferner das Compositum *ishá-kshathrem* 29, 9.

V. 11. *At jēng — manāho Nerios.: evam je dharmasja vettdrah uttamarjaca dāter manasah; kila je satjatajā sadhjāpāratajāca vet-tāro gātāh samiti*, welche die Kenner der Gerechtigkeit und des höchsten Geistes von der Schöpfung an sind, d. i. welche durch Wahrhaftigkeit und Vollbringung des Guten als Wissener geboren sind. *Vōictā* ist hier kein Nomen actoris „der Wissener“, sondern deutlich die zweite Person Perf. sing. von *vid*, wissen = *ὤδα*, so ähnlich das *vōictā* auch dem skr. *vettd* sehen mag. Der Accusativ *jēng — dāthēng* und der Zusammenhang verlangen durchaus ein Verbum. *Dāthēng* ist deutlich auf *jēng* zu beziehen, und durchaus kein Genitiv-Ablativ, wie Nerios. will, sondern der Accus. pl. eines Thema's *dātha*. Auch kann es nicht die, „welche geboren sind“, bedeuten, wie es Nerios. nach der Glosse versteht. Unter den *dāthēng* sind keine Personen, sondern Sachen gemeint, wie deutlich aus 32, 10: *jē dāthēng dregvatō dadaŋ*, der die lügnerischen *Dātha*'s schuf, und 51, 5 folgt. Wir können unter ihnen nur die Schöpfungen, die Wesenheiten, verstehen, und zwar zunächst die guten, dann weiter die Gesetze und Rechte; ihnen stehen die *Adātha*'s J. 46, 15. 17, die Nichtwesenheiten, entgegen, worunter alles Trügerische und Falsche zu verstehen ist, man vergl. *kjāiti* und *akjāiti* in ähnlicher Bedeutung. Dem jüngern Dialekt ist das Wort in diesem Sinne unbekannt; dagegen fehlt dem ältern das spätere so häufige *dāiti* und *dāitja*. Die Worte von *erethwēng — kāmē* beschreiben sie näher. Nerios. übersetzt hier: *ōi kahela-jāma* (falsche Schreibung für *he kahjāna*) *mahāgānān vāmin tebhjah pūṛṇaṁ paricinohi kāmam; kila samhitena śubhaṁ tebhjah kura*, o Glücklicher, *Ahura-masda* erfülle diesen den Wunsch ganz, d. i. gieb ihnen Glück in dem Erbetenen. *Erethwēng* ist hier als Vocativ gefasst und auf *Ahura-masda* bezogen. Diess ist aber rein unmöglich; es ist ein Accus. plur. und muss mit *dāthēng* verbunden werden. Obschon *erethwa*, wofür auch *eredhwa* geschrieben wird, ganz

das sanskritische *urdhva*, erhoben, emporgerichtet ist, so hat es hier, wie auch J. 46, 13, nicht diese Bedeutung. Es hat vielmehr den Sinn von bereit, fertig, in Bereitschaft. Man vgl. Jt. 13, 76: *fravashajō jāo tadha eredhwaō histeñti*, die Fravashis, die dort bereit stehen; ferner das Prädikat *eredhwa-sāga* (mit erhobenem Fusse) neben Beiwörtern wie *aqafna*, *aqafija*, schlaflos, und *gagauroō*, wachsam, Jt. 10, 61. 19, 39, wo es nur „bereit, gerichtet, gerüstet“ bedeuten kann. Nur wenn wir es so fassen, gewinnen wir den guten Sinn: die fertigen Gesetze oder Satzungen, d. h. die bereits von *Aska* und *Vohu-manō* fertig gemachten. Dass *Aska* Gesetze und Sprüche macht, ist 29, 7 ausdrücklich gesagt. *Perend* wird von *Nerios*, als Adject. gleich *pārja* genommen, was es der Form nach auch gut seyn könnte, aber der Sinn sträubt sich entschieden gegen diese Fassung. Dieser verlangt eine Verbalform, und von allen Wörtern des Sätzchens: *alibjo* — *kānem* lässt nur *perend* eine solche Erklärung zu. Es ist erste Person sing. Coniunct. oder Voluntat. In der Deutung des *āpanāis* durch *paricñōhi*, sammle rings herum, erkenne an, ist noch eine dunkle Erinnerung an den richtigen Sinn erhalten. Nur ist es kein Imperativ, sondern ein Instrum. plur. eines sonst nie mehr vorkommenden Thema's *āpana*. Dieses darf ja nicht mit *āpēntō* Jt. 13, 9. *āfēntem* 8, 35. 13, 54. *āfēntō* 10, 14, die sämmtlich auf *āf*, Wasser, zurückzuführen sind und wasserreich bedeuten, zusammengebracht werden. Wir können es nur auf die Wurzel *āp*, erreichen, zurückführen, sodass es die Erreichung, Gewinnung heisst, obschon der Umstand, dass Wurzel *āp* im Baktrischen durchgängig die Form *afāp* hat, einiges Bedenken erregen könnte. Aber es ist kaum eine andere Ableitung möglich, will man es nicht etwa auf die Präposition *apa*, wovon wir *apan*, „der Wegnehmende“ haben, zurückführen. Aber das *d* im Anfange würde einige Schwierigkeit machen. Der Sinn „Wegnahme“ passt indess weniger als der von Gewinnung. Die Construction anlangend, so muss *alibjo* unmittelbar mit *kānem*, „das Verlangen nach ihnen“, und *āpanāis* mit *perend*, „ich will den Wunsch erfüllen durch ihre Erlangung“ verbunden werden. — *At* — *gravaō* *Nerios.*: *evañca* *Isiāhner* *anala-salabhatām* *bāghāni* (*bhāgāni*) *vastrāñica* *vadanena*, und so denen, die durch Verkünden des *Iseshne* fleissig Güter und Kleider empfangen. Diese wunderliche Uebersetzung beruht theils auf andern Lesarten, theils auf gänzlicher Verdrehung und Missdeutung der Worte. Für *vā* wurde *ca* gelesen, eine Lesung, die einen bessern Sinn giebt und einfacher ist, als die der Handschriften. Aber, als zu wenig beglaubigt, dürfen wir sie nicht aufnehmen. *Iseshne* für *hahmañjā* = *vobis* beruht auf reinem Missverständniss; von einer Lesung *jaçna* findet sich nirgends eine Spur. Woher die Deutung des schwierigen *açund* durch unermüdet, rasch genommen ist, lässt sich nicht genau bestimmen; vielleicht liegt eine Ableitung von

āçu, schnell, zu Grunde. Das *lābhatām* entspricht dem *vaēda*, das
 sonach von *vid*, erlangen, abgeleitet ist. Diese Erklärung kann
 richtig seyn, jedoch ist sie nicht nothwendig; wissen giebt auch
 einen guten Sinn. Dagegen ist die Erklärung des *açūnā* entschie-
 den irrig. Nur die strengste Beachtung des Zusammenhangs un-
 seres Verses und die genaueste philologische Betrachtung jedes ein-
 zelnen Wortes ist im Stande, dieses Räthsel sicher zu lösen. Ich
 dachte zuerst an eine Ableitung von der Wurzel *çu*, nützen, aber
 die Form liesse sich grammatisch nicht gut hiervon ableiten und
 gäbe obendrein keinen erträglichen Sinn. Dann mühte ich mich
 lange mit *açpēn* J. 34, 7. 45, 9 ab, wāhrend, es sey ein Instru-
 mental davon und heisse feindlich. Da aber *qarethjā* und *vaiñtjā* nur
 gezwungen in Einklang mit dieser Deutung gebracht werden konn-
 ten, verliess ich sie. Als einzig richtige fand sich nach reiflicher
 Erwägung *aç-ūnā* zu theilen, *aç* für die bekannte Verstärkungs-
 partikel zu nehmen und *ūnā* mit dem sanskritischen *ūna*, zu klein,
 zu wenig, fehlend zu identifiziren, sodass das Wort allzu-
 wenig oder ganz mangelnd, d. i. gar kein, heisst. Diese Deu-
 tung, die den besten Sinn giebt, wird auch dadurch bestätigt, dass
ūna im Baktrischen sich wirklich auch sonst findet. Vend. 22, 5.
 12, 18: (*āfriti*) *jā ūnem perenem kerenaoti perenemōit vighādrajēti*,
 die das Mangelhabende füllt und alles Volle ableitet (fortströmen
 lässt). Das Subst. fem. *ūnā* Jac. 10, 15 heisst Ende, Aufhören,
 Vernichtung; Haoma sagt hier von sich: *avaiharezāmi ganjōis*
ūnām mairjajō, ich entlasse (bewirke) das Ende des verderblichen
 Weibes (der Druks). Unser *aç-ūnā* nun ist syntaktisch Adjectiv
 zu *çrauō*, gerade wie *qarethjā* und *vaiñtjā*. Diese beiden drücken
 verwandte Begriffe aus; das erste ist auf *qaretha*, Speise, Nah-
 rung im Allgemeinen zurückzuführen und heisst „das zur Nahrung
 Gehörige, darauf Bezügliche“; an *qar*, glänzen, kann nicht ge-
 dacht werden. *Vaiñtjā* ist nicht von *van*, zerstören, abzuleiten,
 sondern von *van*, erlangen, gewinnen (s. zu v. 10); es ist vom
 Part. *vañta*, gewonnen, durch *ja* gebildet, wie *dātjā* von *dāta*.
 Beide drücken ungefähr dieselben Begriffe, wie *ishā kshathremā*
çavañhām im vorigen Verse aus. Dem *çrauō*, Sprüche, Ver-
 kündigungen, entspricht im ersten Satze *dāthēng*. — Die zwei
 Pronomina der zweiten Person plur. *vē kshmañjā* scheinen einige
 Schwierigkeit zu machen; diese verschwindet aber, wenn man beide
 auf *çrauō* bezieht: eure Sprüche für euch, d. i. die Sprüche
 und Lehren, die ihr, Mazda's, nur für euch bestimmt habt. Am
 besten giebt man sie durch „eure eigenen“.

V. 12. *Nipāōñhē* (Neria.: *pārajāmi*, in der Glosse *rakshām-*
karomi) lässt eine zweifache Auffassung zu; es ist entweder zweite
 Person sing. praes. medii oder der Dativ eines Nomens auf *añh* —
 as im Sanskrit, der die Stelle eines Infinitivs vertritt, wie aus dem
 Weda bekannt genug ist. An unserer Stelle scheint für den Sinn

eine zweite Person besser zu passen; aber das gleich folgende ebenso gebildete *vaocānhē*, das entschieden Infinitiv ist, spricht dagegen; ebenso *nīpōānhē* 49, 10, wo es Infinitiv seyn muss. Zudem wäre die Bildung für eine zweite Person praes. etwas auffallend; man erwartete *nīpāhi*. An eine erste Person sing., wie Nerios. annimmt, ist nicht zu denken; sie wäre hier und 49, 10 völlig widersinnig. So nimmt man es am besten als Infinitiv und verbindet es mit *jē* — *tuēm*, der du zum Beschützen (bist), d. i. der du beschützen sollst, wodurch der Begriff eines latein. Part. fut. pass. ausgedrückt wird. — *Tuēm* steht für *tī fm*. Dass es zweisyllbig gesprochen wurde, geht aus mehreren handschriftlichen Lesarten hervor. 47, 3 hat Bf. *tuēm*, ebenso Bb. 48, 2 *tiēm* Bf., *tīim* Bb. 46, 19 Bf. *tuēm*, Bb. *tīem*. Hier hat Bf. *tuem*, Bb. *tīim*. Der alte Kopenhagener Codex 5 hat an allen Stellen *tuim*. Es ist zunächst nicht das Sanskr. *tuam*, denn dann sollte es bloss *tuem* heissen; das *ē* = *i* hat hier keine phonetische Ursache, wie in *jēm* = *jam* (*ē* für *a* durch Einfluss des *j*); daher können wir das *em* hier nur für das bekannte verstärkende Enklitikum *im* nehmen, und ihm den Sinn des griech. *ye* beilegen. Für du reicht sonst das einfache *tī* aus. — *Manjēus* — *bavaš* Nerios.: *adīcja toatto mukhena sphutāja antar bhūvane pūroam babhūva; tāš sraštīm me brūhi*, Unsichtbarer, mit deinem Munde offenbare (was) in der Welt zuerst entstand; diese Schöpfung verkünde mir. Die Uebersetzung des *doāhā* durch Mund, Gesicht ist ganz richtig; 31, 3 haben wir deutlich den Genitiv *doāhā*, Thema *doāh* = *ās*, Mund, im Weda, latein. *os*. Der Instrumental *doā*, dem *doāhā* vollkommen entspricht, wird im Weda oft adverbialiter persönlich, leibhaftig, gegenwärtig (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, I, 735). Hier braucht indess diese Bedeutung nicht angewandt zu werden, sondern es hat die ursprüngliche „mit dem Munde“. *Thoā* ist Instrumental von *tī*, du, und durch das Relativum mit *doāhā* verbunden. Dieses hat hier die eigenthümliche Gestalt *es*, was gleich *jē* = *jō*, qui, seyn kann. Dass sich die Sylbe *jē* zu *ē* verkürzen kann, zeigen viele Beispiele im Gáthá'dialekt, *tē* für *tjē* = *tjō*, *uēn* = *uējan*. Die Einschiebung des *e* nach *ē*, eine Art hebräischen Schwa's, um die Sylbe zu trennen, findet in den Gáthá's stets Statt, wenn das Relativ zweisyllbig gelesen werden soll; so 29, 7 *ieā vā* = *jā vā*; 32, 16 *ieā nā* für *jā nā*, vgl. 47, 2; *ieā dā* J. 35, 6 für *jā dā* (welche zwei, beide). Gerade wegen dieses Einschiebsels *e* wird man besser thun, anzunehmen, *es doāhā* stehe für *jā doāhā*, sodass die beiden *d* zusammengefloßen wären. Der Sinn bleibt der gleiche: durch dich, nämlich den Mund, d. i. durch deinen eigenen Mund. — *Jāis* bezieht sich auf *dis* und somit auf *grāvo* zurück. Nerios. scheint *doā*, offenbar, gelesen zu haben, was aber sinnlos ist.

Capitel 29.

Der Haupttheil dieses Capitels, v. 1—8, enthält ein Lied merkwürdigen Inhalts, das in der ganzen Sammlung vereinzelt dasteht. Es schildert die Entstehung und den Ursprung eines alten Orakelspruches (6), der auf Verlangen des *Gēus urōd*, der Erdseele, von *Ahura-mazda* und dem *Asha* (Wahren) ertheilt wird und dessen Ueberbringer an die Menschen Zarathustra seyn soll. Dass *Gēus urōd* (*Goshárda* der Parsen) nicht mit Stier- oder Kuhseele, wie gewöhnlich geschieht, sondern mit Erdseele zu übersetzen ist, scheint mir aus allen Stellen der *Gáthá's*, in denen sein gedacht wird, zu folgen. Keine einzige Stelle beweist, dass dem *gāo*, *gēus* die Bedeutung Kuh oder Stier gegeben werden müsse. Sie hat das Prädikat *asf*, unvergänglich (29, 5. 44, 6), was auf Kuh nicht passt, aber auf die Erde; sie wird bearbeitet (34, 14), was von der Erde, aber nicht von der Kuh gesagt werden kann; 33, 4 ist von Frühen des *gēus*, d. i. der Erde, die Rede, und 32, 10 *gām* (Acc.) neben *Asare*, Sonne, Himmel genannt, wo es nur Erde bedeuten kann. Die Verwechslung von Kuh und Erde lag indess nahe genug, da *gāo* der älteste Name für Erde und Kuh zugleich ist. Sicherlich ist es aber keine gewöhnliche Bezeichnung der Erde (diese ist *zda*), sondern eine mythologische, wonach die Erde als lebendiges Wesen unter dem Bilde einer Kuh gedacht wurde. Dieselbe Anschauung liegt dem vedischen Mythos von den *Ribhu's* zu Grunde, welche die Kuh, d. i. die Erde, zertheilten. Der *gēus urōd* nun ist die Seele des *gēus* oder der Erde, worunter nur die die Erde durchdringende Lebens- und Schöpferkraft verstanden werden kann; daher kommt es auch, dass das aus *gēus urōd* verstümmelte neupersische gewohr die Bedeutung Natur; Ursprung hat. Die Verehrung dieser Erdseele, die sich im Weda noch nicht nachweisen lässt, scheint mit der Einführung des Ackerbaues, der hauptsächlich von Zarathustra und seinen Genossen empfohlen wird, zusammenzuhängen; aber der Begriff ist gewiss vorzarathustrisch, da alles eigentlich Mythische den neuen, von Zarathustra verkündeten Ideen nicht bloss fern liegt, sondern von ihm möglichst gemieden oder gar vernichtet wurde. Gehen wir nun zum Inhalt des interessanten Stückes über, das die Form eines Gespräches hat.

Die Erdseele klagt bei den himmlischen Geistern über die ihr zugefügten Gewaltthaten und Rohheiten, worunter wohl Zerstörung von Saatzfeldern, Abhauen von Bäumen und Aehnliches zu verstehen ist, und erkennt jene Geister als die alleinigen Helfer gegen die Zerstörer an, an deren Hilfe sie aber, weil sie zu lange ausblieb, irre geworden war. Sie will daher wissen, für wen sie eigentlich geschaffen sey und wer sie geschaffen habe, d. h. was ihre eigentliche Bestimmung sey, wem sie zu dienen habe, und wer ihr dieselbe angewiesen habe (1). Dieser an die himmlischen Geister

überhaupt gerichteten Klage schliesst sich eine Frage der Erdseele, die hier den Namen *gêus tashâ*, Erdbildner, führt, an den *Asha*, das Wahre, Wirkliche, an, welches Gesetz der Erde bei ihrer Schöpfung gegeben worden sey und welcher Lebendige, d. i. welcher höhere Geist, sie vor den Angriffen der Lügner, d. i. der Ungläubigen, der Götzendiener, die den Feldbau verachten, zu schützen bestimmt sey (2). Der Genius des Wahren, Gesetzmässigen, selbst von *Ahura-mazda* abhängig, bekennt, es nicht zu wissen, und weist den Frager an diesen, als den stärksten und mächtigsten der himmlischen Geister, und erbietet sich, diesem einmal wieder ehrfurchtsvoll zu nahen, um der Erdseele die gewünschte Antwort geben zu können (3). *Ahura-mazda*, als der eigentliche Sprecher und Offenbarer, kenne die wirksamsten Sprüche gegen die bösen Geister für die Gegenwart und Zukunft. Seiner hohen Einsicht dürfe man daher getrost die Entscheidung jener Frage überlassen (4). Nun bricht *Asha* das Gespräch mit dem *gêus urôd* ab, und wendet sich mit der Bitte für sich und den *gêus urôd* an *Ahura-mazda*, dass die Frommen, Rechtschaffenen und Vermögenden (d. i. die Landbebauer) vom Weiterleben unter den Lügnern, d. i. den Götzendienern und Nomaden, erlöst werden möchten (5). Hierauf erfolgt ein Ausspruch *Ahura-mazda's* auf jene Fragen: „Da kein Gesetz des einen, d. i. ersten, irdischen Lebens und der wirklichen fortdauernden Welt dagewesen, so habe der Schöpfer für den Landmann, der die Erde bebaut, den *Asha*, d. i. das Wahre (unter dich ist nicht *gêus urôd*, sondern *ashâ* zu verstehen), dazu bestimmt, Helfer und Förderer der Menschen und alles Guten zu seyn (6); er ist also jener Lebendige (*ahura*), nach dem die Erdseele fragte (in v. 2). Sonach ist dieser Spruch nur eine Antwort auf die im zweiten Verse enthaltene Frage. Dieser Orakelspruch, der eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem heiligsten Gebet der Parsen, dem *jathâ ahû vairjô*, hat, das wahrscheinlich erst daraus entstanden ist, wurde von *Ahura-mazda* im Verein mit *Asha* gegeben, und soll in allen sechs Gegenden, d. i. auf der ganzen Erde, als ein göttlich geoffenbarter verbreitet werden; diess kann nur durch einen Menschen geschehen (7). Da unter allen Sterblichen dem Zarathustra allein die heiligen Sprüche des höchsten Gottes bekannt sind, will ihn auch *Ahura-mazda* zum Ueberbringer dieses Spruches an die Menschen machen, und ihm zu diesem Zwecke die gute Gabe der Redekunst verleihen (8).

Hiemit schliesst die Unterredung. Der neunte Vers hat keinen rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, obschon in ihm ebenfalls von den Klagen des *gêus urôd* die Rede ist, der ängstlich nach einem Beschützer und Helfer des Schwachen fragt. Der Sammler schloss diesen Vers, der wohl einem andern Klagliede der Erdseele entnommen war, seines verwandten Inhalts wegen hier an.

Dass Zarathustra selbst nicht der Verfasser des ganzen Liedes seyn kann, geht aus v. 7 klar hervor, wo ihm das Prädikat *çpitama*,

hochheilig, beigelegt wird. Ja es ist fraglich, ob es nur von einem der Genossen Zarathustra's, wie 28, 7 herrührt, wo jenes Prädikat noch fehlt. Dieses Prädikat weist entschieden auf eine spätere Zeit, in der der Religionsstifter bereits zu einer heiligen Person geworden war, wie denn auch später dieses Prädikat geradezu ein stehendes wird. Aber der Kernpunkt des ganzen Liedes, jener Ausspruch des *Ahura-mazda* (6), ist sicher alt und rührt entweder von Zarathustra selbst her oder geht in noch frühere Zeiten zurück. Letzteres möchte ich aus 30, 2 schliessen, wo der Sprecher, der dort nur Zarathustra selbst seyn kann, auf die der Erdseele gewordenen Offenbarungen als etwas Bekanntes hinweist. Jedenfalls stand der Spruch im höchsten Ansehen; daher bildete sich auch in einer spätern Zeit das heiligste Gebet der Pársen daraus. Wenn Zarathustra als der Vermittler und Ueberbringer des Spruches an die Menschen genannt wird, so folgt daraus noch nicht, dass er auch der Verfasser ist, sondern bloss, dass die darin enthaltene Wahrheit: „der Landmann muss geschützt und der Landbau gefördert werden“, von Zarathustra verkündigt wurde. Diese Anschauung ist aber gewiss älter als Zarathustra, da wir keine sichern Beweise haben, dass gerade Zarathustra zuerst die Iránier vom Nomadenleben zum Ackerbau geführt habe. Es ist sogar sehr unwahrscheinlich, da eine solche durchgreifende Aenderung der Lebensweise eines ganzen Volks nicht wohl das Werk nur eines Mannes seyn kann. Gewiss war zur Zeit Zarathustra's der Ackerbau unter vielen Kämpfen gegen die herunterziehenden stammverwandten Nomaden schon vielfach in Aufnahme gekommen; er knüpfte an dieses neue Element nur seine religiösen Ideen und suchte daher dasselbe auf alle Weise zu fördern. Für diesen Zweck waren ihm Sprüche alter Weisen, in denen der Ackerbau empfohlen und ihm Schutz verheissen war, von grossem Werth, da er sich auf sie berufen konnte.

Der 10. und 11. Vers sind rein zufällig hieher gekommen, da sie mit dem übrigen Inhalte des Capitels in gar keinem Zusammenhange stehen. Beide hängen auch unter sich nicht zusammen. Der Dichter des 10. Verses verehrt den *Ahura-mazda* als den Besitzer und Geber irdischer Glücksgüter. Wegen des ganz allgemeinen Inhalts lässt sich kein Schluss auf den Verfasser machen. Auf bestimmtere Verhältnisse weist der 11. Vers, wo der Dichter den *Ahura-mazda* an sein Versprechen mahnt, ihm und seinem Genossen (uns beiden) Hilfe angedeihen zu lassen, bei dem Streben, das grosse Gut zu erkennen. Da das grosse Gut (*maga*) die von Zarathustra verkündigte Lehre ist, so vermuthe ich Zarathustra selbst als Verfasser des Verses. Uns beiden bezieht sich auf ihn und seinen Freund *Vistáspa*.

V. 1. *Kshmaibjd* — *tashat* Nerios: *jushmdra gopaçundm átmá kramidati* [*dekeshu soáminah*]: *kamdi avinirmító 'smi* [*redditum dhar-*

tumēa]; *kasmāi ghaṭito 'smi* [*kilā kasmāi pradattō 'smi*], in euch schreit die Seele des Viehs und der Rinder (nämlich in den Körpern des Herrn): für wen bin ich nicht bereitet [um zu beglücken und zu unterstützen]; für wen bin ich gebildet? [wem bin ich hingegeben?] Dass *gerezdā* er schrie heisst, wie Nerios. übersetzt, lässt sich nicht bezweifeln. Es ist 3. Person sing. imperf. mediū der Wurzel *geres* = skr. *garḡ*, brüllen. Die Bedeutung des davon stammenden neupersischen *girstan*, weinen, lässt sich im Zendawesta nicht sicher nachweisen. Es heisst vielmehr laut rufen, Jt. 10, 54 von Mithra: *jō būdha vātānavaçtō gerezaiti ahurāi mazdāi uiti aokanō: asem vicpanām dāmanām nipāta*, der ja mit aufgehobener Hand dem Ahura-mazda laut zuruft: ich bin der Beschützer aller Geschöpfe. Jt. 17, 56 — 58: *gerezām gerezaiti*, sie (die *Asi*) lässt den lauten Ruf erschallen; 10, 85: *jēnhē vākhs gerezānahē uç ava raocōo ashnavōiti*, dessen (Mithra's) Stimme, wenn er laut ruft, empor zu den Sternen dringt. Falsch ist von Nerios. das *mā* = *me* als Negation gefasst; die 2. Person plur. in *thwarōsdūm* ist von ihm ebenfalls nicht beachtet. — *Ā mā* — *tavisdō* Nerios.: *sa mān kopālūh* [*jah krodhena nihanti*], *hathica* [*jō hathāt karati*], *frshjālūh* [*jah apramāṇam vadhyati*], *ābōdhajati sarvavārdghija* (?), *dārajitāoos stenaças jo me gīvavighātām kurute jaças mān çerajati*, der auf mich Zornige [der aus Zorn tödtet] und der Räuber [der mit Gewalt nimmt], der Neidische [der ohne Ursache tödtet] widerstrebt überall dem Befehl und der Zerstörer und der Dieb [der mir das Leben nimmt und der mich stiehlt]. Der Sinn der schwierigen Worte ist hier zwar gar nicht getroffen, aber einige Einzelheiten verdienen etwas Beachtung. *Aēshemō* ist als Concretum im Sinne von der Zornige, Rachsüchtige gefasst. Dieser Fassung kommt der spätere Gebrauch des Wortes als Name eines bösen Geistes zu Hilfe. Die Gāthā's aber kennen, wie überhaupt keine besondern Dämonennamen, diese Bedeutung des Wortes durchaus nicht. Seine Ableitung von der Wurzel *ish* + Suff. *ma* mittelst der Gunirung ist ganz klar. Man darf ihr aber nicht den Sinn von wünschen, verlangen beilegen und demnach *aēshema* als Begierde erklären, weil einerseits diese Wurzel in den Gāthā's gewöhnlich nicht diese Bedeutung hat (s. zu 30, 1), andererseits dieser Name für einen Dämon, da er nicht den Begriff böse in sich schliesst, nicht recht passen würde. Zudem spricht auch die Verbindung des *aēshema* mit *hasaṇh*, Gewalt, und mit *rema*, Schlag (so hier und 48, 7. 49, 4, und namentlich 29, 2) entschieden dagegen. Wir müssen uns an die häufigste Bedeutung des *ish*, kommen, gehen zu, auf etwas los, halten und *aēshema* als ein davon gebildetes Abstractum der Bedeutung Lauf (gegen einen), Angriff nehmen. Dass dieser Begriff nachher leicht zum Namen eines bösen Geistes werden konnte, zeigt das später so häufige *drvāo* (das darvand der Parsen), eigentlich Läufer, einer der Namen *Ahriman's*. Ebenso wie *aēshemō* hat auch *hasaṇ(ēd)* = skr. *sahas* nur abstracte Bedeu-

tung, wie auch aus 33, 12 leicht erschen werden kann. Von der grössten Schwierigkeit ist das folgende Wort. Westergaard schreibt es nach K. 5. *áhushajá*; die andern Codd. weichen ab, K. 4. *áhishajá*, K. 11. *áhishajá*, Bf. *áhishajá*, Bb. *ahishajá*. Ist die Lesung von K. 5. richtig, so kann das Wort fast nur als erste Person sing. Volunt. eines desiderativen Denominativs von *ahá*, Leben, angesehen werden und hiesse sonach: „ich will leben“. Aber diese Bedeutung giebt keinen recht erträglichen Sinn, selbst wenn man *dares* = *dāc*, sehen (Sonne sehen = leben), und *tavis* = *tuish*, glänzen, nimmt, da kein genauere Zusammenhang weder mit den unmittelbar vorhergehenden Worten, die vollkommen klar sind, noch mit dem folgenden Satze sich herstellen liesse. Wir müssen deswegen die ohnehin nur gering beglaubigte Lesung *áhushajá* aufgeben. Die übrigen Mss. stimmen für eine Lesung *áhishajá* oder *áhishajá*. Der Sinn und Zusammenhang scheint ein Verbum finit. zu fordern, aber als solches kann *áhishajá* nur eine erste Person sing. conjunct. seyn. Eine erste Person jedoch widerstrebt dem ganzen Zusammenhang; ein Part. fut. pass., was *áhishajá* leicht seyn könnte, ist ebenfalls unpassend, abgesehen von der Nichtübereinstimmung der Genera. So bleibt uns nur übrig, an den Kasus eines Nomens zu denken. Am leichtesten lässt sich nach den Mss. der Instrumental sing. eines Femin. auf *á* gewinnen; lesen wir nämlich *áhishajá*, so ist diess der regelrechte Instrumental eines Thema's *áhishá*. Hiebei wollen wir stehen bleiben, da sich nur so eine wirklich befriedigende Erklärung erzielen lässt. Dieses Wort nun lässt sich mehrfach ableiten. Zunächst denkt man an die Wurzel *áh* = *ās*, sitzen, wovon *áhisa* (2. Person sing. optat. J. 68, 9. Jt. 10, 32) kommt. Da aber die Bedeutung dieser Wurzel zu wenig mit den andern Worten stimmt, so können wir sie nicht annehmen. Nach langer reiflicher Erwägung fand ich für das Gerathenste, unser *áhishá* mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden *áhiti* in Verbindung zu bringen. Jt. 10, 50. steht es zwischen *akhtis*, Dunkelheit (eine vox media, wie das damit identische wedische *aktu*, Licht, Strahl und Dunkelheit, Nacht; Strahl heisst es deutlich J. 36, 1), und *dumān*, Nebel, wonach es so viel als Finsterniss, Dunkel heissen muss. Vend. 11, 9 ff. W. *perenē áhitim já áiti átarem ápem sām gām urvárō*, ich will zerstören die Áhiti, die sich an das Feuer, an das Wasser, an die Erde, an die Bäume macht, hat es fast dieselbe Bedeutung; es bezeichnet eine Trübung der vier reinen Dinge, aber Schmutz schlechthin, wie Spiegel annimmt, kann es nicht heissen. Auch Vend. 5, 27, wo *já áktica pavitica áhitica* eine nähere Beschreibung der Naças ist, reicht die Deutung Trübung, Dunkel, aus. Der Ableitung nach ist es mit dem wedischen *asita*, schwarz, dunkel, zusammenzubringen, wie schon von Benfey und Spiegel geschehen ist, obschon Windischmann (die persische Anábita, p. 28) diese Etymologie bestreitet. Das *á* im Anfange darf nicht irre machen; dass

es auch nur eine Dehnung aus *a* seyn kann, zeigt *átar*, Feuer = skr. *athar*, in *atharvan*, baktr. *áthrawa*, deutlich. Das *asita* selbst ist eine Participialbildung; dass das *t* nicht stammhaft ist, sieht man am Fem. *asiké*, die schwarze (aus *asi* + *kant*, Mädchen, zusammengezogen, derartige Femininbildungen sind aus verschiedenen Sprachen bekannt genug; vgl. noch *paliké*, Fem. von *palita*, grau, alt, Rv. 5, 2, 4). Sonach haben wir ein Wort *asi*, das den Begriff Dunkel tragen kann. Hievon nun ist unser *ákhishá* eine Abstractbildung wie *ákhiti*, und heisst Dunkelheit, Finsterniss. Da jene *ákhiti* immer unter den bösen Mächten aufgezählt ist und an unserer Stelle gerade von lauter solchen die Rede ist, so bringt sie keine Störung in den Zusammenhang. Doch vollkommen befriedigend ist sie nicht, da zwischen *remó*, Schlag, und Dunkel kein rechter innerer Zusammenhang Statt hat. Um diesen zu gewinnen, kam ich auf den Gedanken, *ákhishájá* als richtige Lesart anzunehmen, aber es in *ákhishá já* zu trennen, und *remó* mit *ákhishá* zu einem Compositum zu verbinden. *Remó-ákhishá* ist dann der Form nach ein Nominat. dualis und bezieht sich als Prädikat auf *áshemó hazadé* zurück; *já daresté tavisé* ist dann nur nähere Erklärung. Als Thema für *ákhishá* ist *ákhisha* anzunehmen, das von der Wurzel *as*, werfen, schleudern abzuleiten ist, und die desiderative Bedeutung (wegen des *s*) schleudern wollen hat; besser wird dann freilich *ákhushá* gelesen, was nach K. 5. leicht möglich ist, da wir von der Wurzel *van* J. 28, 9 die Desiderativbildung *vánuus* (ebensfalls mit Dehnung des *a*) haben. Die Bedeutung dieses *ákhisha* oder *ákhush* ist somit wurfbegierig. Da *rema* sicher Schlag (s. zu 48, 7), auch Schläger bedeutet, so gewinnen wir den trefflichen Sinn: *Áshema* und *Hazanh* sind nach mir schlagen und werfen wollende, d. i. wollen nach mir schlagen und werfen. *Já* ist dann der Dual des Relativs und bezieht sich auf *Áshema* und *Hazanh* zurück, welchen die durch das Relativ angeknüpften beiden Begriffe *dares* und *tavis* entsprechen. *Dares* kann nur das Sanskritische *dhṛish*, angreifen, kühn seyn, wagen, seyn und entspricht vollkommen dem *áshemó*, Lauf oder Angriff. *Tavis* ist sicher von derselben Wurzel, wie das häufige *tevisht*, Kraft, Macht, nämlich von *tu*, stark seyn. Da wir aber nirgends ein Nomen *tavis* finden, sondern nur *tavisha* und *tavishá* (im Weda), welche beide nicht wohl aus dem Neutrum *tavas* entstanden seyn können, so thun wir am besten, *tavis* als eine Wurzelerweiterung von *tu* zu fassen; Bildungen dieser Art sind im Baktrischen ja nicht selten. Es entspricht genau dem *Hazanh*, Macht, Gewalt. Beide Worte *dares* und *tavis* können aber als reine unlectirte Wurzelformen keine Abstractbedeutung haben, sondern müssen im Sinne eines Part. praes. gefasst werden, in welcher Bedeutung die nackte Wurzel in sine compositorum im Sanskrit und Baktrischen oft genug sich findet. Dieser zweiten Erklärung des Satzes ist wohl, weil sie nach allen Seiten die befriedigendste ist, der Vorzug vor der andern zu geben. —

Nōit — *vācstrjā* Nerios.: *na māū pārajitā jushmād axjah evam mader-
tham saūmārgajati uttamāū gopaçūkam; api na kōūne jasmāt subham*
(*çu*^o) *jathā bhavadbhjah*, kein Anderer, der mich beschützt, als ihr, lässt
meinetwegen erglänzen das Beste für Vieh und Rinder; ich weiss nirgends
woher (etwas so) Heilbringendes, wie ihr es habt. — Für das *vācstrā*
der Mss. hat W. gewiss richtig *vācā* geschrieben; die Analogie des
çācā, sowie *anjā* musste darauf führen. Auch Nerios. hat es als
Nomin. sing. des Nomen actoris gefasst. Ableitung lässt es eine
mehrfache zu, von *vad*, sprechen, und *vadh*, schlagen. Da das
Verbum *vāddjōit* im folgenden Verse nur schlagen heissen kann
und 27, 13 am Schlusse des *akū vairjā* das Substantiv *vācārem*
(Acc.) in dem deutlichen Sinne der Schläger steht, so ziehe ich
letztere Ableitung unbedingt vor. Ein Schläger mir ist ein Schlä-
ger für mich, d. i. Helfer, Erretter. Hiemit stimmt im Allge-
meinen auch die Tradition, die *pārajitā*, Beschützer, hat; sie scheint
an eine Ableitung von *paitis*, Herr, W. *pā*, beschützen, gedacht zu
haben. *Yohū* ist mit *vācstrjā* zu einem Compositum zu verbinden
und das Ganze von *çācā* abhängig zu machen, das als Nom. act.
des Verbums *çāc* noch eine Verbalbedeutung haben und den Acc.
regieren kann und sogar muss, wenn es, wie im Sanskrit häufig ist,
das Futurum periphrasticum ausdrückt. Die Futurbedeutung ist aber
sowohl bei *çācā* als *vācā* ganz am Platze.

V. 2. *Adā* — *ratus* Nerios.: *evam ghaçajitā gopaçūnām Hormindād
apracēhat dharmam kas te gopaçūnām guruḥ*, so fragte der Bildner
des Viehs und der Rinder den *Ahura-mazda* nach der (seiner) An-
ordnung: wer ist der Herr deines Viehs und der Rinder? *Ahura-
mazda* ist hier eingesetzt. *Kathā* kann nicht durch wer wiederge-
geben werden, wenn schon Nerios. bei dieser Fassung einen guten
Sinn gewinnt. Es kann nur wie, auf welche Art heissen. So
fällt auch die Deutung des *ratus* durch *guruḥ*, Meister, Herr. Es
muss die ursprüngliche Abstractbedeutung Gesetz, Vorschrift,
eigentl. regelmässiger Gang, haben, die leicht in den Sinn von Ver-
hältniss (vgl. ratio) übergehen kann. — *Hjat* — *thwakhshō* Nerios.:
*jas tebhjō dātā vāūmīna (h?) sahagōdāreṇa goirshtharjavasājinam; kila
gōdāra (m) dadāti tebhjah paçushātaramūca (?) dadāti jo gopaçūn
pradvarjati*. Am meisten Schwierigkeiten bietet die Verbindung und
Fassung von *dātā*. Nerios. umschreibt es bloss und erklärt es in
der Glosse durch *dadāti*. Eine dritte Person sing. ist aber hier
dem Zusammenhange nach nicht statthaft, sondern höchstens eine
zweite plur. Eine zweite Person plur. imperat. liesse sich am leicht-
esten erklären, aber sie stimmt nicht zum Zusammenhange. Dass
es aber auch eine zweite Person plur. imperf. (oder auch praes.)
seyn kann, zeigt v. 10 deutlich. So schwierig diese Fassung auf
den ersten Anblick scheint, so geht sie doch, wenn man *kshahajāntō*
als Nom. plur. oder besser Voc. plur. von *kshahajāc* nimmt. Dieser
Plural bezieht sich dann auf die *Amesha-çpeñta's*, von denen im un-

mittelbar vorübergehenden Satze zwar nur einer (*Asha*) genannt ist, die aber leicht aus dem Zusammenhange des Ganzen verstanden werden können. Die Worte von *hadā* — *thwakhshé* beschreiben, zu was die Erde geschaffen ist, und sind eng mit *him*, das auf *gawōi* zurückgeht, zu verbinden. *Gaodājō* lässt sich mehrfach erklären. Zuerst dachte ich an eine zweite Person sing. imperf. eines Denominativa *gaodā*, das wie *jaozdā*, reinigen, *javō-dā*, Korn machen, d. i. erndten (s. Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., VIII, 754, nt 1), gebildet, mit Kühen segnen heissen könnte. Aber die syntaktische Verbindung hat Schwierigkeit. Eine näherliegende und richtigere Erklärung lässt sich durch Vergleichung von *gavaōa dajaōa* Vend. 1, 4 gewinnen. Hier bezeichnet *daja* deutlich eine Art von Vieh, wahrscheinlich das junge, noch säugende oder vielleicht auch das weibliche (vgl. ὄνος). Die Wurzel ist sicher *dhāi*, säugen. Sonach wäre *gaodājō* eine Art *Deandra*, das mit „Kühe und Kälber“ übersetzt werden kann. Aber man sollte fast den Dual erwarten, was *dājō* nicht seyn kann. Desswegen halte ich es für besser, dem *dājō* die Bedeutung des lautlich damit vollkommen identischen wedischen *dhājas* zu geben. Es findet sich meist im Dativ *dhājase* Rv. I, 72, 9. 94, 12. II, 17, 2, und heisst zur Nahrung, Unterhaltung. *Agni* ist der *viçvadhājāh*, der Allernährer, I, 73, 3. Seine ursprüngliche Bedeutung ist das Säugen, die Säugung, die ihm I, 72, 9: *mātā putrāir aditir dhājase* wirklich beigelegt werden kann. Nach dieser Deutung heisst *gaodājō* die Ernährung, Unterhaltung des Viehs. Grammatisch ist es als Adjectiv von *thwakhshanā*, Bildung, Formation, zu nehmen. — *Kem* — *vādājōit* Nerios.: *kas teshām subhasja svāmī jō durgatimatām āmarhasja šalātām datte; kila jō durgatimatām anjājam nihanti*, wer ist ihr Glücksherr, der den Grimm der Schlechten in Verwirrung bringt (stört), d. i. der die Unart der Schlechten vernichtet? *Ustā* wird am besten mit *ahurem* zu einem Compositum verbunden, wie schon Westerg. gethan hat. Das Verbum ist im ersten Satze ausgelassen; man muss *dātā* aus dem vorübergehenden ergänzen, was ohne alle Schwierigkeit geht.

V. 3. Nerios. übersetzt diesen höchst schwierigen Vers so: *tasmāi dharmō na svāmīn aduhkhakartītājā gopaṇ aduhkhakartītājā svāmī taja nigrahaṁ kurute; teshām na vettā 'amī je anānandāḥ parisphuṭācā 'outjācā [kila nagraddho — richtiger nigraddhō = nigrahito — jah ātmani kah kijān iti na gāndāsi-ti-]; sādām sambalavattāmo jah ākaraṇena prāpōti kartīto kimcit [ākaraṇanti jat kārjaṁ pujaṁ kuru karotiṭa]*, diesem (dem *Aśhema* im vorigen Verse), nicht dem Herrn (*Ahura*), thut *Asha* der Herr Einhalt, dass er dem Vieh und Rindern nicht mehr schadet; ich weiss nichts von denen, die gottlos, gemein und lügenhaft sind [abgewiesen ist Der, der bei sich selbst nicht erkennt, wie gering er ist]; der Stärkste von Allen ist Der, welcher bei der Anrufung durch seine That etwas erreicht [sie rufen

herbei, was geschehen soll: thue das Reine, und er thut es]. Das schwierige *çaregá* kann mit Nerios. nicht wohl als „Herr“ erklärt werden, da diese Bedeutung weder zum Sinn des Ganzen passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. Er hat gewiss an *çara*, Haupt, gedacht. Sollte es diesem entstammen, so könnte es nur ein Compositum seyn, aber in diesem Falle dürfte es nicht *çare-gá*, sondern müsste *çarb-gá* oder *çara-gá*, was der „Haupttödtende“ hiesse, lauten. Die Wurzel *çár*, wandeln, schützen (Skr. *çr*, *çarma*), giebt ebenfalls keinen genügenden Sinn. Das Richtigeste ist wohl, *çaregá* als eine Nominalbildung der Wurzel *çareg* zu fassen, die mit dem Sanskritischen *śīg* (*sarg*), entlassen, fortschicken identisch seyn muss. In der jüngern Sprache lautet sie zwar *harez*, woraus im Neupers. *hashtan*, verlassen, geworden ist; in den Gáthá's treffen wir aber diese Form nicht. Dass der Zischlaut *s* im Anlaut nicht immer in *h* übergeht, sondern sich auch in das nahverwandte *ç* verwandeln kann, zeigt das *çāç* = skr. *śant* (von *as*, seyn) deutlich. Der Form nach ist es ein Verbaladjectiv und steht für *çaregáo*. *Ashá* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Advaeshó*, eigentl. Nicht-Hass, d. i. ohne Hass, kann nicht gut mit *paiti-mrauañ* verbunden werden; es gehört zu *nōñ çaregá*. — *Shavaité* wird von Nerios. durch *anánandáh*, freudelos oder gottlos, wiedergegeben. Diese Deutung beruht sicher auf einem groben Missverständnisse, da sie dem ganzen Zusammenhange widerstrebt und zudem ganz ungrammatisch ist, weil *shavaité* nie ein Nom. pl. seyn kann. Verwandt damit ist sicher *shavái* J. 33, 8, was Nerios. durch *praticarati*, entgegengehen, übersetzt. Diese Uebersetzung könnte uns auf eine Identification mit dem neupers. *shúdan*, gehen, dann seyn, führen; aber die Wurzel davon lautete früher *shju* (skr. *śju*), wie die Keilschriften zeigen. Indess auch zugegeben, das ursprüngliche *j* wäre schon im ältesten iranischen Dialekt ausgefallen, so würden wir durch die Deutung „gehen“ nirgends einen erträglichen Sinn gewinnen. Dasselbe ist bei einer Zurückführung auf die Wurzel *çu*, nützen, der Fall, deren *ç* zudem nie in *sh* übergeht. Die Form anlangend, so scheint *shavaité* eine dritte Person sing. indic. praes. medii zu seyn. Da aber das Subject im Plural steht, so ist diese Fassung nicht zulässig. Wir können es nur als Dativ einer Form *shavat* nehmen. Vor allem handelt es sich um das anlautende *sh*, das weder im Sanskrit noch im Baktrischen ein gewöhnlicher Anlaut ist. Wir wissen, dass dieser Laut unter gewissen Bedingungen aus *s* entsteht; letzteres geht im Baktrischen, namentlich im Anlaut, gewöhnlich in *h* über, kann aber, wenn das vorhergehende Wort vokalisch anlautet und das mit *s* anlautende enger mit jenem verbunden ist, bleiben oder *sh* werden, so z. B. *jési sé* oder *shé* für *hé*. Dieser Fall trifft nun sowohl bei *shavaité* als *shavái* 33, 8 ein, indem ersterem *já*, letzterem *vohú* unmittelbar vorangeht. So steht unser *shavaité* für *havaité* und zur Erklärung dieses Worts bietet der jüngere Dialekt Hilfe. Hier haben wir öfter

hava, das sicher *suus*, sein eigen, bedeutet und ohne Zweifel eine Erweiterung von skr. *sva*, das im Baktrischen zu *hva* und *qa* geworden ist, s. den Nom. *havó* Jt. 22, 1. 19. Gen. *havahé* Jt. 8, 15. Dat. *havái*, fem. *havafái* Jt. 13, 33. 66. Instrum. pl. *haváis* Jt. 10, 84. Dat. *havaéibja* 13, 107. Hieron kann sich durch Anhängung von *ant* eine Participialform *havant* bilden; Jt. 17, 9 begegnen wir deren Nom. pl. *havañtá*, das deutlich zu eigen habend, besitzend heisst und die vorübergehenden Nomina im Accusative regiert. Von dieser Form nun ist unser *shavanté* der Dativ sing. und regiert den Acc. pl. *adrēng*. Dieses Wort, so schwierig es auf den ersten Anblick auch dem Forscher scheinen mag, ist nur der Acc. pl. von *áthar*, Feuer, und steht für *áthráç*, welche regelrechte Form vor angehängtem *ta* noch erhalten ist. Sonst wird das *āç* zu *ēng* und dann treten die Gesetze der Lanterweichung in Kraft, sodass aus *th d* wird und wir *adrēng* für *áthréng* haben. Schwierigkeit macht die syntaktische Beziehung des *ereshodonhá*. Diese Form ist nämlich deutlich ein Nom. plur., aber dieser Casus lässt sich in unserem Satze nicht gut erklären. Man könnte ihn nur als Vocativ nehmen, aber dieser Ausruf im Plural wäre im Munde des Redenden, des *Asha*, unpassend, da der Angeredete, der *Gēus* *urud*, nur einer ist. Möglich wäre, dass der Ausruf vom Dichter eingeschaltet ist und sich auf die hohen und vornehmen Zuhörer seiner Reden und Sprüche bezieht. Doch da diese Annahme zu unwahrscheinlich ist, so halte ich für besser, den Vocativ fallen zu lassen und eine Casusverwechslung anzunehmen, wonach hier der Nominativ statt des Accusativ steht und *ereshodonhá*, die hohen, erhabenen, das Beiwort der *adrēng*, Feuer, ist. Noch ist eine andere Fassung möglich, nämlich das *ereshodonhá* eng mit den folgenden Worten *kátam hoó aogistó* zu verbinden. Es wäre dann der absolute Nominativ: die Hohen (was die Hohen, d. i. die *Amesha spenta's*, anbetrifft), so ist er ihr Allerstärkster. Ueber die Bedeutung s. zu 44, 9. — *Keredushá* ist der Form nach Instrumental sing. einer Bildung *keredvó* oder *keredvó*. Ich kann darin nur das vedische *kṛttvā* sehen, das ganz unser mal. bei Zählungen ist. Rv. III, 18, 4 *bhūri-kṛttvā*, oftmals; 54, 1 *çaçvat-kṛttvā*, jedesmal, immer. An unserer Stelle kann es, da kein Zahlwort oder etwas dem Aehnliches dabei steht, nur einmal heissen, was gut in den Zusammenhang passt.

V. 4. Nerios.: *mahégnānindm vacasdm gaṇeno* [für *gaṇano*] *akarah* [*kila pápāna punjenaça sañkhjāñ kurute*]; *jāniça déçritāñi pūrvanēid devāçca manushjāçca*; *jāniça déçrishjanti paçédd ete devā manushjā* [*nikṣhithasañkhjāñ*]; *arja vīvēktu svāmināñ* [*svāmi jāñ kārjāñ punjāñ vicinakti*]; *evam vajāñ mah jathá arja kāmāñ* [*kila asmākam api samitam (ihitam) tat jad arja*]. Der Mazda-Worte giebt es eine grosse Zahl [er überdenkt den Frevel und das Reine], sowohl was von den *Daéva's* und Menschen schon früher beobachtet wurde, als

worin später diese Daēva's den Menschen wandeln lassen wollen [nur Böses sinnend]; von diesem Herrn sondere er (der Böse, dieses) ab [der Herr, welcher das reine Ding absondert]; so sind wir, wie es sein Wunsch ist [das uns Erwünschte ist das, was ihm erwünscht ist]. *Ṣaṣarē* ist gewiss im Allgemeinen richtig durch *vacasām* = vocum wiedergegeben, da die Wurzel nur *ṣāh*, sagen, verkünden, seyn kann. Die Form allein ist etwas fraglich. Man vermuthet zunächst eine Adjectivbildung durch *ra*; aber dann wäre der Bindevokal *a* etwas auffallend. Besser ist es, an ein neutrales Substantiv der Bildung wie *avarē* = *avañh*, *rāvarē* = *rāvañh* zu denken, worauf der Plural *ṣaṣāni*, verba, J. 53, 5 leicht führen kann. Aber das *ā* der vorletzten Sylbe macht einige Schwierigkeit, da nach den Analogieen *ṣaṣarē* und nicht *ṣaṣārē* zu erwarten wäre. Immerhin ist es indess auch möglich, dass *ṣaṣarē* für *ṣaṣarē* verschrieben ist; auf ein *ā* in der ersten Sylbe kann nicht bloss die Verbalform *ṣāhāt*, sondern auch der Plural *ṣaṣāni* führen. Aber da es als Substantiv an unserer Stelle kein Verbum hätte, so halte ich es für das Richtigste, *ṣaṣarē* für ein aus *ṣaṣare*, Wort, Rede, gebildetes Adjectiv zu halten, wie aus *manas* *manās* entsteht. So ist es als „der Sprechende“, d. i. Verkündiger, ein in den Zusammenhang gut passendes Beiwort von Mazdāo. — *Vāvereshā* wird von Nerios. als Partic. perf. pass., und *vareshaitē* als dritte Person pl. futuri gefasst. Der Zeitunterschied ist ganz richtig angegeben; nur die Bildungen sind unrichtig erklärt. Beide Formen sind nämlich Dative sing., ersteres von *vāveres*, dem reinen Perfectstamm von *veres*, und letzteres von dem Partic. Aorist. (oder Futur.) act. *vareshat* (für *vareshhat*, W. *veres*). Dass *vāveres* wirklich der Perfectstamm von *veres* ist, zeigt das Part. perf. act. *vāveresushē*, dem gewirkt habenden, Jt. 13, 88 ganz deutlich. Vgl. auch J. 35, 2 *veresjamanāmēd vāveresanauāmēd*, was gewirkt wird und was gewirkt worden ist. Ueber den Aor. zum Ausdruck des Fut. s. d. Grammatik. Dem *vāveres* muss, wie dem *vareshat*, die Bedeutung eines activen Particips beigelegt werden, welche der nackt gebrauchten Wurzel im Sanskrit wie im Baktrischen ja oft genug zukommt. Was die Construction anlangt, so sind beide Dative von den Präpositionen *pairi* und *aipt* abhängig. Westergaard schreibt die beiden letztern mit dem Verbum *ēthāt* zusammen. Da sie aber den Verbalbegriff nicht modificiren — wenigstens kann ich nichts davon entdecken —, sondern dieser beidemale derselbe ist, so ist es besser, mit K. 4. P. 6. *pairi* und *aipt* als besondere Worte zu schreiben. Beiden kann die Bedeutung für beigelegt werden, vgl. *pairi* 34, 8 und *aipt* 30, 11. Sie können indess auch als über = de gefasst werden.

V 5. Nerios.: *evanivaddbhjah Jazaddh utthānahastena vjavasāja(i)-tajā prabratimi vādmine tot [kila amarebhja mahattarebhjah kārjāja*

Abhandl. der DMG. I, 3.

ajōjōjāca Hormisdasja parabhūtātiraṃ prabracimī me ātmanō gōcja
akīnāmñjdh [akīnāmni trivārsikī go (?)]; ja mahāgūdnine sañdehijāñ
prēcchanti [kila jena sañdigdhañ sañti tat sarvañ je Hormisdāja punaḥ
punaḥ prēcchanti]; na satjaḥteena prakṛshthā hānir (?) nača vīddhilarittuḥ
[kila eteshāñ prakṛshthā hānir mā bhūjāt], durgatinā vindjūtō 'ja bhū-
jād eva. Für solche Dinge, Jazata's! verkündige ich dieses mit auf-
gehobener Hand mit Eifer, dem Herrn [den Unsterblichen, Grossen,
der That und Führung des Ormuzd verkündige ich das grösste
Lab] meiner Seele und der Kuh, die Azi heisst [*Āgi* heisst eine
dreijährige Kuh]; die den Grossen, Weisen um Zweifelhafes fragen
[in alle dem, worin sie in Ungewissheit sind, immer wieder den
Ormuzd fragen]; nicht soll gänzliche Verlassenheit des in der Wahr-
heit Lebenden Statt haben, noch soll der das Gedeihen (der Erde)
Fördernde [sie sollen nicht gänzlich verlassen werden] mit dem
Schlechten zusammen seyn; er sey getrennt von ihm. — *Vāo* zieht
Nerios, mit dem vorhergehenden *aṣ* zu einem Wort zusammen.
Ein solches *atōdo* im Sinne von „solcher“ wäre wohl bildbar, würde
aber an unserer Stelle gar keinen guten Sinn geben. Wir müssen
bei der gewöhnlichen Bedeutung des *vāo* als Gen. dual. des Pronom.
der zweiten Person bleiben. Da es dem Zusammenhange nach nicht
auf *Ahura-mazda* oder ein anderes Paar der *Ameša-spenā's* be-
zogen werden kann, so bleibt nur die Verbindung mit dem Genit.
dual. *akēdo*, der beiden Leben, übrig. Es ist eine Anrede an
diese beiden höchsten Güter der Zarathustrischen Religion. Die
Genitive hängen von *uštādis sactāis* ab. — *Frēnemā* fasse ich als
Dual (Part. praes. med. von *frī* = *prī*, lieben) und beziehe es
auf *mē* *urōd gēuēd ājāo*, „meine Seele und die der unvergänglichen
Erde“. (Ueber *ājāo*, Gen. von *ai*, s. das Gloss.) — *Dvaidi* deutet
Nerios, durch „Zweifelhafes, Ungewisses“. Richtig ist diese Ueber-
setzung zwar nicht; aber es liegt ihr eine richtige Etymologie zu
Grunde, indem dem Uebersetzer sicherlich *dva*, zwei, woraus die
Bedeutung des „Zweifels“ sich ungezwungen ergibt, vorschwebte.
Wegen des unmittelbar vorhergehenden Accusativs *māsdām* könnte
man in *dvaidi* eine Verbalform und zwar die zweite Person imperat.
sing. vermuthen. Aber abgesehen davon, dass eine solche keine
rechte Stelle in unserm Satze hätte, spricht schon die Form gegen
eine solche Annahme, da sich von *dva* ohne die Endung *di* nicht
wohl eine Verbalform bilden könnte. An die Ableitung von *du*,
gehen, sprechen, kann schon aus formellem Grunde ebenfalls
nicht gedacht werden. Das Richtigste ist ohne Zweifel, *dvaidi* ent-
weder als Adverbium gleich *dvaidhā*, zweifach, oder als Locativ
sing. eines Thema's *dvad* zu nehmen. Dass von Zahlwörtern solche
Formen im Gāthādialekt bildbar sind, zeigt *khskvdem* 6 (für *khskve-*
dem) und *mēda* 5 (in der Infinitivform *mēñ-dāi-djāi*), dessen *d*
nicht etwa dem *t* in *ṣṭvṛt* gleich seyn und also an der Stelle des *c*
von *pañda* stehen könnte, da ein solcher Lautübergang im Baktri-
schen unerhört ist. Die Bedeutung eines solchen Thema's *dvad*

oder *dvada* ist zunächst zweifach, was aber leicht den Sinn von beide annehmen kann. *Dvaidi* ist sonach in beiden und bezieht sich auf die beiden Leben zurück. — *Feraçdôjô* kann nicht auf die Wurzel *pereç*, fragen, zurückgeführt werden, was keinen Sinn gäbe, sondern ist von *fraça*, *frasha* (s. zu 30, 9) abzuleiten. Von diesem Worte, da es die Bedeutung „vorwärts treibend“, d. i. fördernd hat, ist auch der Accusativ *masdām* abhängig.

V. 6. *Nerios*: *evam mukhena vocat svām mahāgñānt vidad vindaçaja viçudhi(er)* [*idam kinçit viçñāja abravat: jad ja anjôjo jah Aharmandi, taja upôjo 'sti*]; *na evam svāmibhřsh(th)jaça*; [*kila etamin kaminççit sthāne upôjam karttum na çakjate, iti hetoh jatah svāminam veditvena nā 'dadhat*] *nādadaçaja guruṁ punjāt jathā kathāçit*; [*kila guruṁçā evam jathā jukjate gñhstun nā gñhanti*]; *evam jat toam vřddhikartteçā kārjakartteçā vinimatayo nā 'ai ghaçitavōd nā 'ai* [*kila tasmāi jo vjavasāji pramāñiçā pradatto nā 'ai*]. So sprach öffentlich der Herr, der grosse Weise, der die Vernichtung (des Bösen) besitzt, die Reingung [alles dieses erkennend, sprach er: gegen jeden Ungerechten, der von *Ahriman* stammt, giebt es eine Hilfe], die Vernichtung dessen, der dem Herrn nicht dient [er kann an keinem Orte hier Zutritt haben, weil er dem Herrn die Herrschaft nicht gab], der nicht sich holt (nimmt, wählt) den Herrn durch das Reine irgendwie [den Herrn ergreifen sie nicht so, wie sie es thun sollen]; so bist du nicht unter den zwei Geschaffenen, dem, der das Wachsthum fördert, und dem, der die Pflicht erfüllt, noch bist du durch's Wort gebildet [dem, der wirkt und Ansehen hat, bist du nicht hingegeben]. Das *ē*, welches *Nerios*, durch *mukhena* übersetzt, lässt eine zweifache Deutung zu; entweder ist es das enklitische *ī*, dem wir öfter begegnen, oder als Augment gleich *a* zum folgenden *vocat* zu betrachten. Letztere Annahme verdient entschieden den Vorzug 1) weil jenes *ī* sonst nie durch *ē* geschrieben, 2) anlautendes *a* aber oft in *ē* verwandelt wird, so das *a* des Augments in *ēnākhetā* 32, 6; vgl. *ēvidēdo* für *avid*°, *ēnavat* für *ama*°. — Die Erklärung des *vafus* durch *vindaça*, Vernichtung (ebenso in 48, 9 *vindaçana*) lässt sich weder aus dem Zusammenhange, noch auf etymologischem Wege begründen. Man vermuthet darin zunächst das wedische *vapus*, Gestalt, Schönheit; aber hierdurch lässt sich weder hier noch 48, 9 ein passender Sinn gewinnen. Was sollte denn „der die Gestalt Wissende“ oder „er möge die Gestalt des guten Geistes kennen“ eigentlich heissen? Zudem findet sich dieses Wort sonst nirgends im Zendawesta. Das Sicherste ist, *vafus* mit dem Verbum *vřdāni* (s. zu 28, 4), das eine Wurzel *vaf*, *vap* haben muss, zusammenzubringen und mit Loblied, Hymnus, eigentl. Bildung, Dichtung, zu übersetzen. Dazu stimmt auch vortrefflich *ēvidēdo* und *vřdjāt*. Der Form nach ist es Neutr. sing.; als Accus. pl. lässt es sich nicht gut erklären. Es kann nun zwar

mit dem vedischen *vapus* ursprünglich identisch seyn, aber seine Bedeutung ist sicher verschieden. — In der Uebersetzung des *vjānājā* durch *viçuddhi*, Reinigung, Läuterung, lässt sich kein Rest von Wahrheit entdecken. Man ist versucht, es durch *vi-jāna*, Weggang, oder als von *vī*, gehen, abgeleitet durch Gang, Weg, zu erklären; allein näher betrachtet, erweist sich keine dieser Ableitungen als stichhaltig. Es findet sich nur noch J. 44, 7 und zwar in der gleichen Form *vjānājā*, die nur Instrumental eines Thema's *vjānā* seyn kann, sodass man versucht ist, ihm adverbiale Bedeutung zu geben. *Vjānā* Jt. 13, 35 gehört wohl nicht hierher, da es ein von *vī* abgeleitetes mediales Participle ist. Eine Verkürzung aus dem später so häufigen *vjākhna*, angesehen, offenbar (nicht weise, wie Burnouf will), lässt sich, wenn sie auch wohl denkbar wäre, nicht gut annehmen, da der Gáthädialekt dem jüngern gegenüber immer die ältern Formen zeigt. Am besten führt man das Wort auf die vedische Wurzel *vje*, weben (wovon ein Part. praes. fem. *vjanti*, Imperf. *avjat*), zurück und fasst es entweder als Part. praes. med. fem. oder als Nom. abstr., sodass *vjānājā* mit der Weberin oder mit der Webung heisst. Diese Deutung mag auf den ersten Blick sonderbar scheinen; wenn man aber bedenkt, dass *vafus* ursprünglich selbst nur Gewebe (*vopāva*, weben) heisst und dass das Dichten von Liedern als ein Weben angeschaut wird, so versteht sich die Sache leicht. Der Ausdruck: „der das Gewebe mit der Weberin kennt“, war wohl ein Sprüchwort, das den Sinn hatte: wer Alles weiss, nicht bloss das Werk, sondern auch seinen Urheber kennt. Hier bezieht es sich jedenfalls auf die Lieder und ihre Dichtung. — Die folgenden Worte enthalten einen Orakelspruch. Zwischen *noī* — *haēd* und dem Anfang des *ahū vairjō* (J. 27, 13) ist eine Verwandtschaft unverkennbar. Wir haben zwei sich genau entsprechende Satzglieder: *viçtō* — *ratus*, *āēd* *ahū* — *anāfōī* *haēd*. *Āēd* *ahū* lassen sich nicht als Nominative fassen, wie man auf den ersten Blick geneigt seyn könnte — das *a* dürfte nicht fehlen —, sondern sie müssen entweder Instrumentale sing. seyn oder mit *viçtō* zu einem Compositum verbunden werden. Letzteres ist vorzuziehen, da bei der ersten Fassung die syntaktische Stellung des *viçtō* kaum erklärt werden könnte. Das *āēd* kann nur als Zahlwort einer oder einzig (s. *āēd* v. 8) gefasst werden, da das sanskritische *eva*, so, auf diese Weise, dem Baktrischen fremd ist. *Viçtō* ist hier nicht Partic. pass. von *vid*, wissen, sondern von *vid*, besitzen, und hat active, nicht passive Bedeutung. Dass das Part. auf *ta* auch die active Bedeutung annehmen könne, zeigt *meretō*, verkündigend, *beretō*, tragend, Vend. 2; ein Gebrauch, der im Pārsi und Neupersischen häufig genug ist, vergleiche *varētō* 45, 1. — Das *haēd* = *ex*, *de*, mit dem Ablativ ist eine umständlichere Ausdrucksweise des Genitivs, die schon an sich leicht genug verständlich ist, durch den genitivischen Gebrauch des daraus verstümmelten *aē*

des Pārsi und *as* des Neupersischen sich aber auch als irānisch erweist.

V. 7. Nerios.: *Tat mahattamatvam svāmī māntrijam aghaṇajat punjena sahasaṅghaṭitāja (tajā)*; [*kila taṁ prasādam jam Avistāvāk saṁbhavan tasmāi dadāu jena kṛjam punjaṁca kṛtam asti*]; *mahāgāndī gopaṇān vikāṣajati bhettibhjo mahatṛāṁsi cikṣitebbhjaḥ kas te uttama-mano jo dvitajam dadāti mukhena adhjojauakarebbhjaḥ* [*kila jo dvitajam Avistā Avistārthameva vidjārthibhjo gāṇapajati*]. Diesen Höhepunkt der Lieder schuf (dichtete) der Herr mit dem *Asha*, in gemeinsamer Schöpfung [diese Gnade verlieh der Verkünder des *Avista* dem, von welchem die Pflicht und das Reine gethan wurde]; der grosse Weise verleiht Kühe und Rinder denen, die unterscheiden, grosse Dinge den Unterrichteten; wen hast du, bester Geist, der das Doppelte öffentlich denen, die sich dem Studium der heiligen Bücher widmen, gebe? [der das Doppelte, den *Avista* und seinen Sinn, den Wissbegierigen mittheilt].

Die Worte von *kshvidem* — *ṣāṇjā* sind von Nerios. sehr ungeschickt erklärt. *Kshvidem* ist, wie mit Sicherheit aus J. 11, 9 hervorgeht, so viel als später *kshvas*, sechs, nicht sechsfach, wie man wegen des angehängten *dem* vermuthen kann. Es fragt sich nun hauptsächlich, auf welches Wort des Satzes dieses Zahlwort bezogen werden soll. Bedenkt man die Siebenzahl der *Amesha-ṣpeṇta*'s, so ist man leicht geneigt, *as* auf diese zu beziehen. In diesem Falle müsste *urushaēibjō* jene hohen Genien bedeuten, oder *kshvidem-ṣpeṇtō* verbunden und durch „sechsmal heilig“ erklärt werden. Keine dieser Annahmen ist aber statthaft. *Urushaēibjō* steht deutlich dem *garōi*, Erde, parallel, diese wird aber sonst nie den *Amesha-ṣpeṇta*'s gleichgestellt, was hier ohnediess auch gar keinen Sinn hätte. Ausserdem lässt sich durch die Etymologie aus *urusha* kein passendes Prädikat für diese Genien gewinnen. *Urusha* kann nicht auf das vedische *arusha*, glänzend, rōthlich, zurückgeführt werden, da dieses Wort sonst im Zendawesta *aurusha* lautet. An *ruē*, leuchten, kann lautlicher Schwierigkeiten wegen auch nicht gedacht werden. Einzig zulässig ist eine Ableitung von *uru*, weit. Wenn nun auch das Sanskrit keine Bildung *uru-isha* kennt, so ist eine solche dem Baktrischen nicht fremd, man vgl. *frasha* von *fra*. Die Bedeutung kann nur Weite, Raum, d. i. auf die Erde bezogen, Gegend, seyn. *Kshvidem* ist nun mit *urushaēibjō* zu verbinden und heisst „den sechs Gegenden“. Diese Redeweise scheint auf den ersten Anblick ganz fremdartig; aber sie findet im Weda ihre sichere Bestätigung. Hier ist öfter von den 6 *urois* (Fem. von *uru*), 6 Räumen oder Gegenden die Rede. So Rv. 6, 47, 3: *ojam shal uroir mimita*, dieser schuf die sechs Gegenden (s. weitere Stellen im Petersburger Sanskritlexikon, I, p. 1000). Diese 6 Räume sind oben und unten und die vier Himmelsgegenden. — Einige

Schwierigkeit macht das *ēdād*, das Nerios. durch *mukhena* übersetzt, als ob es für *āvīhā*, i. e. ore, stünde. Westerg. schreibt *ē a d vā*, was sicher falsch ist, da sich mit diesen Wörtchen nichts anfangen lässt. Dass *ē a d* nur für *jā* stehe, habe ich bereits zu 28, 12 gezeigt. Wollte man *vā* als besonderes Wörtchen fassen, so hiesse *jā vā* vel qua, was aber syntaktisch nicht gut erklärt werden könnte. So bleibt nur übrig, *jādā* als ein Wort zu lesen. Diese Form muss mit *java*, Dauer, Zeit, von dem wir v. 9 unsers Capitels und 49, 1 den Instrum. *jaed* ganz adverbialiter gesetzt finden, zusammenhängen oder damit identisch seyn. Ich nehme es ebenfalls als Instrumental, das *d* kann bei der gedehnten und gezogenen Aussprache des Worts leicht aus *a* entstanden seyn. So heisst es, da Instrumental und Locativ in der Wedasprache noch oft genug zusammenfallen (vgl. *dīdā*, am Himmel), zur Zeit, was so viel als zur rechten Zeit bedeuten kann.

V. 8. *Aēm* — *viçtō* Nerios.: *ajam me endām dātim alabhata gorāpām*. Dieser nahm in Besitz meine Schöpfung, die einer Kuh Gestalt hat (*gēus urvā*). *Viçtō* ist hier nicht von *vid*, wissen, sondern von *vid*, gewinnen, besitzen, abgeleitet. Diese Herleitung verdient auch wirklich den Vorzug, schon weil *viçtō* v. 6 ebenso gefasst werden musste, dann, weil es, würde man *vid*, wissen, zu Grunde legen, nur so viel als „bekannt“ heissen könnte, eine Bedeutung, die aber nach dem hohen Sinne, den der Begriff wissen in den *Gāthā's* durchgängig hat, dem Wort kaum beigelegt werden darf. Man hätte für „bekannt“ *çrūtō* oder *çrāvī* (vgl. J. 32, 8) zu erwarten. „Von mir ist dieser gewonnen, erlangt“ heisst so viel: „diesen habe ich, dieser ist mir da.“ — *Huō* — *çrāvajāñhē* Nerios.: *ardu asmdkañ mahāgūdānām kōmañ dharmañja upājakartīṭvañca samuddhirati; kila asmdiva roçate jad dīñh pravartamānā bhavati upājāñca drūgasja kathajati*. Dieser verkündet unsere, des grossen Weisens, Liebe und der Gerechtigkeit und die Hilfeleistung. — Einige Schwierigkeit macht *masdā*. Als Vocativ kann es nicht gefasst werden, weil *Ahura-mazda* selbst in unserm Vers der Redende ist. Man vermutet leicht, es stehe dem *ashāi* parallel und sey in den Dativ *masdāi* zu corrigiren. Aber „uns, dem Mazda und dem Asha“, würde im Munde Mazda's selbst etwas sonderbar klingen, man hätte nur „uns und dem Asha“ (vgl. 28, 7—9) zu erwarten. So bleibt, um den nöthigen Parallelismus zwischen *nē masdā* und *ashāi carekarethrā* zu gewinnen, nur die Annahme übrig, *masdā* sey ein Neutr. plur. von einem sing. *mazda*, was eine ältere und kürzere Form des dem *masdāo* zu Grunde liegenden *masdāñ* seyn kann. Aber es liesse sich auch als Neutr. plur. von *masdāo* selbst, das eigentlich ein Adjectiv ist, rechtfertigen. Es heisst „weise Gedanken“ und steht dem *carekarethrā*, einer reduplizirten Nominalbildung von *care*, machen, des Sinnes „Ausführung. Vollendung“, parallel, wie *nē*, das sich auf die Mazda's überhaupt bezieht, dem Asha. —

Grāvajanīhē ist Infinitiv und mit *vesti* zu verbinden. — *Hjat* — *vakhedhrahjā* Nerios.: *jady asmdīca supadutvam dāsjati vacasā*, wenn er diesen durch das Wort eine gute Anleitung geben wird. *Hudemem*, wofür K. 4. *hudemim* bietet, ist ein ἄπ. λεγ. Zunächst denkt man an eine Ableitung von der Wurzel *dā*, geben, schaffen, + *hu*, wovon *hudama* ein Superlativ „am meisten Gutes schaffend“ seyn könnte. Aber der Umstand, dass von *hu-dā* oder *su-dā* sich weder im Zendawesta noch im Weda eine derartige Bildung nachweisen lässt (nur *huddāo*, *huddānu*, *huddātema* u. a. sind bekannt), macht diese Ableitung, obschon sich durch sie ein erträglicher Sinn gewinnen lässt, bedenklich. Richtiger ist die Ableitung von der Wurzel *dhamā*, wehen, blasen; dass diese im Iränischen wirklich vorkommt, beweist das neupers. *dam*, Athem, Luft, Leben; *damīdan*, wehen. So ist *hudema* das starke Wehen, von der Rede gesagt, das Begeisterung weckende Redefeuor. Man vgl. Rv. III, 30, 10: *prāvan vānīh puruhūtam dhamanti*, es halfen dem Vielgerufenen (Indra) die blasenden Stimmen; I, 85, 10: *dhamanto vāpam Maruta*, die einen Ton blasenden Marut's. Durch dieses Blasen werden die Feinde verscheucht Rv. I, 117, 21. Nach dieser Bedeutung des *hudemem* ist auch die von *vakhedhrahjā* zu bestimmen. Dieses heisst nicht einfach Rede, sondern muss schon seiner Ableitung durch Suffix *dhra* = *tra* (von *vac*, reden) gemäss Werkzeug der Rede, d. i. Stimme, bedeuten, und steht so dem vedischen *vady* ganz parallel.

V. 9. Nerios.: *evamīca gopaśāndm ātmā krañdati jah ajācaka* *ānandam adakshajādātēna* [*jady asja pari vapuḥ sañpūrṇam dakṣaṇjam ajācakaśca aśaktitajā*]; *vācam narāṇdm sādhanatāji* [*jady dīnīh sapūrṇam pravartati*], *jas tasmdī ipiñitājācōjitārāḡjam* [*tasmdī Zarathustrāja*] *kathm dātīh kadācīt vā asti* [*kila sakālah kadācīt prāpuṭi*] *jo asmdī dāsjati śaktitajā sādājjam* [*asmdī Zarathustrāja*]. Und so weint die Seele des Viehs und der Rinder, da sie nicht um Gedeihen anleben kann, weil ihr die Macht dazu nicht gegeben ist [um das Glückliche, rings um ihre volle Gestalt fleht sie nicht aus Unvermögen], der das Wort der Männer vollbringende [dass der Glaube erfüllt werde] ist der, welcher diesem die Herrschaft herbeiwünscht, ersieht [diesem Zarathustra]; wie findet diese Sache irgend einmal Statt? [wann kommt irgend einmal die Zeit], dass einer diesem [Zarathustra] aus Machtvollkommenheit Hilfe geben wird? — Für *anāśhem*, wie alle Codd. schreiben, wird besser *anīshem* gelesen. Die Verwechslung von *īshem* und *anīshem*, die schon an sich leicht denkbar ist, findet öfter Statt (s. zu 28, 8). *Aīsha*, das Verlangen. Suchen (s. 28, 5) giebt hier gar keinen Sinn; dagegen passt *īsh*, Nahrung, Gedeihen, um so besser, namentlich wenn man das *īshā-kshathrem* im folgenden Satze erwägt. — *Kshānmēnē* ist der Locativ eines medialen Particips. Am nächsten liegend scheint die Sanskritwurzel *kshan*, tödten, aber sie

gibt keinen Sinn. An *kshī*, wohnen, herrschen, kann nicht wohl gedacht werden, denn von dieser Wurzel lautet das Partic. med. *kshajamānō*. Dagegen lässt es sich genügend aus der Wurzel *han* = *san*, spenden, erklären und zwar als eine Reduplication, odass *kshān* für *kishān* steht, vgl. *kshmd* für *kishmā*, *kṣāi* 28, 5 für *hiāi*. Reduplizierte Formen der Wurzel *san* sind überdiess im Weda häufig genug, so Partic. *sishats* Rv. I, 17, 8: *sishatsantīshu dhishat*, vgl. Gen Aor. III, 31, 9: *asishāsan*, das Adj. *sishasu* I, 102, 6. Allen liegt aber die desiderative Bedeutung: eine Gabe wünschen, erstehen, nicht geben wollen, zu Grunde. Diese Bedeutung ist auch an unserer Stelle vollkommen anwendbar. — Das folgende *vācin* ist als Accus. mit *anaēshem* zu verbinden.

V. 10. *Aogō* giebt Nerios. durch *sāhājām*, Freundschaft. Man identifizirt das Wort zunächst mit *aogānh*, Stärke, so dass nur *g* für *h* stände. Aber da ein solcher Uebergang des *h* in *g* bei *aogānh* und seinen Derivaten sonst nicht vorkommt, so ist diese Ableitung etwas bedenklich. Zudem giebt Stärke hier ebenso wenig einen ganz zutreffenden Sinn, als Jt. 13, 20 dieselbe für das mit *aogō* identische *aogare* (vgl. *avō* und *avare*) passt. Es steht dort parallel mit *kshathrem* und *ačvōdo aūhus*. Ich sehe darin das wedische *okas*, Heimath, bleibende Stätte; die Schwächung des *k* zu *g* ist gar nicht auffallend, wenn man *aogedā* für *aokhta* bedenkt, wo nur die Vocale die Schwächung herbeigeführt haben können. Zu dieser Bedeutung stimmt auch *hushitis* und *rāmām* im Folgenden sehr gut. — Das Relativ *jā* giebt nur als Instrumental gefasst einen guten Sinn, kann sich aber nicht auf *vohū manāhā* zurückbeziehen, sondern muss von *avaf* abhängig gemacht werden. — Das Subject zu *dāt* ist *vohū-manō*. — Für *mēhē*, wie Westerg. hat, ist mit K. 6, 9 in Bezug auf die Parallelstellen 31, 8. 43, 5. 7. 9 etc. *mēhē* zu schreiben. — *Ahjd* ist von *vāedem*, das aber keine Verbalform, sondern der Accusativ eines Nomens *vāeda* ist (vgl. 32, 11), abhängig zu machen, und bezieht sich auf *aogō* oder *kshathrem* zurück. Nerios. ist an dieser Stelle etwas verdorben und bietet überdiess nichts Erhebliches.

V. 11. Nerios.: *knādānam Ashavahistā Goshmana Čaharevarāçcu evam mahjām prāpajati* [*kila puñjam uttamamāca manūrāçjauñca saprasādoju(h) sthāne asti jah evam mahjām prāpajati*]; *jūjām mahūgnānin prubhūtatarām mahattamena uttamatvena prasādejati* [*kila tena nir-malatame(na) uttamatvena mahjām prasādam kuru*]; *vāmin iha asmākam asmabhjam dakshiyā (?) tvattah*, d. i. wo lässt mich *Ashavahista*, *Hakman* und *Shahrizer* etwas erreichen? [nämlich das Reine, der beste Geist und die Herrschaft — Erklärung der drei eben genannten Namen —; der ist wohlwollend an einem Orte, der mich so etwas erreichen lässt]; ihr (d. i. von euch, *Amesha-çpeñta's*), der

grosse Weise erzeugt durch seine grösste Güte das meiste Wohlwollen [durch diese lauterste Güte erweise mir Gnade]; hier unser Herr, (sey) uns Glück durch dich!

Mámashá. Westerg. schreibt nach den Codices *má mashá*, vermuthet aber *mámashá* als die richtige Lesung, ohne sich näher darüber auszusprechen. Anfänglich dachte ich an eine Aenderung des *má mashá* in *amashá*, was nur eine andere Form für das bekannte *amesha* wäre; diess gäbe auch einen guten Sinn, da die Namen mehrerer *Amesha-spenā's* unmittelbar vorher genannt worden sind; aber der Umstand, dass alle Handschriften constant in der ersten Sylbe *má* nicht etwa bloss *d* oder *a* haben, zusammengehalten mit der Beobachtung, dass der Gesamtname *Amesha-spenā's* für die höchsten Genien des *Ahura-mazda*-Glaubens in den *Gáthá's* noch nicht vorkommt, nöthigen uns, von dieser Annahme abzugehen. Trennt man indess, wie die Handschriften, so dürfte schwer zu sagen seyn, was es eigentlich bedeutet; *má* könnte nur entweder der Accusativ des Pronomens erster Person oder die Prohibitivpartikel = griech. $\mu\eta$ seyn; *mashá* kann für *martá*, wie für *makhshá* stehen; *martá* lässt wiederum zwei Ableitungen zu, von *mar*, sprechen, verkündigen (skr. *mā*), und *mar*, sterben (skr. *mā*); *makhshá* dagegen könnte nur der Wurzel *magh* = skr. *mah*, gross, zugewiesen werden. Nun fragt es sich vor allem, ob dieses *mashá* ein Verbum oder Nomen oder auch ein anderer Redetheil sey. Fasst man es als ein Nomen, so kann weder *má* = $\mu\eta$, noch *má* = me Statt haben; der Sinn, der sich so ergeben würde, wäre indess ein unpassender, wollte man nicht, wie oben vermuthet wurde, das Ganze in *amashá* umändern. Nimmt man es aber im Sinne eines Verbums — und diese Fassung scheint die ganze Construction des Satzes zu verlangen —, so kann es eine zweite Person plur. praes. von *mar*, aber auch eine erste Person sing. conjunctivi (Voluntativ) von *magh* seyn. Für beide Fälle passt nun *má* = $\mu\eta$ nicht; der unmittelbar vorhergehende Satz ist ein mit *kudá* eingeleiteter Fragesatz, dem bis dahin ein Verbum fehlt; durch ein *má martá*, spreche nicht!“ würde der unverkennbare Zusammenhang mit dem folgenden Satze zerrissen; sollte aber *mashá* = *makhshá* seyn und „ich will gross seyn“ oder „ich will gross machen“ bedeuten, so wäre, von dem unpassenden Sinn abgesehen, nicht zu begreifen, wie die erste Person conjunctivi, der Voluntativ, die Prohibitivpartikel *má*, statt der einfachen Negation *nāst*, bei sich haben sollte. Ebenso wenig giebt *má* = me, mich, gefasst, einen genügenden Sinn. Daher bleibt nichts Anderes übrig, als *má* mit *mashá* zusammenzulesen und das Ganze als ein reduplicirtes Perfectum oder Intensivum zu nehmen. Die Ableitung betreffend, so ist die Zurückführung auf *magh*, „gross seyn“, die wahrscheinlichste; *mámashá* steht dann für *mámakhshá* und ist kein reduplicirtes Präteritum, sondern ein Intensiv mit causativer Bedeutung (wie häufig), und zwar die erste

Person des Voluntativa. — Ganz in Parallele mit *māmasā* steht *pañi-zānatā*. Westergaard verbindet die Präposition *pañi* nicht, wie er sonst bei mit Präpositionen zusammengesetzten Verbis thut, mit *zānatā*. Sie ist aber hier nicht wohl vom Verbum zu trennen; es wäre sonst schwer zu sagen, worauf sie sich bezöge, denn zu *frākhshnēd* würde sie nicht stimmen, und *masōi magāi* ist bereits mit *ā* versehen; zudem kommt wirklich die Verbindung *pañi-sa* im Zendawesta vor; nur ist ihre ganz spezielle Bedeutung kaum zu ermitteln. Jt. 13, 50. 73. finden wir *pañi-zandē* neben den Wörtern *uñdē*, *frindē*, die „er lobe, preise“ bedeuten, wonach ihm eine ähnliche Bedeutung zuzukommen scheint. Ebenso steht das Part. pass. *pañi-saṇta* in Jt. 8, 43. 47. 11, 20. 15, 36 Wörtern parallel, die verehrt, angebetet, bedeuten; so in 8, 43 (von *Tistria* gesagt) *jēsi aēm bavaiti jastō khshnūtō frithō* (besser *frithō*) *pañi-saṇtō*, wenn dieser verehrt, angebetet, geliebt (gepriesen), anerkannt wird. Jaç. 60, 2 finden wir ein Substantiv *pañi-saṇti*, im Plural *pañi-saṇtijaçā* neben *khshnūtaçā* (für *khshnūtajaçā*) und *ashajaçā*, dem Sinn nach etwa Verehrung bedeutend. Auch in Jt. 13, 46 *tē narō pañi-zāneñti* hat das Verbum, wenn man den vorhergehenden und den nachfolgenden Satz vergleicht, die Bedeutung von verehren oder durch Verehrung anerkennen. Diese Bedeutung kann indess, wie eine Analyse dieses zusammengesetzten Verbums und die Vergleichung des Sanskrit zeigen, nicht die ursprüngliche seyn; auch das bekannte Wort *Pāṇend*, welches nur aus *pañi-saṇti* erklärt werden kann (s. Zeitschrift d. D. Morgenz. Ges., IX, 698) weist auf einen andern ursprünglichen Sinn hin. *Zan* + *pañi* bedeutet wörtlich eigentlich dagegen wissen, erkennen (an *zan* = *gan*, zeugen, oder *zan* = *han*, schlagen, kann hier nicht gedacht werden), wie *pañikāra* im Medischen Gegenbild (von *pañi* + *kar*) ist; das ist wohl von Menschen in Beziehung auf die Götter gesagt, danken (man vergleiche unser erkenntlich, im Sinne von dankbar); aber es kann auch dazu wissen, dabei wissen, d. i. sich erinnern, seyn. Im Sanskrit heisst das entsprechende *prati-ñā* gedenken, sich erinnern und versprechen. An unserer Stelle nun fasst man das Wort wohl am besten in diesem sanskritischen Sinne von gedenken oder versprechen. Mit *pañi-zānatā* ist *frākhshnēd* zu verbinden (s. zu 43, 12). — Unter *masōi magāi* *ā*, „zu dem grossen Werke“ oder wörtlich „zu der grossen Grösse“ ist nur das grosse Werk Zarathustra's, seine neue Lehre, zu verstehen, vgl. 51, 11. 46, 14. — Für *nāo* der meisten Handschriften trennt K. 5. *nī nāo*, welcher Lesung Westerg. folgt; Bf. und Bb. haben *nānāo*. Schon aus dem Umstände, dass nur eine Handschrift trennt, scheint die Lesung *nī nāo* verdächtig; doch ehe über die richtige Lesart entschieden werden kann, müssen *avarē* und *ihmā* besprochen werden. Identificiren wir *avarē*, das scheinbar gleich *avarō* steht, mit Sanskrit *avara*, so erhalten wir den Begriff „der Untere, der Niedrige“, welcher in unserm

Sätze indess schwer unterzubringen ist. Zudem ist dieses *avara* dem Zend weiter kein geläufiges Wort. Aber *avarē* steht wohl für *avare*, wie auch Bb. liest, und ist identisch mit dem sanskritischen *avas*, Hilfe; diese Neutralendung *as* wurde im Zend, namentlich im Gāthādialekt, oft zu *are*; man vergleiche *daçare*, *vandare*, *vadare* u. s. w. Die Dehnung des *e* zu *ē* erfolgte hier wahrscheinlich desshalb, weil die Cäsur unsers Verses gerade auf die Sylbe *re* fällt; indess finden sich derartige Dehnungen auch sonst, z. B. 32, 10 *vadare* für *vadare* (skr. *vadhas*, Schlag). Für *ēhmā* liest Bf. zwar *jahmā* und Bb. *ahmāi*, aber diese Lesungen sehen nur wie Erklärungsversuche eines dunkeln Wortes aus; auch in der Parallelstelle 34, 1 liest Bb. *jāhmā*, Bf. dagegen *ēahmāi*, in 43, 10 Bf. jedoch *ēhmāi* (für *ēhmā*), Bb. aber *ahmāi*. Das anlautende *ē* ist nur dialektisch und steht für *a* oder *i*; als Grundform wäre somit *ahmā* oder *ihmā* anzunehmen. *Ahmā* lässt eine zweifache Erklärung zu, erstens als Dativ des Pronomens demonstrativum *a*, zweitens als Casus obliquus des Plurals vom Pronomen der ersten Person. Für die erstere Fassung scheint der Umstand zu stimmen, dass in J. 34, 1 und 43, 10 dem *ēhmā* der Dativ *tōi* vorbergeht; man müsste dann dem Wort seine selbstständige Bedeutung nehmen und es mehr als eine Art Enkliticum im Sinne von „da“, also *tōi ēhmā* (= *ahmāi*), dir da, fassen; aber zur Rechtfertigung dieser Annahme sind keine genügenden Beweise vorhanden. Wollte man es als zu diesem (scil. Zweck) deuten, so würde es schwer seyn, den Zweck aus dem betreffenden Satze herauszufinden. Die Zurückführung auf den vollern Stamm der Casus obliqui des Pronomens erster Person im Plural *asma* hat ebenfalls Schwierigkeit; im wedischen Sanskrit haben wir davon *asmē* als Dativ; aber *ēhmā* entspricht nicht ganz, schon wegen des schliessenden *d* für *ē*; ausserdem hätten wir aber hier und 43, 10 den Begriff *uns*, der an beiden Stellen schon durch *nāo* ausgedrückt ist, eigentlich doppelt, ohne dass ein wirklicher Grund der Doppelsetzung dieses Begriffs (zudem noch mit Ungleichheit des Numerus, *nāo* ist Dual) vorläge. So bleibt nur noch die Annahme eines ursprünglichen *ihmā* übrig; dieses konnte sich ganz leicht aus dem in den Gāthā's so häufig gebrauchten Demonstrativstamm *i* durch Anhängung der Partikel *ama* = skr. *sma* bilden (s. d. Gramm.); das Ganze ist ein sehr starkes Demonstrativum, eben das, gerade das. Kehren wir nun zu *nē nāo* zurück. Wollen wir diese beiden Wörter mit der überwiegenden Mehrheit der Handschriften in *nādo* zusammenschreiben, so dürfte es schwer seyn, für das Wort eine passende Bedeutung zu ermitteln; im Baktrischen findet es sich weiter nicht, auch das Sanskrit zeigt es nicht an, wollte man nicht das wedische *ind*, Herrscher, das leicht aus *nāas* verstümmelt seyn kann, hieher ziehen. Da aber auch mit dieser Bedeutung in unserem Satze nicht viel anzufangen wäre, so ist es das Beste, wenn wir mit Westerg. trennen. Nur fragt es sich noch, ob *nē nāo* oder *nū nāo*

die bessere Lesung sey; *nī* ist beglaubigter als *nū*, giebt aber einen weniger guten Siun; ich will mich für letzteres entscheiden. In dem *nāo* liegt aber eigentlich der Dualbegriff uns beiden; hierunter werden wohl am füglichsten Zarathustra und Vistāspa verstanden. — *Rātōis*. Die Wurzel scheint zunächst die skr. *rá*, geben, zu seyn, so dass *rāti* eigentlich Gabe bedeutete. Aber eine Vergleichung der Parallelstellen zeigt, dass das Wort eine allgemeinere Bedeutung hat, und zwar die von Ding, Sache, Wesen, überhaupt, so J. 38, 5 *āvaocāma vahistāo craēstāo vaūukis rātōis* — *mātarō*, wir wollen anrufen die besten, die trefflichsten Mütter, die gut von Wesen; Jt. 10, 45: *jēhhē asta rātajō*, dem (Mithra) acht Dinge sind; J. 65, 10: *kuthra tāo rātajō bavān jā ahurō mazdāo Zarathustrāi fraavacā*, wo sind die Dinge, welche Ahura-mazda dem Zarathustra verkündigte? Im Medischen finden wir dieses Wort in der adverbialen Redeweise *awahjarātī* (*ja*), desshalb; im Pehlewi ist sie zu einer Postposition 𐭮𐭲 im Sinne von wegen geworden (s. meine Abhandlung „Ueber die Pehlewi-Sprache und den Bundeshesch“, S. 21 fg.), woraus dann die bekannte neupersische Dativ-Accusativpartikel *rā* entstanden ist. Die Verbindung der Satzglieder unter sich anlangend, so ist der Genitiv *rātōis* von *avarē* abhängig. Der ganze Satz ist als ein für sich bestehender Ausrufungssatz anzusehen.

Capitel 30.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze und weitaus das wichtigste und bedeutendste der Sammlung. Es ist ein Lied, das der grosse arische Prophet und Religionsstifter öffentlich vor den baktrischen Grossen und einer grossen Menge Volks vortrug und worin er vielleicht zum erstenmal seine neuen Lehrsätze verkündigte. Dass Zarathustra selbst der Verfasser ist, kann nach der ganzen Fassung und Färbung des Stücks gar keinem Zweifel unterliegen. Wir vernehmen hier die Worte eines ausserordentlichen Geistes, unter eigenthümlichen Verhältnissen in einer klaren und verständlichen Weise vor einer grossen Versammlung vorgetragen. Es handelt sich um eine Glaubenswahl. Zwei Religionen scheinen bisher friedlich neben einander bestanden zu haben, die Verehrung der alten Naturgötter, wie sie uns der Weda kennen lehrt, und die Anbetung nur Eines höchsten Gottes, des Ahura-mazda, und die Verehrung seiner Gaben und Kräfte; beiden Religionen entsprechen zwei Grundprincipien, jener das des Bösen, dieser das des Guten. Zwischen beiden soll nun die Versammlung wählen, da ein längeres Fortbestehen dieser ganz entgegengesetzten Glaubensweisen neben einander ferner unmöglich sey. Der Hauptinhalt des Stücks ist ein völlig neuer; die hier hervortretende scharfe Sonderung der sittlichen Gegensätze ist wohl zum erstenmal von Zarathustra ausgesprochen. Dass aber Zarathustra

nicht der alleinige Urheber jener neuen, unter seinem Namen in Umlauf gekommenen Ideen ist, beweist seine Berufung v. 6 auf frühere Propheten (*maretdnó*, eigentlich Sprecher, wie das hebr. מְדַבֵּר) und die dem Erdgeiste gewordenen Offenbarungen (v. 2).

Gehen wir zur nähern Angabe des Inhalts und Gedankenganges über. Zarathustra, der Prophet und Priester des heiligen Feuers, redet, vor dem hellodernden Feuer eines Altars stehend, zum versammelten Volke und namentlich zu den Grossen. Er will die Lehren höchster Weisheit, die Preisgesänge und die herrlichen Wahrheiten, die der höchste Gott ihm beim Aufflackern der heiligen Flammen geoffenbart, laut und öffentlich verkündigen (1). Er weist auf die alten, der Erdseele gewordenen Offenbarungen (s. cap. 29) hin, und auf die Flammen des Altars als die Vermittler der höhern Wahrheiten an die Menschen deutend, fordert er die versammelte Menge auf, dass alle einzelnen Menschen, Männer wie Weiber, nach der Verschiedenheit des Glaubens sich nunmehr scheiden sollen. Vor allem wendet er sich an die Grossen des Reichs, von denen sicher *Vistápa*, der treue Freund Zarathustra's, anwesend war, mit der Aufforderung, seiner neuen nun zu verkündigten Lehre beizutreten (2). Nach diesen einleitenden Worten beginnt er seine neue Lehre zu entwickeln. Der tiefgreifende Unterschied der Menschen in Gedanken, Worten und Thaten ist auf zwei uranfängliche Geister zurückzuführen, von denen der eine das Gute, der andere das Böse in sich begreift (3). Von diesen beiden Geistern oder Principien, von denen indess nur das Gute als deutliche Personification (in *Ahura-mazda*) erscheint, hängt alles ab, sowohl im Irdischen, das Erste genannt, als im Geistigen, im sogenannten Letzten, Leben und Tod, Gutes und Böses; nur durch ihr Zusammenwirken ward die jetzige Welt (4). Einer von beiden muss zum Führer gewählt werden, der schlechte (*aka*, eigentl. der nichtige, vgl. hebr. *chilim*, die Nichtigen, d. i. Götzen) oder der gute. Wer den schlechten zu seinem Leitstern wählt, dem wird ein hartes Loos; wer aber den guten heiligen Geist verehrt, der wird schöne Tage sehen (5). Beiden kann man nicht dienen. Wenn auch einer der bösen Geister (ein *Daéva*) einen in Versuchung führen will und einem zuflüstert, den schlechten oder nichtigen Sinn zu wählen, so soll man sich nicht irre machen lassen; ja auch dann nicht, wenn diese bösen Geister schaarenweise gegen die beiden von den alten Propheten laut verkündigten Leben, das gute irdische und das gute geistige, mit aller Macht anrennen (6). Dieses gute Leben zu stärken liegt der *Armaiti* ob, der Frömmigkeit und Ergebenheit im Verein mit der guten Gesinnung und dem irdischen Besitzthum — denn leibliches und geistiges Wohl sind als untrennbar gedacht —; sie schafft als ewig fortwirkende Kraft (sie ist zugleich Genie der Erde) die körperlichen Formen, während der sie beseelende Geist, das Erste in den zeitlichen Schöpfungen, in des höchsten Gottes Händen ist (7). Wenn nun auch der Geist mit

zeitlichen Uebeln heimgesucht wird, so wird doch dem Gläubigen durch *Ahura-mazda* ein Besitz zu Theil, während er die straft, welche lügen und ihr Versprechen nicht halten (8). Doch wir, ruft Zarathustra in voller Siegesgewissheit aus, wollen uns durch das Böse nicht irre leiten lassen und angelegentlich an der Forterhaltung dieses Lebens (des guten irdischen) arbeiten, welches hohe Beginnen von den höchsten Geistern unterstützt werden wird. Vor allem aber ist nach Weisheit und Einsicht zu streben, ohne welche nichts Gutes ausgeführt werden kann (9). Nur durch die Macht der Einsicht und des Verstandes wird das Böse vernichtet. Volles und ungeschwächtes Glück ist aber bloss bei den himmlischen Geistern, dem Weisen (*Mazda*), der guten Gesinnung und dem Wahren, die allgemein als „die guten“ gepriesen sind, zu suchen (10). Schliesslich fordert der Prophet seine Zuhörer auf, die heiligen Sprüche des höchsten Gottes zu befolgen, die zur Vernichtung der Lügner und Frevler (der Götzendiener), aber zum Glück und Heil der Wahrhaftigen und Frommen (der *Ahura-mazda*-Diener) geoffenbart sind (11).

V. 1. Dieser Vers ist nur ein Prooemium zu dem Capitel. Eine unverkennbare Aehnlichkeit damit hat der Anfang von 45, 1: Verkündigen will ich nun euch, die ihr von nahe und von ferne gekommen seyd. — *Ishēntō* lässt leicht mehrfache Erklärungen zu, je nachdem das Wort abgeleitet wird. Man kann an die Wurzel *ish*, die im Sanskrit mehrere Bedeutungen: kommen, wünschen, Speise, hat, denken, aber auch an die Wurzel *jaç*, verehren, die sich leicht zusammenziehen kann, wie in *itāi*, ich will verehren etc. Nur durch eine genauere Vergleichung der Stellen, in denen sich solche Formen von *ish* finden, kann hier die sichere Bedeutung ermittelt werden. Oefter finden wir das Wort in den *Gáthá's*, wie 45, 1 *ishathā*, ihr kamet, 45, 7 *ishdōnti*, und 46, 9 *isheñti*, wo nur die Bedeutung wandeln, gehen, einen genügenden Sinn giebt; am gebräuchlichsten ist *ishja*, *ishjāç*, Partic. futur. pass. 32, 16. 50, 9. 51, 17, welches nur auf *ish*, gehen, kommen, zurückgeführt werden kann (s. die Uebersetzung der betreffenden Stellen). Hieher ist auch das bekannte Prädikat *Airjama's*: *ishjō*, zu ziehen, „der zu Kommende“, d. i. der zur Hilfe gegen Krankheiten, wegen welcher er angerufen wird, kommen soll. Aus den *Jesht's* vergleiche man 22, 2: *upa aētām khshapanem awaçaš shātōis urva ishaiti jatha vīçpem imaj jaš kujo anhus*, in dieser Nacht kommt die Seele (nachdem sie nämlich den Körper verlassen hat) zu einer solchen Existenz, wie alles dieses, was Leben eines Lebendigen ist. Das Causativum *frāishaja* findet sich im Sinne „er schickte fort“ im *Medischum*, und auch in der ersten Person pluralis *frāeshjāmahi*, wir schicken, im *Zend J.* 35, 4. Kehren wir nun zu *ishēntō* selbst zurück, so ergibt sich auf den ersten Anblick, dass es ein Nominativ oder Vocativ oder Accusativ pluralis

des Partic. praes. einer Wurzel *ish* ist. Von der Wurzel *jaç* kann es aus mehreren Gründen nicht abgeleitet werden, einmal würde sich diese im Partic. praes. und am wenigsten in einer starken Casusform so zusammenziehen können, dann würde es an unserer Stelle, noch weniger aber in 47, 6 einen genügenden Sinn geben, an letzterer Stelle wäre es geradezu widersinnig. Die mehrfachen Bedeutungen der Wurzel *ish* anlangend, so kann ich ihr nicht die von „wünschen“, wozu man leicht geneigt seyn könnte und wie Nerios. gewöhnlich thut, beilegen, da diese im ganzen Zendawesta meines Wissens sich nicht nachweisen lässt. So bleiben wir am besten bei der von gehen, kommen, stehen. Hier ist es nun Vocativ, eine Anrede an die Herzuströmenden, welche Zarathustra's neue Lehre hören wollen, vgl. 45, 1. — Für *masdāthā* hat die Mehrzahl der Mss. *masdā thwā*, was offenbar nur wie eine Verbesserung jenes unverstandenen Substantivs aussieht. Neriosengh hat *jē mahāgūdnine dāte*. Dieses *masdāthā* sieht wie eine Abstractbildung mittelst des Suffixes *thā* von *masdā* aus. Aber ein solches Abstractum, das ein Feminin seyn müsste, ist nicht gut zu begreifen, wenn auch sein etwaiger Sinn „Verherrlichung“ nicht ganz unpassend wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn man *masdā 'thā* trennt, ersteres als Neutrum plur. im Sinne von 29, 8 fasst, und letzteres für das Adverbium *athā* nimmt. Vgl. v. 3: *akemcā 'jāocōd* für *a' ajāocōd*. Dieses *masdā* steht den folgenden *çtaotācā* und *jēçnjācā*, welche indess Neutra pluralia sind, ganz parallel; welche Art der Verehrung es neben diesen zwei Aehnliches bedeutenden Wörtern ausdrücke, lässt sich nach den jetzigen Mitteln wohl nicht sagen. Ebenso stehen *hjatçit vidushē ahurāi* und *vanhēns manānhō* sich gleich. *Hjatçit vidushē*, „dem Jeglichen Wissenden“, ist wohl nur eine Umschreibung des Namens *masdāo* und ein alter Erklärungsversuch desselben. — *Humāzdrā* Nerios.: *sumata*, ist der Bildung nach Substantiv einer Wurzel *mās*, die wir in Verbindung mit *dā* in der Form *māsdasdūm* J. 53, 5 haben; als Derivate derselben treffen wir *māsd* (Neutr. plur.) J. 49, 10 und *māsdra* (Adj.) J. 43, 12. Das Substantiv *māsdra* selbst, durch das Suffix *tra* gebildet, dessen *t* wegen des wurzelhaften *s* zu *d* sich erweichte, kann die Bedeutungen eines Concretums oder eines Abstractums haben, je nachdem als Nominativ *ō* oder *em* angenommen wird. Hier ist es offenbar neutrales Abstractum; concret dagegen ist *māzdrō* Jt. 5, 91, wo dasselbe neben *hadhā-hunārō*, „der beständig Tugendhafte“, und *tanu-māthrō*, „der das heilige Wort in sich selbst trägt oder dessen Selbst das heilige Wort ist“, eine Benennung Zarathustra's ist. Die Erklärung und Bedeutung der Wurzel anlangend, so kann *mās* zunächst als Erweiterung zweier Wurzeln betrachtet werden, einmal von *maç*, denken, durch Anfügung des causativen *s* (aus *az* = *ag*, agere, verstümmelt), wie in *merāz*, tödten (aus *mere*, sterben), und *gereç*, weinen, von einem *gare*, *gere* = *gār*, tönen; dann von *maç*, gross, gross seyn, durch Infigirung eines Nasals, eine aus

dem Sanskrit, Griechischen und Lateinischen sehr bekannte, aber auch dem Baktrischen nicht fremde Erscheinung (man vgl. das Präsens von *bañd*, binden, mit dem Partic. pass. *baçta*); in diesem letztern Falle würde es vollständig dem vedischen *mañh*, nach den Nigh. 3, 20 ein Verbum des Gebens, aber auch mächtig seyn bedeutend, entsprechen. Indess ist noch eine dritte Erklärung möglich, nämlich eine Ableitung von der Wurzel *mand*, freuen (eigentl. berauscht seyn, namentlich vom Soma); in diesem Falle könnte man *māndra* mit dem vedischen *mandra* (Rv. I, 122, 11 von den Nahusha's gebraucht, vom Schol. durch *mādayitārah*, Erfreuer, erklärt; der Sinn erfordert jedoch sich erfreuend; ferner VII, 18, 3 von den *girah* oder Liedern, die „jubelnden“) zusammenstellen, nur dürfte nicht *ra*, sondern *dra* als Suffix angenommen werden. Indess sprechen die Formen *māsa* und *māsāra*, die sicher einer Wurzel mit *māndra* sind, wegen des fehlenden wurzelhaften *d*, das nur vor einem andern Dental in *s* verwandelt werden kann, welcher Fall hier nicht zutrifft, gegen diese Ableitung. Am meisten für sich hat eine Identification des *mās* mit skr. *mañh*, demnach bedeutete *ku-māndra* grosse Macht oder auch sehr mächtig, gewaltig; auch kann der Begriff glücklich darin liegen. — *Jéé* bietet mannigfache Schwierigkeiten; am nächsten denkt man an den Plur. masc. des Relativums *ja*; aber da sogleich der Plural neutrius desselben Pronomens, *jā*, folgt, so dürfte es schwer halten, das *jéé* relativisch zu fassen; ausserdem würde in diesem besondern Falle das *éa* noch Schwierigkeiten machen. Nach näherer Ueberlegung kam ich zu der Ueberzeugung, dass es hier wohl nur ein Verbum seyn könne und zwar eine erste Person Voluntativi einer Wurzel *jaé* oder *jāé*, die vollkommen zu dem sanskritischen *jāé*, verlangen, wünschen, stimmt, das wir selbst im Weda, wenn auch selten, finden. Man vergleiche Sāma-veda I, 4, 1, 2, 5: *ā tvā Samaja galdayā sadā jācāmahanā jād | bhūrntiā māgān na savanesu ékruddham ka tçdnam na jācishat* || „Dich (Indra) flehe ich durch des Soma Tropfenfall an: «siegen möchte ich»; nicht mag ich wegen der Opfer (durch Nichtdarbringung) den Ergriminten (den Gott) erzürnen; wer würde nicht den Herrn erbitten?“ Diese Bedeutung des Erbittens durch Opfer kann auch leicht in die des Darbringens übergehen, welche Westerg. in seinen *Radices linguae Sanscritae* neben der erstern der Wurzel beilegt. Verfolgen wir das Wort im Zend, so ist mir nur noch dieselbe Form *jéé* J. 51, 2 bekannt. Hier liegt die Bedeutung erflehen, erbitten, ganz nahe und diese können wir auch an unserer Stelle anwenden, wenn da schon die von „überbringen“ besser passte. — *Dareçatā* ist hier nicht etwa eine dritte Person imperf. medii, wie man vermuthen könnte, sondern das Adject. verbale der Wurzel *dareç* = skr. *dīç*, im Sinne von „sichtbar, sehenswerth“; es gehört zu *urēdāç*, einem Neutrum pluralis von *urēdsem*, „die Auffahrt“, d. i. der Aufgang vom Feuer und den himmlischen Lichtern, 32, 1. — Der Instrumental *raocēbā*

bestimmt näher, worin die Sehenswürdigkeit der *urōdād* (Nerios. *ānandita*; 32, 1 *pramodasja*, Freude) besteht. Aber die an Lichtern oder durch Lichter sehenswerthen „Aufgänge“ können einen doppelten Sinn haben; einmal können es die Aufgänge der Himmelslichter, namentlich der Sonne (so wird *urōdāemna* Jt. 10, 34. 73 wirklich vom Aufgehen des Mithra, d. i. der Sonne, gebraucht), überhaupt seyn, so dass es eigentlich hiesse: „die an den Lichtern sichtbaren Aufgänge“; dann kann es auch die starke Lichtentwicklung beim Emporlodern der Feuerflamme ausdrücken; in diesem Fall wäre der Sinn: „durch die Flammen sehenswerthe Aufgänge“ (scil. der Himmelskörper). Von diesen beiden möglichen Deutungen verdient die erstere als die einfachste den Vorzug. Allein der folgende Vers könnte leicht darauf führen, dass hier von einem auflodernden, weithin sichtbaren Feuer die Rede ist, vor welchem stehend und welches anrufend der grösste aller Feuerpriester, Zarathustra, seine erhabene Lehre dem versammelten Volke vortrug. Da aber *raōcāo* gewöhnlich nur von den Himmelslichtern, der Sonne und den Sternen, gebraucht wird, so müssen wir von dieser letztern Deutung, so ansprechend sie auch ist und so wahrscheinlich die vermuthete Situation auch Statt hatte, absehen. In 32, 1 dagegen wird *urōdāem* vom Aufgang des Feuers zu verstehen seyn.

V. 2. *Avācānatā* ist trotz des Augments Imperativ oder hat jedenfalls den Sinn eines solchen etwa als ein augmentirter Coniunctiv (s. d. Gr.), weil es dem *raōcā*, „höret“, ganz parallel steht. — *Čūcā*, Nerios. *nirmalatara*, liesse sich möglicherweise mehrfach deuten; man könnte es als einen Instrumental der Wurzel *čūc*, leuchten, nehmen und setzt mit dem Lichte deuten; aber dem transitiven Verbum *avācānatā* würde dann ein Object fehlen; desswegen ist es das Sicherste, *čūcā* als einen neutralen Plural, unmittelbar aus der Wurzel *čūc*, leuchten, herausgebildet, zu nehmen.¹⁾ Hiernunter sind die Flammen des heiligen Feueraltars, vor welchem Zarathustra steht, ge-

¹⁾ Derselben Wurzel entstammt *čika* (ganz verschieden von *čaka*, Nutzen, Wurzel *cu*, nützen), Glanz, Licht; *durād-čika*, weithin leuchtend, ein Name des *Ahura-mazda*, Jt. 1, 15; klar ist diese Bedeutung namentlich in Jt. 10, 23: *apa pādhaįdo zavare apa čashmādo čūken apa gaoshajdo graomā*, du (Mithra) mögest wegnehmen den Füssen die Kraft, den Augen das Licht (Sehvermögen), den Ohren das Gehör. 14, 29 steht es von dem Lichte, welches der Fisch *kar* (*karō magō*) hat, der im See mit den fernern Ufern Wache hält; Nj. 6, 3: *d thwā ātarem gārajēmi — čūkdi manaiha čūkdi vācāiha čūkdi skjaothana*, dir, dem Feuer, bringe ich Lob zur Erleuchtung in Gedanken, zur Erleuchtung im Wort, zur Erleuchtung in der That. Ganz andern Stammes ist das *čikā* Jt. 14, 33. 16, 33 (nur im Genitiv *čūkajdo* erhalten); dieses bedeutet die Granne einer Aehre, namentlich der Gerste, im neupersischen *sōk* noch ganz treu erhalten; dieselbe Bedeutung hat das sanskritische *čāka*.

meint. — Für das *ā vare nāo* Westergaard's ist wohl richtiger *ā vareno* zu schreiben; K. 6. hat *āvare nāo*, K. 4., 11 *donrendo*, ebenso Bf. und Bb. Bei dieser Trennung ergäbe sich ein etwas seltsamer Sinn: „in dem Kreise oder Umkreise von uns beiden“; denn *vare*, bekannt genug aus dem zweiten Fargard des Vendidad, lässt sich nur in der Bedeutung Kreis, Bezirk nachweisen; möglich wäre immer auch eine Zurückführung auf *var*, wählen, aber so abgeleitet stünde es gar zu vereinzelt da. Indess auch bei dieser Fassung würde das *nāo*, unser beider, Schwierigkeiten machen. Allem diesem wird vorgebeugt, wenn man *ā vareno* abtheilt; letzteres ist dann ein Accus. plur. von *vareno*, das aufs nächste mit dem häufig vorkommenden *varena*, Glaube, Bekenntniss, verwandt seyn muss. Der Ausdruck *ā vareno* heisst dann „nach den Glaubensansichten“. Diese Bedeutung passt trefflich in den Zusammenhang dieses Verses sowohl, als auch der übrigen, da dem versammelten Volke hier die neue Lehre zu freier Wahl vorgelegt wird. — Der Genitiv *viciṭhahjā* ist von *vahistā manaiṭhā* abhängig zu denken und regiert hier den Accusativ *narem*, obschon *viciṭha* eigentlich ein Substantiv ist; als Verbalnomen oder eine Art Infinitiv kann es noch leicht diese Rolle spielen. — Für *narēm* hat K. 4. *narim* und Bb. *narem*; *narim* sieht wie eine deutlichere Aussprache, *narem* wie eine Verbesserung des missverstandenen *narēm* aus. Das *i* steht im älteren Dialekt häufig für *ī*, und *narēm* kann für *nairīm* stehen, von *nairi* (Weib). Auffallen kann hier aber zweierlei: erstens, dass bei der Redeweise „Mann oder Weib“ die sonst gewöhnliche Disjunctivpartikel *vā* fehlt (vgl. J. 35, 6. 41, 2 *vā vā nairi vā*; 46, 10: *jē vā mōi vā genā vā*; in 53, 6 ist wenigstens die Partikel *athā*: *narō athā genājō*); zweitens, dass „Weib“ nicht *nairi* mit kurzem *a*, sondern stets *nairi* mit langem *ā* lautet, das auch in dem abgeleiteten Worte derselben Bedeutung *nāirikā* sich findet; auch das Sanskrit hat *nāri*. Diese zwei Gründe könnten leicht die Lesung *narēm* als unrichtig erscheinen lassen; aber sie ist durch Handschriften so beglaubigt, dass wir nicht so ohne Weiteres davon abgehen können und sie in *narem* verwandeln dürfen; denn bei dieser Lesung (*narem*) wäre es kaum begreifbar, wie wegen des unmittelbar folgenden ganz gleichen *narem* aus ihm *narēm* oder *narim* geworden wäre. Wollte man doch zweimal *narem* lesen, so könnte dieser Wiederholung nur distributiver Sinn „jeder einzelne Mann“ beigelegt werden; indess ist der distributive Sinn durch die Phrase: *gaq-jāi tanvje*, für seinen eigenen Körper = für sich selbst (man vergleiche Rv. 10, 8, 4: *tanvō svājāi*) schon ausgedrückt. Da die Verbindung „Mann, Weib“ zur Bezeichnung von Leuten und Personen überhaupt gebraucht wird, welchen Sinn der Zusammenhang unserer Stelle nothwendig fordert, so nimmt man am besten *narēm* als Weib; aber der durchgängigen Analogie wegen ist *nairēm* zu schreiben; die Länge des *ā* der ersten Sylbe kann leicht dadurch verloren gegangen seyn, dass der Ton sehr stark auf

die letzte Sylbe fiel. — *Pará* ist hier nicht die sanskritische Präposition *pará* = griech. *παρά*, sondern so viel als *purá*, und bedeutet früher, vordem, s. noch 43, 12; *purá jfaj* = antequam, 51, 15. 53, 6. 7; im jüngern Dialekt entspricht *para* J. 19, 2. 4. An unserer Stelle ist es eng mit *masé* zu verbinden, „ihr Grossen von Alters her“. Zarathustra wendet sich nämlich in seiner Rede hauptsächlich an die Vornehmen als Häupter des Volks, und deutet durch das beigesetzte *pará* an, dass sie auch jetzt, wo es sich um die Einführung eines neuen und weit bessern Glaubens handle, in der Beförderung einer das allgemeine Beste betreffenden Sache ihren alten Ruhm der Vaterlandsliebe bewähren mögen. Der Stellung im Satze nach können wir es nur als einen Vocativ nehmen und auf die Verben *graotá* und *avaénatá* beziehen. — Dass *çad* (Wurzel des Infinitivs *çandjái*) eigentlich fallen, im Zendawesta meist so viel als zufallen, sich schicken, übereinstimmen und Aehnliches sicher bedeute, siehe das Glossar und zu 51, 16.

V. 3. Mit diesem Verse beginnt eigentlich erst die Rede Zarathustra's. *Pourujé* braucht nicht adverbial gefasst zu werden im Sinne von „zuerst, uranfänglich“, sondern es ist Dual von *paouruju*; man verbindet es am besten enger mit *jémá* und *qafná*. Zarathustra redet hier vom Urzustand der beiden Geister, ehe sie ihre Schöpfungen, die sich entgegengesetzt waren, begannen. — *Jémá* und *qafná* bieten bedeutende Schwierigkeiten für den Erklärer. Nerios. hat: *párvam jáu bhūmayāṣale saṁjam avocātām; kila jáu paṇ-jaṁ pāpāñca saṁjam avocātām*. *Jémá* ist nicht etwa in *jém á* zu zerlegen oder in *jé má*, wie wir 44, 12 haben; wo K. 5. ebenfalls *jémá* zeigt, steht auch nicht wohl für *jéhmá*, was der Dativ sing. des Relativs wäre, wie K. 4. hat, sondern es ist ein Nomen im Dual. Wir finden dasselbe nicht mehr weiter im Zendawesta; nur eine Verbalform *qamaité*, die aber am Ende auf eine verschiedene Wurzel zurückgeführt werden muss, treffen wir 31, 13. Am nächsten verwandt scheint der Eigenname *Jima*, den wir auch in den Gāthā's, wenigstens einmal 32, 8, haben. Dieses Wort konnte im ältern Dialekt leicht zu *jéma* werden durch Verwandlung des *i* in *é*, ein Fall, der hier häufig eintritt. Im Sanskrit entspricht *Jama*. Dieser Name des spätern Höllengottes ist nicht von *jam*, bändigen, abzuleiten, sondern das Wort ist ursprünglich identisch mit *jama*, Zwilling; als solche Zwillinge (*jama, jamajoh*) sind Himmel und Erde genannt (Rv. X, 8, 4. 13, 2), ja wir finden Rv. X, 10 einen männlichen *Jama* und eine weibliche *Jam* unterschieden, worunter Zwillingbruder und Zwillingsschwester zu verstehen sind. Mit diesem *jama* in seiner ursprünglichen Bedeutung „Zwilling“ ist wohl unser *jémá* identisch. Die beiden uranfänglichen Geister sind demnach als Geschwister bezeichnet, jedoch Geschwister unähnlicher Art, wie Nacht und Morgenröthe in den Liedern des Rik so häufig als

ein Geschwisterpaar erscheinen. Die Verwandtschaft liegt in der gemeinsamen Uranfänglichkeit und der geistigen Macht, welche sie, wenn auch einander gerade entgegengesetzt, doch gleichmässig üben. — Noch mehr Schwierigkeiten als bei *jēnd* sind bei *qafnā* zu lösen. Dieses heisst in den jüngern Stücken des Zendawesta Schlaf, und entspricht dem sanskritischen *śapna*. Aber mit dieser Bedeutung lässt sich hier nichts anfangen, auch Neriösengh denkt nicht daran. Wir müssen deshalb eine neue Ableitung versuchen. Ohne die geringste Aenderung vorzunehmen, kann dieses *qafnā* auf ein sanskritisches *sa-apna* zurückgeführt werden, was, da *apnas* so viel als *apas*, That, Werk bedeutet, mit dem bekannten *śapda*, dem das Baktrische *śapāda* entspricht, identisch wäre und „von gutem Werk, trefflich, vorzüglich“ hiesse. Aber da ein solches ehrendes Beiwort eigentlich nur dem einen der beiden Geister, dem guten, angemessen ist, so erheben sich gewichtige Zweifel gegen diese Ableitung. Sie kann nur gehalten werden, wenn man eine etwas andere Bedeutung annimmt; *sa* kann nämlich auch nur sehr bedeuten und so könnte das angenommene *sa-apna* sehr thätig, sehr geschäftig heissen. Eine weitere mögliche Erklärung wäre, *qafnā* aus *qāfnā* verkürzt zu nehmen und in *qa* + *afna* zu zerlegen, was „eigene Thaten“ oder auch „selbst-geschäftig“ hiesse. Wollte man die Wurzel *pan*, loben, preisen, die sich im Baktrischen indess nicht nachweisen lässt, herbeiziehen, so würde das Prädikat wieder wie oben nur für den guten Geist passen. Am gerathensten dürfte es seyn, das Wort im Sinne von selbstthätig zu fassen, da dieser Sinn am besten zu passen scheint. Auch Neriös sieht darin *qa* = *wa*, indem er es durch *śrajan* übersetzt. — *Hi vahjō akemā* ist mit *agrōtem* zu verbinden, nur fragt es sich, ob als Nominativ oder als Accusativ. Im erstern Falle hiesse es: welche (beiden Geister) hörten als Gutes und Böses, d. i. welche für gut und böse galten. Bei der zweiten Fassung kommt der Sinn heraus: welche hörten das Gute und das Böse. Letztere giebt keinen befriedigenden Sinn und erstere hat einige Härten; denn man erwartet, wenn der angenommene Sinn hier zu treffen soll, eher ein Passivum als ein Activum. Allein da die Passiva durch die Endung *ja* im Baktrischen nicht mehr so flüssig und leicht bildbar sind, wie im Sanskrit, so ist es leicht möglich, dass dieses *agrōtem*, obwohl activ gebildet, passiven Sinn haben kann. Diese Annahme erhält noch dadurch eine Stütze, dass das Verbum *grā* gerade öfter in der Bedeutung bekannt oder gekannt seyn in den Gáthá's vorkommt; so *grāvi*, audiebatur, 32, 7. 8. 45, 10. 53, 1. Nur so gefasst erhält der Satz einen guten Sinn. — Für *doçé* von K. 5, 4, 9 liest K. 6. *jādoçā*, ebenso Bf. und Bb. Westergaard vermuthet in Note 2 zu v. 3 *ajdoçé*, wohl mit Recht; man vergleiche nur die Parallelstelle v. 6: *ajdo nōit eroš vāshjātd*. Wegen des schliessenden *d* des unmittelbar vorhergehenden *akemā* konnte in der Aussprache immerhin leicht das anlautende flüchtige

a von *ajāo* unhörbar werden. Da nun gar keine Handschrift die so naheliegende Lesung *ajāocčā* hat, so können wir dieses doch nicht so ohne Weiteres in seiner vollen Form in den Text aufnehmen, sondern wir thun am besten, *ʾjāocčā* vorn mit einem Apostroph zu schreiben als Zeichen des elidirten a. — Der ganze Satz *ʾjāocčā — duždōnōhē* ist an die Anwesenden überhaupt gerichtet, aber sein Sinn ist nicht recht klar ausgedrückt. Dieser ist offenbar: von diesen beiden Geistern sollt ihr nur einem folgen und zwar dem guten; seyd daher Thäter des Guten und nicht des Bösen. Das *ʾjāocčā* ist ganz elliptisch vorangestellt; es ist eigentlich ein Genitiv-Localiv Dualis des Pronomens *i*; wörtlich genommen, kann es nur heissen: und unter diesen beiden, d. i. was diese beiden anbetrifft. — *Vidjātā*, eine zweite Person imperativi pluralis oder eine zweite conjunctivi pluralis, lässt sich möglicherweise von zwei Wurzeln, die beide im Baktrischen vertreten sind, ableiten und zwar von *viç* und *vī*, beide gehen bedeutend. Von der erstern abgeleitet, könnte die Sylbe *ja* nur Zeichen der sogenannten 4. Conjugation seyn; aber auf diese Weise findet sich *viç* sonst nicht conjugirt. Nach der zweiten Ableitung wäre es eine Aoristform mit *a* oder eine Art Conditionalis. Da derartige Conditionalformen sich schwer nachweisen lassen, so bleibt man am besten bei der ersten Ableitung. Das *viç* hat indess hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung gehen, sondern es ist eine Bezeichnung von seyn geworden. Man vergl. Vend. 2, 3: *viçaiha mē Jima çrīra Vīvañhama meretā beretūā dā-najō*, sey mir, glücklicher Jima, Vivanhvāt's Sohn, ein Verkündiger und Träger des Glaubens; v. 3: *jēzi nōt — vīviçē*, wenn du nicht seyn willst; v. 4: *daç mē viçāi* (2. Conjunct.), dann sey du mir. Identisch damit ist das germanische *wesan*, seyn, in gewesen erhalten.

V. 4. *Dauδē* ist eine dritte Person dualis praes. medii der Wurzel *dā*, schaffen, ebenso 51, 19, und nicht etwa eine dritte Person sing. praes. med., wie man vermuthen könnte (s. d. Gramm.). — *Gaēm* (von *gaja*; s. hierüber Zendstudien in der Zeitschrift der D. M. Gesellsch., VIII, 746 fg.) und *akjādītīm* bilden Gegensätze; beide Wörter, derselben Wurzel *gi* für *gi* entstammend, bezeichnen das Daseyn und das Nichtdaseyn, genauer ein Gut (erworbenes) und ein Nichtgut, worunter der strenge Gegensatz von Leben und Tod, und von Gutem und Bösem zu verstehen ist. Beide sind eine nähere Erklärung des *paourvām* (scil. *añhus*), des Ersten, d. i. des ersten = irdischen Lebens oder eigentlich der Gesamthalt desselben. Zu diesem *paourvām* bildet das *jathdād āñhat apemem añhus* den geraden Gegensatz. Den zwei Gegensätzen im ersten oder physischen Leben, Seyn und Nichtseyn, entsprechen im zweiten, geistigen, die gute und die böse Gesinnung. — *Añhus* gehört zu *ācištō*.

V. 5. Die drei Relativsätze: *jē dregōdo* etc. und *jē khrəōdistēng* und *jaldēd* beziehen sich auf verschiedene Glieder des Hauptsatzes; der erste, der den Grundunterschied der beiden Geister angiebt, bezieht sich auf *ajdo manido*; der zweite und dritte gehen auf das in *varatd*, „wählet“, liegende Subject ihr, womit die Anwesenden angedredet sind. — Das *jē khrəōdistēng ačēnō vačē* kann des Gegensatzes zum Folgenden wegen nur von den Verehrern des bösen Geistes, d. i. den Bösen und Lügern verstanden werden, wenn auch wegen des *khrəōdista*, das in den spätern Stücken den guten Sinn „sehr stark, mächtig“ hat und sogar von *Ahura-mazda* (J. 1, 1) ausgesagt wird und ein häufiges Beiwort seines Fravashi ist (Jt. 13, 80), eine solche Beziehung des Sätzchens auf die Bösen bezweifelt werden könnte. Indess lässt sich der angenommene Sinn aus den *Gāthā's* selbst und durch die Etymologie rechtfertigen. *Khrəōdista* kann nur ein Superlativ eines *khrəōda* seyn, worin un schwer ein durch *dā* neugebildeter Verbalstamm zu erkennen ist. Dieses Verbum haben wir nun wirklich im Imperfectum *khrəōdat* J. 46, 11 in der Bedeutung verhärteten (sich), grausam seyn. Die Wurzelform *khrə* bezeichnet auch wirklich das Rohe und Grausame, sowohl im Sanskrit als im Baktrischen (vgl. auch latein. *crudus*, *crudelis*). Man vgl. *khrūra* J. 48, 11, ein Beiwort der *dregvāntō*; *khrē-dra*, auf Grausamkeit ausgehend, ist ein stehendes Prädikat des bösen Geistes *Aēshmə* (Jt. 11, 15, 13, 138, 18, 2, 19, 46). *Khrōishjaf*, wüthend, tobend, wird von einem Heere (Jt. 10, 36: *cpādhahe khrōishjantahē*; *cpādha* = neupers. *sipāh*, Heer) gebraucht; namentlich ist die Verbindung *haēnājō khrōishjēitis*, wüthende feindliche Heerhaufen, häufig (Jt. 10, 8, 47, 48, 15, 49, 19, 54: *vanāt haēnājō khrōishjēitis vanāt vīcpe tīshjātō*, er vernichte die feindlichen Heere, er vernichte alle Hasser); auch die Fravashī's als die alles Dämonische zermalmenden Mächte haben dieses Beiwort (Jt. 13, 33). Zu derselben Wurzel gehört auch *khrūma* Jt. 10, 38: *khrūmo shītajō frasañti anashitāo maēthanjō jākva mithrō-druōō skjēñti*, die wilden Schaaren (*shiti* = Ved. *kshiti*, Geschlecht) schlagen der Reihe nach die Wohnplätze, in welchen die Mithra-Beläger sich aufhalten; Jt. 13, 38: *jōi takhma Čaosh-jantō jōi takhma Verethragānō khrūmo*¹⁾ *ačēbis frasañti dānunām bačvarepaitinām*, welche an Stärke Čaoshjantō's (ihnen gleich), welche an Stärke Behrame, die wilden schlagen mit Schleudersteinen, die von zehntausend Herren (geführten) Dānu's. In diesen beiden Stellen bezeichnet das *khrūmo* die wilden, ungestüm vordringenden Siegerschaaren, in der ersten Stelle die Heere des Mithra. Aus alle dem sehen wir nun, dass die Ableitungen der Wurzel *khrə*, die als Verbum finitum höchstens in *khrūnjāt* Jt. 46, 5 zu entdecken ist, sowohl in gutem als schlimmem Sinne gebraucht werden können, in ersterm stark, kräftig, in letzterm wild, grausam

¹⁾ Hierzu ist wohl *shītajō* nach Jt. 10, 38 zu ergänzen.

bedeutend. Der Sinn des *khravôdista* an unserer Stelle nun hängt ausser dem ganzen Zusammenhange von der Fassung seines Substantivs *açênô* ab. Dieses lässt zwei sehr abweichende Deutungen zu. Am nächsten liegt *açan*, Tag (den Gen. plur. *açânâm* siehe in 46, 3. 50, 10); aber der Sinn: die härtesten, grausamsten Tage scheint wenig zu befriedigen. Neben diesem bekannten *açan* finden wir aber noch ein anderes, dessen Thema gerade so lautet, das aber männlichen Geschlechts ist; wir haben davon nur den Nomin. acc. plur. *açânô* und den Acc. sing. *açânem*. Dieses bezeichnet eine Art Waffe, wie deutlich aus Jt. 1, 18: *nôit̐ iškavô — nôit̐ vavrô nôit̐ vîçênti açânô*, nicht Pfeile, nicht Keule, nicht *açânô* sind dort, hervorgeht; ebenso aus Jt. 13, 72: *jathâ — nôit̐ vavrô — nôit̐ iškus — nôit̐ arstis — nôit̐ açânô aremô — shûtô avaçâf*, ohne dass er (der Mann) sich mit einer Keule, mit Pfeilen, mit Geschossen, mit *açânô*, die vom Arm geschleudert werden, bewaffnet (bekleidet). Vend. 19, 4: *açânô zaçta draçimnô*, *açânô* in der Hand haltend. In Jt. 10, 136 ist die Lesart: *açânaçâ vîçpô — bâma* schwerlich richtig, wesswegen auf diese Stelle für jetzt nichts gebaut werden kann. Schreiten wir zur Erklärung des Wortes, so müssen wir vor allem gestehen, dass sich eine Wurzel oder auch nahe Verwandte im Baktrischen nicht auffinden lassen; wir sind desshalb genöthigt, unsere Zuflucht zum vedischen Sanskrit zu nehmen. Hier haben wir *açan* und *açna*, Stein, Schleuderstein, ohne Zweifel verwandt mit *açman*, harter Stein; eben dahin gehört auch *açani*, Geschoss, namentlich vom Blitz. Im Neupersischen ist es vielleicht in *seng*, Stein, erhalten. Den Sinn Schleuderstein kann das Wort wohl in den angeführten Stellen haben. Denselben wollen wir auch an unserer Stelle versuchen; *khravôdista* ist dann im Sinn von sehr hart zu nehmen und *vactê* (das Medium ist wegen des reflexiven Sinnes entschieden dem Activ *vacti* vorzuziehen) von *vaç* = *vas*, anziehen, bekleiden, und nicht von *vaç*, wollen, wählen, wozu der erste Anblick leicht verführen könnte, abzuleiten. Der Sinn dieses Satzes nun: „wer sich mit den härtesten Steinen bekleidet“, könnte ein doppelter seyn; erstens kann es bedeuten: „wer sich mit den härtesten Steinen als Waffen gegen die Feinde versieht“; aber da hier nur von geistigen Feinden die Rede ist und solcher Waffen gegen sie in den Gáthá's nie gedacht wird, ist diese Deutung nicht zulässig. Die zweite und nach dem Parallelismus der Glieder einzig richtige Erklärung ist die: „wer sich mit den schwersten und härtesten Steinen belastet“, d. i. wer sich von der Noth und dem Elend niederdrücken lässt, was eine nothwendige Folge böser Gesinnung und That ist. — Das *fra-varef* ist hier und Jt. 53, 2 adverbial zu fassen und mit *khravaoshen* zu verbinden; es ist eigentlich das neutrale Participium von *fra-var*, einen Glauben bekennen, und steht für *fra-varef* oder *fra-varaf*.

V. 6. In diesem Verse handelt es sich vor allem um die richtige Abtheilung der Sätze. Der erste Satz ist: *ajdo náit eres vish-játd* (Nerios.: *teča na sahjái viviganti*), die Mahnung enthaltend, dass nicht beide Geister zugleich verehrt werden könnten; indirekt liegt auch die Aufforderung darin, sich dem guten Geiste zuzuwenden. Der zweite Satz ist: *daēdēcina* (Nerios.: *je dáiváh sūti*) *perečmanēg upágaçat; jjať ts* (auf *daēdē* bezüglich) *ádebaomá* ist bloss eine Zwischenbemerkung des Dichters und steht grammatisch in keinem engeren Zusammenhange mit diesem zweiten Satze. Die Worte *jjať verendá* *acistem manó* bilden einen neuen Satz, die Aufforderung der *Daēva's* an die Menschen, sie zu verehren, enthaltend. Die direkte Rede derselben ist, wie gewöhnlich, durch *jjať* (auch *hjať* wird so gebraucht) eingeleitet. — Der letzte Satz *ať aēshemem — mareťánó* lässt eine doppelte Erklärung zu, je nachdem man die Wörter *bā-najen* und *mareťánó* fasst. Bei *bānajen* vermuthete ich zuerst eine Verwandtschaft mit der Wurzel *van*, vernichten, zerstören (das deutsche bannen), und glaubte, dass, da sich diese Wurzel in den *Gáthá's* und im *Jaçna-haptanhaiti* (s. namentlich 39, 2) in dieser Bedeutung nicht belegen lässt, *bān* nur dialektisch von *van* verschiedenen sey. So fasst es auch Nerios. *gaghnuh*. In dieser Deutung konnte man leicht noch durch den guten Sinn, der durch diese Fassung entsteht, bestärkt werden. Aber eine genauere Untersuchung führte auf ein anderes Resultat. Dieses *bān*, das als Verbum im Zendawesta sich nicht weiter nachweisen lässt, findet sich in den nächstverwandten Sprachen. Im Weda haben wir *bhan*, rufen, schreien; so Rv. 7, 18, 7: *4 Pakthásó Bhalánasó bhananta*, die Pakthas und Bhalánas erhoben ein Geschrei (schrien auf). Das Neupersische bietet *bāng*, Geschrei, auch *bān*, in demselben Sinne. Reich vertreten ist die Wurzel namentlich in dem Armenischen; so *ban* (*pan*), Rede, Wort, Orakel; in religiösem Sinne der Logos, Verstand, Sache, Ding; *ban-asēr*, beredt; *banaf*, offenbaren, enthüllen u. a. Ableitungen. Im Griechischen entspricht φαίω. Sehen wir auf den Ursprung dieser keineswegs ganz einfachen Wurzel, so giebt sie sich als eine Erweiterung von *bhā*, glänzen, wovon im Baktrischen *bānu*, Strahl, *bāma*, glänzend. Die Verwandtschaft der Begriffe leuchten und sprechen in den arischen Sprachen, namentlich im Sanskrit, ist bekannt genug. — Das zweite leicht missverständliche Wort des Satzes ist *mareťánó* (nur noch 32, 12). Dieses ist sowohl der Form als der Bedeutung nach zweier Erklärungen fähig; es kann nämlich Gen. sing. und Nomin. plur. eines Thema *maretan* (vgl. *avanhan*, *çraçhan*, *apan* etc.) seyn, und sowohl von *mareta*, Mensch, als *mare*, mere, sprechen, verkündigen, abgeleitet werden. Fasst man es in ersterer Bedeutung, wie Nerios. *manuhjādm*, so ist nur der Genitiv, in der zweiten nur der Nomin. plur. zulässig. Der Sinn Mensch würde indess nur zu *bān* = *van* recht passen; bei *bān*, laut verkündigen, wäre

der Sinn viel zu allgemein und unbestimmt; ebenso in 32, 12. Ich, nehme desswegen keinen Anstand, das Wort auf *mare*, sprechen zurückzuführen und als Sprecher, d. i. Verkündiger der göttlichen Offenbarungen, Prophet, zu fassen; man vergleiche *meretó* in demselben Sinne Vend. 2, 3 (in der Phrase *meretó beretaca*, Verkündiger und Träger der Lehre). Aehnliche Benennungen haben die Verkündiger der göttlichen Offenbarungen auch in andern Sprachen; so ist das armenische *margaré*, Prophet, in *mar-garé* zu zerlegen und als Sprecher der Worte; Wortverkündiger, zu fassen.

Ebenso heisst das semitische נָבִיא eigentlich Sprecher (نَبَأ im 2. und 4. Stamm verkündigen Qor. Sur. 2, 31), und بَشِير Ver-

kündiger (froher Botschaft) im Qorán. Das Wort ist zunächst von *mareta*, dem Partic. pass. von *mare*, das aber auch schon im Baktrischen active Bedeutung hat, wie sie im Neupers. so häufig ist, abzuleiten; um den Begriff eines Nomen actoris auch äusserlich stark hervorzuheben, wurde noch das *n* (*an*), das zur Bildung solcher Begriffe verwandt wird, angehängt (man vergl. *râgan*, König). Die Mehrzahl geht auf Zarathustra und seine Vorgänger, die sogenannten *Çôshjantô*. Noch ist eine Lesart zu berichtigen. Westerg. hat *ahm* nach einigen Handschriften aufgeschrieben; K. 4, 11 und Bf. haben *ahû*. Erstere Lesart ist sichtbar nur durch Einfluss des folgenden *maretanô* aus *ahû* entstanden und aus Mangel an wirklichem Verständniss des *bânajen* und *maretanô* fortgepflanzt worden. Bei dem festgestellten Sinne dieser zwei Wörter ist *ahm* schlechterdings unzulässig. Liest man *ahû*, so hat auch die Beziehung des Relativums *ja* keine Schwierigkeit mehr. Beides sind deutliche Duale (vgl. *tâ mainja*, diese beiden Geister, v. 3). Zudem sind die beiden Leben ausdrücklich v. 4 genannt. Die Verbindung des Relativsatzes mit seinem Hauptsatz *alshemem heñdôreñtâ* betreffend, so ist das Object des *heñdô*. das *ja ahû*; *alshemem* ist adverbial zu nehmen. Die bösen Geister suchen durch ihre Angriffe sowohl das leibliche Leben als auch das höhere geistige zu zerstören.

V. 7. *Ahmdî*, diesem, zu diesem, bezieht sich nicht auf eine bestimmte Person, etwa auf *Ahura-mazda*, wie man vermuthen könnte, sondern auf den Satz *jathâ anhat*, dazu — dass, zu dem Zwecke — dass, oder besser auf *anhus*. — Das Subject zu *gaçat* ist dasselbe wie zu *daddt* im zweiten Gliede, nämlich *Ârmaitî*. — *Kshathra* — *ashdô* sind Instrumentale. Es fragt sich hier, ob *kshathra*, *vohû manô* und *asha* als Nomina propria oder als Appellativa zu fassen sind. Das Verbum kommen scheint der erstern Auffassung günstig zu seyn; noch mehr aber der Umstand, dass *Ârmaitî*, die sonst eben diesen Genien coordinirt ist, hier deutlich

sich findet. Im Sanskrit findet sich indess *ajās* in der Bedeutung Tag, Zeit, nicht. Es ist eigenthümlich laktrisch und kann nur auf *i*, gehen, zurückgeführt werden, wie schon Nérios. thut, sodass es eigentlich Gang, Schritt heisst. — Für *paourujō*, wie Westergaard nach K. 4. schreibt, lesen die andern Mss. *paoured*. Dieser Umstand jedoch, zusammengenommen mit dem andern, dass in den *Gáthá's* wohl öfter *paourujō*, sonst nie aber *paoured* vorkommt, lässt diese Lesung nicht als eine blosse nachlässige Schreibung des *paourujō* erscheinen; *paourujō* sieht eher wie eine Correction der ältern und seltenern Form *paoured* aus. Die Bedeutung des Wortes anlangend, so ist diese, so einfach die Sache auch auf den ersten Blick erscheinen mag, etwas schwer zu ermitteln. Man denkt zunächst an das sanskritische *pūrva*, der vordere, frühere; aber es könnte auch mit *puru*, *parvan*, Knoten, *parvata*, Gebirge, zusammenhängen; oder mit *puru*, viel, *páru*, Mensch (im Weda) verwandt seyn. Bleiben wir bei der nächsten Bedeutung: der frühere, vordere. Man kann es hier nicht gut auf das erste (leibliche) Leben beziehen, sondern es gehört zu *ānmd*. — Das *aēshām* (eorum) könnte noch zu *aē* kehren — *ānmd* gehören und müsste dann, dem Zusammenhange nach, auf die drei Genien *Eshathra*, *Vohu-manō* und *Asha* bezogen werden; will man es in den Satz *jathā aēshāf* bringen, so liegt die Beziehung auf *kehrpem* — *ānmd* nahe. Beide Fassungen haben Schwierigkeiten. Die erstere ist indess wegen des Gegensatzes v. 8: *atōd jadā aēshām kaēnā gamaiti aēnāshām* vorzuziehen. Denn in v. 7 ist offenbar von den Gütern, die die *Armaiti* schafft, die Rede, in v. 8 dagegen von Uebeln, die — durch wen ist nicht ausdrücklich gesagt — wohl durch den bösen Geist kommen.

V. 8. Das nächste Subject zu *gamaiti* wäre *Armaiti*; aber es ist kaum begreifbar, wie dieser guten Genie auf einmal Uebel beigelegt werden sollen, man müsste nur durch Interpretation zu helfen suchen, etwa durch: „sie kam wegen irgend eines jener Uebel“ (die der böse Geist geschaffen, um dasselbe zu heben). Aber der folgende Satz *aē mazdā* würde nicht dazu stimmen. Es wird deswegen am gerathensten seyn, als Subject den bösen Geist zu nehmen, der aus dem Zusammenhange des ganzen Stückes leicht erkannt werden kann. Ueber diese Uebel, worunter wohl physische verstanden werden können, vergleiche auch 32, 6—8. — Für *taibjō* liest K. 6. *taēibjō*, ebenso Bf. (*taēibjō*) und Bb. Diese Lesung ist indess nur eine Correctur des schwerverständlichen altherthümlichen, nur in den *Gáthá's* vorkommenden *taibjō*. Sie findet sich überall, wo wir dem *taibjō* begegnen, in einigen Manuscripten, so 44, 6. 51, 2. 53, 3, giebt aber nirgends einen guten Sinn. An einen Dativ. pluralis des Pronomens der dritten Person, was *taēibjō* wäre, kann somit nicht gedacht werden. Das *taibjō* (Nérios.: *taidjānām*) steht vielmehr dem *maibjō*, mir, ganz parallel und ist der

vollere Dativ des Pronom. der zweiten Person sing. dir; am nächsten kommt das lateinische tibi. Diese Bedeutung wird dem *taibjō* durch Stellen wie 51, 2. 53, 3 ganz gesichert. Auf wen bezieht sich nun dieses *taibjō*, dir? Entweder auf die *Armaiti*, oder auf die wichtigste Person unter den Anwesenden, oder auf Mazda. Ersteres ist unwahrscheinlich, weil diese Genie nicht direkt angesprochen ist, und um so mehr, wenn sie nicht das Subject von *kaumaiti* ist. Wahrscheinlicher wäre, das *taibjō* auf den *Kerd Vistāspa*, den eifrigen Freund Zarathustra's, zu beziehen, auf den so oft in den Gāthā's angespielt wird. Aber da *mazdā* nur als Vocativ gefasst werden kann, so müssen wir es auf diesen beziehen. Fast den gleichen Sinn mit dieser Stelle hat 44, 6, wo für *vōivēdditē* das fast gleichbedeutende *ēnaç* steht. — Im letzten Satze des Verses *nēibjō* — *drūkem*, wo *çaçti* nicht als dritte Person praes. wegen des Vocat. *akurd* genommen werden kann, sondern Locat. (Instrum.) eines Abstractums auf ti von der W. *çañs* (vox media loben und tadeln) nach vedischer Art ist, ist offenbar vom Bruch der Freundschaft und Treue die Rede, was als eines der grössten Verbrechen in der Zarathustrischen Religion gilt. Auffallend ist, dass der für dieses Verbrechen sonst gewöhnliche Ausdruck *mithrō-drūkhs*, Einer der den Mithra belügt, gar nicht angewandt ist. Man vgl. über diese Sünden namentlich Vend. Farg. 4 und den Mithra-Jescht. Nerios. hat: *tāçcā çishjā Hormisdasja; kila avistāvoçōbhīh vjākhjānāçcā si-kshatā sañti; je purjātmanō haste dāsjanti devīm* vipratāraṇam.

V. 9. Diese Stelle ist eine der wichtigsten in den Gāthā's, weil sie den Keim eines Theils der spätern Eschatologie enthält. Es handelt sich hier vor allem um die Erklärung des *frashē*, denn so lautet das Thema von *frashēm*. Die Lesarten weichen hier etwas ab; K. 5. hat *frashēm*, K. 4. und Bb. *frasem*, Bf. *frisēm*; in der Parallelstelle 32, 15 liest K. 5. *ferashēm*, K. 4. *frashem*. Die richtige Schreibweise ist gewiss *frashēm*, die schon Westerg. aufgenommen hat; das *ē* steht dialektisch für *i*. Was nun die Ableitung und die Bedeutung des Wortes anbetrifft, so bieten sich zwei Erklärungen dar; die nächste ist die Zurückführung desselben auf die Wurzel *pereç*, fragen; aber auch eine Ableitung von *khshi*, wohnen, herrschen, + *fra* wäre möglich. Jede dieser beiden Ableitungen giebt einen ganz verschiedenen Sinn; nach der ersten heisst das Wort Frage, Befragung, nach der zweiten fortdauernde Herrschaft oder Fortdauer überhaupt. An letztere Bedeutung schliesst sich auch die Nerios. *akshajatum*, Unvergänglichkeit, an. Nur die Stellen, in denen das Wort vorkommt, können über die richtige Ableitung und Bedeutung entscheiden. Die Gāthā's (hier u. 34, 15) gebrauchen es fast nur in Verbindung mit *ahim* und *dā* oder *kere*, „das Leben zu einer Frashē machen“, und zwar das gegenwärtige, irdische, an unserer Stelle mit *īm*, dieses, in der andern mit *haithjēm* bezeichnet. Wollten wir ihm die Bedeutung Frage

unterlegen, so würde der Sinn: „das Leben zu einer Frage oder Offenbarung machen“ nicht bloss etwas räthselhaft klingen, sondern auch durch den Gebrauch des später häufigen und damit am nächsten verwandten *frasha* widerlegt werden. Die übrigen Stücke des Zendawesta zeigen kein *frashem* mehr, sondern *frashem*, *frasha* oder *frashó* in dem bekannten Compositum *frashó-kereti*. Die Bedeutung fortwährend, fortdauernd giebt hier überall den besten Sinn, wie eine nähere Prüfung der Stellen lehrt, desswegen ist diese, da sich auch eine ganz entsprechende Ableitung findet, wohl als sicher anzunehmen. Gehen wir auf *fra-khshi* zurück, so müssen wir die Nebenform *khsa* (erhalten in *khsa-threm*) herbeiziehen, was schon einige Schwierigkeit machte. Daher bin ich geneigt, das *fra-sha* nur für eine Erweiterung der Präposition *fra* durch ein angehängtes *s* (vgl. *paitir am paiti*), also eigentlich weitergehend, ferner, zu halten; der Singul. *frashem* ist dann nur eine Erweiterung. Eine Bestätigung dieser Ableitung bietet J. 31, 13, wo *frashá* nur porro, cetera heissen kann. In den andern Stellen hat es schon jene bestimmtere Bedeutung fortwährend angenommen. Jt. 5, 78 *anjáo ápó kerenaot frasha anjáo fratácajat* (von der Ardo cūrā andhíté), andere Wasser machte sie, andere liess sie fortwährend fortfließen; 10, 18: *jéai vá dim anvidruzáiti nmánahé vá nmánápatir* etc. — *frasha upa-ccindajéiti mithró upabistó uta nmánem* etc., wenn ihn ein Hausherr belügt, so richtet Mithra erbittert dauernd sein Haus zu Grunde; 17, 2: (*javamaidé*) *dughdharem ahurahé mazdáo qanharem ameshanám speñtanám já vicpanám çaoshjantám frashu khrathwa fráthunkajéiti*, (wir rufen an die Ashi) die Tochter des Ahura-mazda, die Schwester der Amesha-speñta's, welche durch die Einsicht aller Çaoshjanté immerwährend fortwandelt, d. i. welche durch die Einsicht der heiligen Weisen sich immer fortpflanzt und nie untergeht; Jt. 19, 47: *adhát frasha hám-rásojata átaré mazdáo ahurahé uiti avatka mañháné ástát qarand, hañgerefaháné jat aqaretem*, als das Feuer des Ahura-mazda für die Dauer bereitet war, dachte (Áiré mainjus) also: ich will an mich reissen diesen unzerstörbaren Glanz. Oefter findet sich die Verbindung *frasha fra-já*, weiter fortgehen, auch bloss *frasha i* (so Jt. 14, 37); Vend. 18, 29: *frasha frajái vahistem á ahúm á*, um ununterbrochen fortzuwandeln zum besten Leben (ebenso Vd. 7, 52); J. 10, 14: *má mé jatha gaoi drashé áçitó vátuma çairi frasha frajantu té madhó veresjánhóñhó gaceñtu*, nicht sollen sie mir (die Homatropfen) wie ein geronnener Milchtropfen in das Gefäss läuft (laufen, nämlich nicht so langsam und unterbrochen), fortwährend sollen sie fliessen, deine Honigtropfenbereiter sollen kommen! Dieselbe Ausdrucksweise J. 10, 19: *frasha frajantu té madhó raokhsna frajantu té madhó reñhjó*, immerwährend sollen fliessen deine (Homa's) glänzenden Honigtropfen, fortfließen sollen deine farbigen Honigtropfen. Vgl. noch J. 60, 5: *kamján ithra ashaonám vahuhís çúráo speñtáo fravashajé — paitistáté átaranám frasha-vakhshjái rajámca qaranahámca*, hie-

her mögen kommen die guten, starken, heiligen Fravashī's, um die Feuer zu bewachen, um fortwährend zu sprechen die Gebete um Vermögen und Ansehen (Glanz im weitesten Sinne). Am nächsten kommt unserer Stelle die Verbindung mit *ahu*, so J. 55, 6: *frashem vacna ahm dathāna*, die das Leben mit Eifer (Willen) fort dauern machen. Ja *frasha* findet sich auch allein unter andern Adjectiven, so Vend. 1, 21: *heñti anjāoçēit açāoçā shōithrāoçā çirāoçā gu-frāoçā berekhāhāoçā frashāoçā bāmjāoçā*, es sind auch andere Gegenden und Länder, glückliche, berühmte, herrliche, ewige, glänzende. Von diesem *frasha* finden wir einen Superlativ *frashōtemem* J. 46, 19: am dauerndsten, vom gegenwärtigen Leben gebraucht (vgl. Frag. 9, 2). Wichtig ist dieses *frasha* namentlich durch die Composita *frashō-kereti* und *frashō-çaretar* geworden. *Frashō-kereti* ist nur die Umbildung des Ausdrucks *frashem kere*, das *frashem* machen, zum Substantiv und heisst demnach wörtlich „das Machen der Fortdauer“, worunter nur die des Lebens verstanden werden kann, was daraus erbellt, dass in der vollständigen Phrase das *ahu*, Leben, dabei steht. J. 60, 3: *çaoçé bujé ahmja nmāné — vakhshathé bujé ahmja nmāné dareghemēit aipi urōānem upa çūrām frashō-keretīm hadhā çūrājō vanhujāo frashō-keretōit*, im Glänzen bin ich in diesem Hause (spricht das Feuer), im Wachsthum bin ich in diesem Hause auf möglichst lange Zeit zu der gewaltigen (Lebens-) Fortdauer-machung, bei der gewaltigen guten (Lebens-) Fortdauer-machung. Hier ist als eine der wesentlichsten Wirkungen des Feuers die angegeben, dass es glänzen und leuchten und wachsen solle zur Beförderung der grossen Fortdauer alles Lebens. Denn dieser erwarteten allgemeinen Verewigung des Lebens stehen viele Hindernisse entgegen, die die heilige Feuerflamme, fortwährend ernährt und verehrt, besiegen soll. Aber auch die mächtigen Fravashī's sollen zur Ermöglichung dieser Lebensewigkeit wirken, wie aus Jt. 13, 58 erhellt: *daē té nūtrām fravashēntē dūraē-urōaçem adhwano urōaçem nāshemna jūn frashō-keretōit vanhujāo*, dann führen sie aufs neue (stets) fort das, was den fernen Ausgang des Weges vernichtet, nämlich (den Ausgang, die Periode) der guten Lebens-verewigung. Die *Frashō-kereti* wird hier in ein *dūraē-urōaçem* (Adject.) *urōaçem*, wörtlich in einen Ausgang fernen Ausgangs, d. i. in eine noch in ferner Zukunft zu erwartende Periode verlegt. Aus *Frashō-kereti* ist das *Frashōgārd* der spätern Pārsenbücher, wie des *Minōkhi-red* geworden, worunter nur die letzte Zeitperiode, die der allgemeinen Todtenauferstehung, verstanden werden kann. Diese neue Lebensperiode wird von den *Çaothjāntō* herbeigeführt, die deswegen *frashō-çaretarō* (nur im Genit. plur. *frashō-çarethrām* vorkommend), „die Hersteller des Frasha“ genannt werden. Häufig wiederkehrend ist folgende Stelle: *jāvçā (fravashajō) gvañtām ashao-nām jōoçā narām asātānām frashō-çarethrām çaothjāntām*, und welche (Fravashī's) der lebenden Reinen und welche der noch nicht geborenen, die Lebensverewigung machenden *Çaothjāntō* sind (Vp. 11,

7. J. 24, 5, 26, 6. Jt. 13, 17, 19, 22). Die Thätigkeit der *Çaorkjantô* bei der grossen Lebensverewigung und die Art und Weise derselben ist deutlicher beschrieben Jt. 19, 11: *jaſ kerenavân frašhem ahûm azareshîntem amarehîntem asrîthjantem apujantem javaeğim javaeğim vağô-khahathrem jaſ iriçta paiti uçehistân kaçâ? gujô amezekhtia dathaiti frašhem vaçna aîhus*, woraus (aus dem Glanze) sie das Leben fortdauernd machen, alterlos, unsterblich, unvergänglich, unverweslich, ewig siegend, ewig nützend, von selbst herrschend (ohne vom Bösen beeinträchtigt zu seyn), wobei die Todten auferstehen; es kommt des Lebens Unsterblichkeit, sie macht von selbst das Leben fortdauernd. Dieselbe Stelle siehe in Jt. 19, 19. 23. 89. Aus diesen Stellen erhellt mit Sicherheit, dass *Frašô-kereti* die Zeit der allgemeinen Wiederbelebung aller Todten, die der grossen Auferstehung am Ende der Tage ist. Aus Unverständniß dieses Ausdrucks wollte man in neuerer Zeit die Lehre von der Auferstehung dem eigentlichen Zendawesta ganz absprechen; aber die nähere Untersuchung ergiebt, dass nur die spezielle Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung der Verstorbenen und die Einzelheiten dieses grossen Ereignisses spätere Ausbildung sind, die Grundvorstellung aber, aus der diese einzelne nothwendig sich entwickeln musste, die einer allgemeinen Lebensfortdauer und Lebensverewigung, von Zarathustra selbst herrührt. Kehren wir nun nach dieser längern Untersuchung zu unserer Stelle zurück. Zarathustra redet hier in der ersten Person des Pluralis: wir wollen die seyn; unter diesem wir ist nun sicherlich nicht bloss Zarathustra allein, sondern auch seine nächsten Anhänger, namentlich *Kavâ Vistâçpa*, zu verstehen, dieselben, welche später als *Çaorkjantô* das *Frašhem* machen. — Schwierig ist die Erklärung und Beziehung von *mazdôçêa ahurdoîhê — aîhêdê*. Vor allem bedarf *amôçêtrê* der Erklärung, die um so schwerer zu geben ist, als sich weder im Baktrischen noch im Sanskrit die eigentliche Wurzel nachweisen lässt. Die Bombayer Ausgabe corrigirt das Wort in *amôçêtrê*, wobei dem Verbesserer sicherlich das häufigere *hamôçêtrê*, das aber ganz anderer Bedeutung ist, vorschwebte. Neriosengh verbindet es eng mit *barand* und übersetzt: *çaçvathangunamâni kurvêdêh*, stets eine Versammlung (Zusammenkunft) veranstaltend. Als Subject ist wir nun *karmahê*, womit *kerenavân* gegeben wird, zu verstehen. Verwandt mit diesem Worte ist wohl *amujamma*, das gewöhnlich mit *rasistanâm* verbunden vorkommt. Sucht man nach einer Ableitung, so bietet sich nur eine Wurzel *ma* dar, die unter den arischen Sprachen allein das Lateinische in *mov-ere* deutlich bewahrt. Eine Erweiterung ist die sanskrit. Wurzel *muh*, stehlen, ebenso *muc*, lösen. Die Grundbedeutung des *ma* scheint die von bewegen gewesen zu seyn, die sich noch im Lateinischen erhalten. Die Fügung *amujamma rasistanâm* bedeutet demnach unbeweglich, unbegsam in den gerechtesten Dingen. Jt. 13, 35: *akaoûm rahubis çûrdo çpentio fraçvashjô jamamêdî fraçrêdêo — aei amêo — amujammêo rasistanâm*,

wir verehren die Fravashī's der Reinen, die guten, starken, heiligen, die berühmten, mächtigen, die unbeweglich bei dem Gerechtesten verharrenden. Jt. 13, 133: *ṣaṇhaṣṭa paṭi kuṣaṣṭajāḥ ṣaṇhaṣṭa paṭi amujamajāḥ ṣaṇhaṣṭa paṭi avanemajāḥ*,¹⁾ (wir verehren den Fravashī des Kavi Haocrava) ob des hochgefeierten Ruhmes, ob des unerschütterlichen Ruhmes, ob des (die Feinde) niederbeugenden Ruhmes (vgl. 19, 74); zu *amujamna razistandām* s. noch Jt. 17, 17. Das *āmojaṣṭrā* unserer Stelle nun ist durch das Suffix *tra* oder *tara* von der einfachsten Form des Partic. praes. causat. *mujat*, von der Wurzel *mu + d*, gebildet. Ist *tra* das ursprüngliche Suffix, so ist das Ganze als ein Abstractum oder als ein Nomen instrumenti zu fassen; indess spricht gegen eine solche Deutung der Umstand, dass *tra* in diesem Falle *thra* lauten sollte, welche Form kein einziges Manuscript hat, abgesehen davon, dass sie sich auch nicht recht mit dem Zusammenhang vertragen würde. Analoge Formen, wie *Zarathustra*, *Frashaostra*, verglichen mit *gāgerebustrā*, in welchen nach dem allgemeinen Aspirationsgesetze *thra* für *tra* erwartet werden sollte, führen jedoch darauf, dass *tra* eine Verkürzung aus *tara* und demnach Comparativsuffix ist, welches im Weda, wie im Zendawesta, auch den höchsten Steigerungsgrad ausdrücken kann. Nach dem Vorausgeschickten heisst das schwierige Wort nun am meisten bewegend oder erregend; es bezieht sich auf *barand*, ein Nentr. pl., als sein Substantiv. Der Sinn des letztern Wortes ist, wenn auch die Parallelstellen fehlen (Jt. 19, 6 ist die Lesung zweifelhaft), doch leicht durch Ableitung und Vergleichung des Sanskrit zu finden. Hier heisst *bharana* Unterhalt, Sold, von der Wurzel *bhar* (*bhṛ*), baktrisch *bar*, tragen. Nehmen wir hier das Wort im nächsten Sinne Tragung, Unterhaltung, so hat es, auf die *Ahura's mazda's* bezogen, den Sinn eines Concretums. — *Manāo* hat den Anschein, als ob es ein Plural von *manō* wäre; aber der Singular *bavaṣ* spricht dagegen. Wir fassen es deshalb am besten als Adjectiv verständig. Der ganze Satz klingt wie ein Sprichwort oder mindestens wie eine Reminiscenz aus einem frühern Liede. Diess ist schon äusserlich durch das *hjaṣ*, das häufig zur Einführung fremder Gedanken gebraucht wird, angezeigt. Der Spruch bezieht sich indess auf den folgenden Vers und deutet an, dass der Verstand und die Einsicht die beste Waffe gegen das Böse seyen, und der Verständige der beste Kämpfer, dass aber diese richtige Einsicht nur durch Erkenntniss der göttlichen Wahrheit gewonnen werden kann.

V. 10. Die zwei Pronomina demonstrativa *adā* *avā* beziehen sich auf *ēstis* zurück. *Drāgō* ist ein sogenannter Genit. objectivus,

¹⁾ *avanemna*, Partic. med. von *nam + ava*, ist einer der Namen des Ahura-mazda, Jt. 1, 11 (vgl. Jt. 8, 55. 10, 109. 111).

avō drūgō demnach „Hilfe gegen die Lüge“. Das *ckeōdō* *ɣpajathra* steht dem *avō drūgō* ganz parallel. Das Substant. *ɣpajathra* findet sich sonst nicht; wohl aber Verbalformen einer Wurzel *ɣpi*, so Vend. 3, 41: *ɣpajēiti zi ɣpitama Zarathustra daēna Māzdajasnīs nari ācavanahē* bāndem *ɣpajēiti draozihem ɣpajēiti jātughnīm ɣpajēiti ashavaghnīm ɣpajēiti naçuçaēm ɣpajēiti anāperethem akjaothnem* etc., es vernichtet der Mazdajasnische Glaube, heiligster Zarathustra, eines ihn bekennenden Mannes Fessel, er vernichtet den Angriff, er vernichtet den Jätumord (Mord durch Zauberei), er vernichtet den Mord des Reinen, er vernichtet das Sehen der Todten, er vernichtet jede unsühnbare Handlung (d. i. er vernichtet die schlimmen Folgen aller aufgezählten Handlungen). Man könnte durch diese Stelle leicht geneigt seyn, der Wurzel *ɣpi* die Bedeutung sühnen zuzuschreiben; aber die Verbindung mit *bāndem* und andern Stellen sprechen nicht dafür; so Jt. 10, 37: *kameredhō ɣpajēiti mithrō-drugām mashjānām*, er (Mithra) vernichtet die Häupter der treubruchigen Menschen; Jt. 19, 56 (59. 62): *jaš içaš mairjō tūirjō frairaçē srajanhō Fouru-Kashahē maghnō apa-ɣpajaš vaçtrāu taš qarenō içō jaš açti airjanām daçunām zātanaēm asātanaēma jašēa ashuonō Zarathustrahē*, welchen (den Glanz) der verderbliche Feind *Frairaçē* aus dem See *Fouru-kasha* sich aneignete, er (der Grabende?) nahm weg den Fluren diesen Glanz, welcher eigen ist den arischen Ländern der Geborenen und noch nicht Geborenen und dem reinen Zarathustra. Suchen wir die entsprechende Wurzel im Sanskrit, so kommen wir in grosse Verlegenheit; lautlich entsprechen würde zwar *ɣpi*, aber dieses heisst eigentlich anschwellen, ströten, und in abgeleiteter Bedeutung auch nützen (s. Rv. VII, 32, 6. 74, 6. 9, 2); aber diese Wurzel hat im Baktrischen die Formen angenommen: *çu*, nützen, und *shu* in *miwi-shvaç*, ringsum schwellen machen, Vend. 2, 18; *fra-shava* ibid., schwellte fort (bis zum Bersten, *vi-shāvajaš* v. 15, er liess auseinander bersten, von der Erde gesagt), sodass wir bei *ɣpajathra* ganz davon absehen müssen. Wir finden dagegen im Sanskrit Spuren einer andern Wurzel *ɣpi* oder *çu*, die ebenfalls im Baktrischen vertreten ist; ich meine nämlich die Grundform, welcher *çōta*, weiss, *çvas*, morgen, *çuit*, leuchten (gewöhnlich im Imperf. *açūdāt* von der Morgenröthe im Weda) entstammen. Diese scheint die Bedeutung von helle seyn gehabt zu haben. Darnach heisst das *ɣpajēiti* wohl: er macht helle, was mit dem Begriff: er säubert, zusammenfällt, woraus dann der Sinn: er vernichtet, leicht abgeleitet seyn kann. Diese letztere Bedeutung konnte sich um so eher aus der ursprünglichen entwickeln, als das Wort vom Vernichten des Unreinen und Schädlichen zum Besten des Guten gebraucht wird und so dieses Vernichten nur eine Art von Säubern ist. Verwandt hie-mit kann das neupersische *sapuch-ten*, durchstechen, und noch eher das armenische *spananal*, tödten (Wurzel *span*) seyn. Das

spajathra unserer Stelle nun ist ein Abstractum auf *thra* = skr. *tra* für das Concretum (man vergl. *dáthrem* Jt. 34, 13 im Sinne von *dátar*). Dieser Vernichter kann nur der böse Geist, der als Lüge und schlechte Gesinnung in den *Gáthá's* erscheint, seyn. — Ueber *agistá* s. zu 34, 4 und über *sazosté* zu 34, 9. — *Hushitós* ist hier so viel als *demána*, oder spezieller *garó-demána*, man vgl. 32, 15. Der Ausdruck: gute Wohnung hat an unserer Stelle wohl eine übertragene Bedeutung, und ist von der Gesamtheit des Guten und Wahren, wie es sich im Geistigen sowohl als im Leiblichen offenbart, zu verstehen. — Für *vanhádo* liest K. 4 *vanhádu*. Diese Lesart hat manches für sich, einmal, weil die Form *vanhádo* sonst nicht vorkommt, wohl aber *vanhádu*; dann, weil sogleich ein der Adjectivform *vanhádu* entsprechender Casus, nämlich der Locativ *gravahi*, folgt (dass *vanhádu*, eigentlich ein Instrumental, auch mit dem Locativ verbunden werden kann, s. J. 49, 8); die Aenderung in *vanhádo* könnte wegen des *jái* erfolgt seyn, weil man ein Prädikat zu dem Relativ suchte, und dieses nur in den Nominativ setzen konnte, *du* aber nie eine Pluralendung ist, das lautlich nahverwandte *áo* dagegen häufig zur Pluralbildung verwandt wird. Erklärbar ist jedoch das *vanhádo* auch; man kann es als eine Verkürzung aus regelrechtem *vanhávo* betrachten, wie auf ähnliche Weise aus *gravahi* der Plural *grávo* hervorgeht. An ein neutrales Thema *vanháni* und an eine andere Ableitung als die von *vanhu*, gut, ist nicht wohl zu denken.

V. 11. Der Ausdruck *tá vrotá* (s. hierüber das Glossar) bezieht sich nicht bloss auf die vorangegangenen Verse, sondern auf alle Offenbarungen des *Ahura-mazda* an die Menschen überhaupt. Der Vers schliesst passend diese wichtige öffentliche Rede Zarathustra's ab und leitet das folgende Cap. gewissermassen ein. *Çarathá* ist eine zweite Person plur. eines Aorist-Conjunctivs mit *s* und steht eigentlich für *çakhshathá*; die Wurzel ist nämlich *çac* oder ursprünglicher *çak*, stark, mächtig seyn, welche in gewissen Fällen auch schon im Sanskrit sich zu *çac* erweichte, z. B. *çacé* im Weda Stärke, Werk, *çacishtha*, der Stärkste. Neben veresistém findet sich Jt. 24, 52 *çakhshentem*. J. 19, 10: *acti ai ana avavaç ukháhata jatha jat diç víçpó anhus actráo áçakhshat çakhç dadaráno ní pairi irith-jáçtátaç haraiti*, denn dieses Wort (das *ahú vairjó*) ist es gerade, wodurch das ganze irdische Leben besteht, mächtig erhalten geht es aus dem allgemeinen Tode hervor. Hier drückt das *á-çakhshat* deutlich das Bestehen des Lebens durch die Macht des heiligsten Gebetes aus. In mehreren Stellen des Vendidad 9, 33. 34. 16, 8. 9. 6, 43 heisst *çacáit* und *çacáit* deutlich vorübergehen, verfließen, von einer bestimmten Anzahl Nächte und vom Jahre gesagt. Dieselbe Bedeutung hat es auch Vend. 18, 16. 24: *qasça daregkó mashjáka náç té çacáiti*, schlafe lange, Mensch, noch nicht

ist dir (die Zeit) verflossen.¹⁾ Ursprünglicher ist die Bedeutung noch in Jt. 8, 56 geblieben: *jať ai ʒpítama Zarathustra airjáo dahánu tistrjéhé rafuátó qarenanható ahoiʒaťjáros dáittm jaçneméa vahmeméa*, wann, o heiligster Zarathustra, die arischen Länder nach der Anordnung, Lob und Preis des hellen glänzenden Tistrja vollbringen. Noch heben wir J. 55, 6 hervor: *ʒtaota jéçnja jasanaide já ddtá aahéus paourujéhjá maremna terezsinna ʒakhshemna ʒácájamna*, wir verehren das Preis- und Lobwürdige, die Dinge des ersten Lebens, gesprochene, gethane, sich vollbringende, vollbrachte. Die Wurzel *ʒaé*, *ʒak* hat nach den angeführten Stellen im Baktrischen die Bedeutung angenommen: trans. ausführen, vollbringen, und intrans. vollbracht werden, geschehen, verlaufen (von der Zeit), Bedeutungen, die sich leicht aus der des Starkseyns erklären lassen. Im Neupersischen lautet das Wort *sákh-tau*, machen, vollbringen, ausführen; *saz-ed*, es geziemt sich, *sazd*, würdig, das man hieher zu ziehen leicht versucht seyn könnte, ist dagegen auf *ʒadh*, zufallen, sich geziemen, zurückzuführen. An unserer Stelle nun hat *ʒak* deutlich den Sinn von ausführen, vollbringen, und zwar die heiligen Gebote *Ahura-mazda's*, die er den Menschen gab. — *Qiti* und *éneiti* (Nerios. giebt sie durch *abhláshakaça ʒikahajáh*) ist man leicht versucht, gleichmässig für Substantive zu halten; aber bei genauerer Betrachtung der Construction und näherer Untersuchung der Formen ergibt sich, dass keines von beiden ein eigentliches Substantiv ist. Bei *qiti* sind leicht mehrere Ableitungen möglich, je nachdem das *q* auf ein sanskritisches *su* oder *sa* oder auch ein *wit* zurückgeführt wird. In den *Gáthá's* findet es sich nicht weiter, wohl aber Adjectivbildungen wie *qaéta* 34, 12, *qaéthja* 33, 7 und das Substantiv *qaétu*. Alle diese sind auf *sa*, selbst, zurückzuführen, welche Ableitung namentlich bei *qaéta* durchaus keinem Zweifel unterliegen kann. Da zudem das sanskr. *su*, gut, im Baktrischen, meines Wissens wenigstens, nur zu *hu*, nicht aber zu *q* wird, so müssen wir, wenn schon ein solcher Fall für den Gáthádialekt denkbar wäre, doch von *su* absehen. Allem Anschein nach ist es eine adverbiale Ausdrucksweise und entweder wohl der Locativ einer neutralen Form *sojať*, eines Partic. praes. von *sa*, im Sinne eines Denominativs, die baktrisch *qajať* lauten würde; im Locativ ist nun eine Zusammenziehung erfolgt, die zunächst *qaéť* lautete; dass eine solche wirklich Statt gefunden, beweist *qaéta* deutlich, man müsste nur bei dieser Bildung den Locativ *sa* zu Grunde legen wollen, was aber kaum denkbar wäre. Dieses *é* wurde wohl durch Einfluss des schliessenden *i* in *i* ver-

¹⁾ Diese Worte sind keine allgemeine Sentenz, wie Spiegel zu meinen scheint, sondern sie enthalten die Anrede des Einschläferers an die Menschen. *Qaça* lässt sich nicht als Substantiv fassen, sondern ist eine zweite Person eines Coniunctiva oder eine zweite Imperativi medií, natürlich verkürzt.

wandelt; es kann indess auch auf alter ungenauer Schreibweise beruhen. Wörtlich heisst es bei sich selbst oder von selbst. Man vergl. Jt. 10, 68: *jéhé váshem hañgerenāiti ashis vañhi jd beravaiti jéhé daēna mādajajnis gili pathó rádhaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute erhabene Ashi ergreift, dessen Wege der gute Mazdajajnische Glaube von selbst bahnt. — *Enēiti* steht wohl für *ainiti*. Vergleicht man J. 58, 4: *ná fshúmao nisanharutu hé ainojakhshajatu hadd ashádá vātrádá — ainiticá áthrád áhurahé mazdáo*, wo *ainiti* ganz parallel mit *áthrá* steht und der Form nach wohl ein alter Locativ eines Nomens *ainiti* und für *ainiti* gesetzt ist, so kann man leicht versucht werden, es an unserer Stelle ebenso zu fassen. Aber die substantivische Fassung verträgt sich nicht recht mit dem Zusammenhange, wenn auch die Bedeutung des *ainiti*, Glanz, an sich nicht unpassend wäre. Ich nehme daher *ēnēiti* für eine 3. Person sing. der Wurzel *an*, wehen, die im Baktrischen als Verbum zwar nicht weiter vertreten ist, aber in dem Partic. *ainita* (Jt. 13, 34. 51. 63. von den Fravashi's gesagt), „geru wehend, fächelnd“, d. i. in übertragenem Sinn wohlwollend, gütig, in *ainika*, Zug, Schaar (Jt. 10, 143. 14, 9. 1, 11. 13, 136) und dem genannten *ainiti*, das Glanz (eigentl. das äussere Ansehen) zu bedeuten scheint, sich findet. (Man vgl. das vedische *antka* in seinen mannigfachen Bedeutungen Ansehen, Glanz, Zug etc.). Das *gitiá ēnēiti* unserer Stelle nun ist eng mit dem vorhergehenden *daddt* zu verbinden und bezeichnet eigentlich nur die Art und Weise der Offenbarung, die einem von selbst sich bewegenden Windeshauche ähnlich gedacht wird. — Für *daregēm*, wie Westergaard schreibt, wird am besten *dregēm* gelesen; K. 5. hat nämlich *dregēm*, Bb. *dregēm*; diese Lesungen lassen auf ein *drag* für *dareg* schliessen; letzteres sieht nur wie eine ältere Emendation des schwer verständlichen seltenen Wortes *dregēm* aus. Gegen die Lesung *daregēm* spricht auch das *ē* der letzten Sylbe; denn wäre es das Neutrum singul. des Adjectivs *darega*, lang, und nur dieses könnte es, die Richtigkeit der Lesart angenommen, seyn, so müsste *daregēm* mit *e* für *i* gelesen werden, wie P. 6. auch wirklich hat. Aber da kaum begreifbar wäre, wie bei einem so gewöhnlichen und häufig gebrauchten Worte wie *daregēha*, lang, die Lesarten so ins Schwanken gerathen könnten und zudem der sich ergebende Sinn: langes Verderben etwas zu matt und dem folgenden Gegensatz *çavada* nicht ganz parallel wäre, so liegt es nahe, diese Lesung aufzugeben und sein Heil mit der andern zu versuchen. Auf den ersten Blick sieht man, dass *dregēm* auf *dregt* zurückzuführen und dieses von der Wurzel *dreg* = skr. *drak*, zerstören, abzuleiten ist. Der Sinn Zerstörung, Vernichtung passt aber auch ganz gut in den Zusammenhang. — Das *tāis* im letzten Sätzchen geht auf die *ashavabjō* zurück.

Capitel 31.

Dieses Capitel enthält verschiedene einzelne Sprüche und mehrere kleine Lieder, die unter sich nur in einem losen Zusammenhang stehen. Die Sammlung ist gewiss sehr alt, da sie eine ganz in der alten Gáthásprache und im Geist der alten Religion abgefasste Ueberschrift oder Einleitungsvers an der Spitze trägt. Nur als Ueberschrift oder Einleitung kann ich nämlich den ersten Vers ansehen, in dem der Dichter oder der Sammler die öffentliche Verkündigung bis jetzt unbekannter Aussprüche (*urvdá*, eigentlich die Ausgehauchten) des höchsten Gottes verheisst, um Die zu vernichten, welche im Dienste des Bösen durch ihre Zaubersprüche, worunter wohl Wedaverse zu verstehen sind, den Landgütern der *Ahura-mazda*-Diener, den sogenannten *Gáthá's* oder eingefriedigten Besitzungen, zu schaden suchen. Aber durch die Kraft der neuen von *Ahura-mazda* geoffenbarten Sprüche wird seinen treuergebenen Bekennern doch alles Gute zu Theil (1). Nun folgen eine Reihe einzelner, zum Theil sehr dunkler und wegen ihrer Abgerissenheit schwer verständlicher Sprüche 2—8.

Die Verse 2 und 3 zeichnen sich durch seltene Ausdrücke und Vorstellungen vor allen übrigen der ganzen *Gáthá* aus, man vergl. *urvd* im Sinne von Sprecher, Verkündiger, nicht Seele, wie es sonst immer heisst; *adwá*, die beiden Wege, d. i. die beiden Leben; *ācōjā*, die beiden Theile, d. i. Körper und Geist; *čandōhmadēbō*, die Einsichtsvollen, Weisen, d. i. die Kenner der Sprüche und Lieder, worunter sowohl Menschen als die höhern Geister verstanden werden können. Dass aber Menschen gemeint sind, folgt aus 44, 5. Der Sinn des zweiten Verses ist: wenn durch die bereits vorhandenen und bekannten heiligen Sprüche und Handlungen (darauf geht *āu*, durch diese) der Sprecher beider Wege, d. i. der Verkündiger der göttlichen Aussprüche über die beiden Leben, das irdische und geistige, nicht hinreichend gegen die Angriffe der Bösen geschützt ist, so ist er Willens, nochmals zu allen himmlischen Geistern zu gehen, d. i. in ihren Rath zu kommen (vgl. über diese Versammlungen der himmlischen Geister den zweiten Fargard des *Vendidad*), um den *Ahura-mazda*, der beide Leben und ihre Erhaltung am besten kennt, um seine Hilfe zu bitten. — Im dritten Vers fragt der Dichter, wem *Ahura-mazda*, der sich in den Flammen offenbarende Gott, die Kraft gegeben habe, aus den Reibhölzern, d. i. durch Reiben eines harten und weichen Holzes (die älteste und heiligste Art der Feueranzündung), das Feuer hervorzulocken. Wahrscheinlich war dieses Hervorspringen des Feuers aus den Hölzern von heiligen Sprüchen abhängig gedacht oder glaubte man, dass bei dieser Handlung des Feueranzündens Orakel gegeben würden; daher trägt der Dichter dem *Ahura-mazda* den

Wunsch vor, den Spruch der Weisen zu besitzen, ja ihn aus seinem eigenen Munde zu vernehmen, dessen lebendige Worte alle lebendigen Wesen vor den Angriffen der Bösen schützen.

Beide Verse scheinen denselben Verfasser zu haben; die Sprache derselben ist aber nicht die einfache und klare Zarathustra's. Der Wunsch, den Spruch der alten Weisen zu wissen, spricht gegen die Zarathustrische Abfassung, da es doch kaum denkbar ist, dass Zarathustra, der Verkündiger wesentlich neuer Ideen, wie er in c. 30 erscheint, den höchsten Gott nach den Sprüchen der alten Weisen gefragt haben sollte. Die zu Anfang des dritten Verses vorkommende Phrase: „Feuer in die Reibhölzer legen“ findet sich mehrmals, jedoch mit einigen Abweichungen, in den *Gáthá's* erwähnt; so gleich im 19. Verse, vgl. 43, 12. 47, 6. 51, 9. Wegen dieser öftern Wiederholung mag sie von irgend einem alten Weisen herrühren, was um so wahrscheinlicher ist, als gleich danach in unserem Verse von einem Ausspruch der Weisen geredet wird. Unser Vers scheint mir die Mutterstelle zu enthalten. Daher glaube ich diesen, sowie den vorhergehenden Vers, die sich überdiess durch eine eigenthümliche und zwar sehr alte Sprachfarbe auszeichnen, einem der Vorgänger Zarathustra's zuschreiben zu dürfen. Sie könnten aber auch von einem seiner Gefährten herrühren, wobei freilich die Nichterwähnung des grossen Propheten neben den alten Weisen etwas auffallend wäre.

Im vierten Verse wird *Ármaiti* um Verleihung von Besitzthum zur Vernichtung des Bösen angefleht zur Zeit, wann die lebendigen Weisen (d. i. die höchsten Geister) dem Opfer der Menschen sich nahen, d. i. die Menschen erwerben sich durch Frömmigkeit und Ergebenheit gegen die höchsten Geister, welche sie in Opfern und Gebeten kund geben, irdische Güter. Der Vers hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem letzten Gliede von 28, 4 und mit 28, 8; daher vermuthet ich hier denselben Dichter, einen der Genossen Zarathustra's.

Im fünften Verse bittet der Dichter den *Akura-mazda* um die richtige Erkenntniss der ihm mitgetheilten Offenbarungen und um die Gabe, das Gerade, Richtige und Wirkliche von dem Nichtseyenden, d. i. Falschen, Unwahren, oder mit andern Worten das Gute von dem Bösen zu unterscheiden. Diesem folgen drei Verse (6—8), die die Beschreibung des Wesens, der Eigenschaften und Wirkungen des höchsten Gottes zum Endzweck haben; aber weder unter sich, noch mit v. 5 enger zusammenhängen. Sämmtliche vier Verse haben indess denselben Dichter; das starke Hervortretenlassen des *Akura-mazda*, als des einzigen wirklichen Gottes, während die andern höhern Genien nur als Kräfte und Gaben desselben erscheinen, das Streben, jenen Grundunterschied zwischen dem Wirk-

lichen und dem Nichtigen, dem Guten und Bösen immer tiefer zu ergründen, sowie die schöne, einfache und doch schwungvolle Sprache weisen deutlich auf Zarathustra als den Verfasser hin. Das Beste, d. i. das beste Lied oder den besten Spruch, besitzt *Ahura-mazda* allein, der wirklich ein Wissender ist, ruft der Prophet aus. Ihn würdigte er der besondern Offenbarung des Spruches, der Gesundheit und Wohlstand (*Haurvatát*), Unsterblichkeit (*Ameretát*) und Wahrheit (*Aska*) verleiht; diese wichtige Offenbarung verkündigte er ihm durch den guten Sinn (6). Ob unter diesem Liede die zwei folgenden Verse zu verstehen sind, ist mir nicht recht wahrscheinlich, weil die Namen von *Ameretát* und *Haurvatát* darin fehlen. Der folgende Vers schildert den *Ahura-mazda* als das Urlicht, durch den im Anfang der Schöpfung nicht bloss die Menge der Himmelslichter entstand, sondern aus dessen Einsicht auch das Wahre und Wirkliche, die einzige Grundlage des Guten, hervorging. Nur er, der Ewige, derselbe zu aller Zeit, konnte dieses schaffen (7). Er war zuerst vor aller Schöpfung, er ist der Höchste im Natur- wie im Geistesleben, jegliche gute Gesinnung ist sein Werk; ihn schaut der Seher als der Wahrheit Wesenheit, d. i. als den Inbegriff aller Wirklichkeit und alles Lebens, dessen Handlungen voller Leben sind (8).

Von 9—12 lässt sich ein Zusammenhang nachweisen. Der 9. Vers konnte, weil darin, wenigstens zu Anfang, noch von *Ahura-mazda* die Rede ist, passend an den 8. angeschlossen werden; aber einen wirklichen innern Zusammenhang zwischen beiden kann ich nicht entdecken. Das kleine Stück handelt von den Wanderungen der *Ármaiti*, vom Unterschied des Ackerbauers und des Nichtbebauers der Felder, des Lügenredners und Wahrheitsredners. Der Sprache und Anschauung nach scheint es von Zarathustra selbst zu seyn. Der Inhalt und Gedankengang ist folgender: Die heilige Erde, deren Bebauung die erste Pflicht des *Ahura-mazda*-Dieners ist, wie der sie beseelende und ihre Bildungen schaffende Geist ist unter der Hand des höchsten Gottes; er umfasst sie und schuf ihr die Bahn, auf welcher sie als Glück und Heil gebende Genie vom Landmann zum Landmann zieht und an Dem vorübergeht, der sich nicht dem Landbau ergeben hat (9). Sie wählt sich unter Beiden den Landbauer, den Verehrer des Wahren und Reinen, der selbst lebendig ist, wie der höchste Gott, und die Schätze des guten Sinnes besitzt; dagegen weicht sie von den wild hin- und herstreifenden Nomaden, die zugleich Götzenverehrer sind, und schliesst sie aus von der Heilsbotschaft, die sie zu verkündigen berufen ist. Dieses Evangelium (*humareti*) ist die Lehre vom Glück und Frieden, das der Ackerbau gewährt; dieses Glückes sollen aber die Götzendiener nicht theilhaftig werden (10). Ja der Ackerbau ist um so höher zu achten, als *Ahura-mazda* selbst die Familiengrundstücke, die

Gáthá's (s. die wichtige Stelle 46, 12) angeordnet und zu ihrem Schutze Sprüche vermöge seiner Einsicht ersonnen hat; durch dieselbe Einsicht rief er auch die wirkliche Welt ins Daseyn und alle heiligen Gebräuche und Worte entstammen ihr. Da, wo zwischen Wahrheit und Lüge zu wählen ist, d. i. an dem Orte, wo beide Glaubensweisen noch neben einander bestehen, sucht der Verkündiger der Wahrheit, wie der Verkündiger der Lüge und Unwahrheit, der die wahre Wissenschaft Besitzende, wie der nur Nichtiges weiss, seine Lehren vorzutragen und zu vertheidigen, d. h. der gute und der böse Geist suchen auf die Menschen zu wirken. Der böse sucht durch Lug und Trug die Menschen zu bestricken; aber die *Armaiti*, die stets hin- und herwandelt, weiss genau, wo der Sitz des Guten und wo der des Bösen ist; sie kann daher die Menschen vor den Trugkünsten des Bösen schützen (11. 12).

Die Verse 13—16 bilden ebenfalls ein Ganzes; der Dichter richtet verschiedene Fragen an den lebendigen Gott über das Wesen und den Unterschied zwischen den Lügern und den Wahrhaftigen. Der Dichter ist hier ebenfalls Zarathustra selbst. Die hier öfter vorkommende Formel: diess will ich dich fragen, scheint eine beliebte Einkleidung seiner Verkündigungen gewesen zu seyn; man vgl. namentlich c. 44; ja die Wirkungen dieser Formel und Rede-weise sind noch in der spätern Literatur, wie im Vend., zu spüren. Wäre diese Weise, die neuen Lehren in die Form von Unterredungen mit *Ahura-masda* einzukleiden, nicht die wirkliche Zarathustrische gewesen, so wäre kaum zu denken, wie diese Form bei der Abfassung späterer, von der Tradition dem Zarathustra selbst zugeschriebener Schriften so durchgreifende Anwendung hätte finden können. Der Inhalt unsers Stücks ist folgender: Zarathustra ist fest überzeugt, dass der hellenleuchtende *Ahura-masda* durch seine Flammenaugen als treuer Wächter alle Wahrheiten und Weisheiten und Alles, was bei nur kleinem Schaden grossen Vortheil gewährt, genau erspäht und demnach weiss (13). Der Inbegriff der Wahrheiten und Weisheit sind die Gebete; er möchte daher vor allem wissen, wie diejenigen, die bereits vorhanden sind, „die von den Schöpfern (d. i. Dichtern) geschaffen wurden“, zu Stande kamen; aber nicht bloss die Art und Weise der Dichtung der guten Lieder und Sprüche will er wissen, sondern auch die Hervorbringung der Lügensprüche kennen lernen, alles nur zu dem Zwecke, um den tiefen Unterschied zwischen beiden nachweisen zu können (14). Da die Dichtungen die Gesinnung des Urhebers bekunden, so fragt er weiter nach dieser. Die Gesinnung eines Dichters, der dem Lügner zum Besitz verhilft, d. h. ihn unterstützt zum Nachtheil der Frommen, kann nur eine schlechte seyn; der gute dagegen sucht weder Vieh noch Leute des frommen Landmanns durch Sprüche zu verletzen (15). Zarathustra fragt ferner, wie, auf welche Weise das Oberhaupt eines Hauses,

eines Bezirks oder eines ganzen Landes zur Verbreitung der wahren Religion beitrage, wann er dies thue und welche Thaten er zu diesem Zwecke vollbringe (16).

Die Verse 17—20 enthalten Bruchstücke eines öffentlich vor einer grossen Versammlung, vielleicht kurz vor Beginn einer Schlacht gegen die Götzendiener, vorgetragenen Liedes. Der glühende Religionseifer, der sich bis zur Aufforderung, die Lügner, d. i. die Andersgläubigen, mit dem Schwerte zu tödten, gesteigert hat und der uns noch aus vielen andern Stellen der *Gáthá's* entgegenweht (vgl. 46, 5), verrathen den für seine Lehre begeisterten Propheten und Führer, der hier nur Zarathustra selbst seyn kann. Er fragt die versammelte Menge seiner Anhänger, unter denen wohl auch mancher Halbbekehrte war, wessen Glaube der grössere und bessere sey, der des Götzendieners oder der des *Ahura-mazda*-Verehrers? Derjenige, welcher die höhern Wahrheiten kennt, möge, weil nur der Glaube an den lebendigen Gott der wahre seyn könne, diese Dem, der sie noch nicht kenne, mittheilen; dieser aber solle sein Ohr nicht gegen ihre Wirkungen verschliessen. Damit die gute Sache siege, wird der lebendige Gott um Stärkung des frommen guten Sinnes und Glaubens seiner Anhänger vom Propheten gebeten (17). Da die Sprüche und Lieder der Götzendiener, worunter wir die Wedalieder zu verstehen haben, immer noch wegen ihres Alters in einem gewissen Ansehen stehen mochten, so warnt der Prophet nachdrücklich vor ihnen, weil Haus und Dorf, Bezirk und Land dadurch nur ins Verderben gestürzt würden, und fordert die Schaar seiner Treuen zur sofortigen Ermordung der Götzendiener auf, denn nur so können die schädlichen Wirkungen ihrer Sprüche ganz zu nichte gemacht werden (18). Der wirkliche und wahrhaftige Verehrer des lebendigen Gottes wird sich indess nicht durch die Sprüche der Lügner irre leiten lassen, sondern ohne Furcht mit Freimüthigkeit nur auf die Worte hören, die der lebendige Gott in seinen Feuerflammen die Scher schauen lässt (19). Wenn ein Götzdiener den zur wahren Religion Bekehrten zum Abfall bewegt, so wird dieser Verführer all sein Eigenthum verlieren und in das Dunkel, d. i. Elend und Noth, gestossen werden für immer. Die Kraft des Glaubens wird indess alle, die das gute Leben zerstören, gänzlich vernichten (20).

Die zwei letzten Verse des Capitels, 21 und 22, stehen in keiner nähern Verbindung mit dem eben besprochenen Stück. Beide haben einen ähnlichen Inhalt. *Ahura-mazda* verleiht seinem Verehrer in Wort und That, dem tapfern Kämpfer gegen das Böse, die höchsten Güter, Wohlstand und Unsterblichkeit, sowie den guten frommen Sinn (21). Denn der gutgesinnte Verehrer fördert die Wahrheit und alles Gute, und ist somit ein Helfer *Ahura-mazda's*

selbst in seinem steten Kampfe gegen das Böse (22). Beide Verse verrathen ganz die Zarathustrische Anschauung und sind wahrscheinlich von ihm selbst oder einem seiner Gefährten verfasst.

V. 1. *Tá vè uredá mareñtô Nerios: táuca prasiddháu manjmadái; kila-ghanimah avistaváñmáca arthamáca.* Die Uebersetzung des *uredá* durch *prasiddha*, berühmt, ist unrichtig, wenn gleich die nähere Erklärung der „zwei berühmten“ durch *Avestá* und *Zend* (*artha*) den Rest einer richtigern Anschauung enthält. Denn so viel ist gewiss, dass unter *uredá* heilige Worte und Sprüche zu verstehen sind (s. die Stellen im Gloss.), wenn auch an *Zend-Avestá* in der spätern Bedeutung des Worts als Sammlung aller Urkunden des Zarathustrischen Glaubens nicht zu denken ist. Von dem Worte lassen sich zwei Etymologiceen geben, von *ud*, wehen, + *ur* = *ut* und *na*, sprechen, reden, + *ur*, sodass es entweder das Herausgewehte, d. i. Ausgehauchte, oder den Ausspruch, die Verkündigung bedeutet. Die erstere Ableitung scheint die richtigste. — *Vi-mareñcaüté* scheint dem Zusammenhange nach eine 3. Person Verbi seyn zu müssen; aber in diesem Falle hätten wir wegen des *jói* nothwendig den Plural *mareñcaüti* oder *mareñcaüti* zu erwarten. Da keine Handschrift den Plural hat, so ist es bedenklich, ihn ohne Weiteres herzustellen. *Nerios.* hat den Sing. (*vi-lum-pati*). Es bleibt uns daher nichts Anderes übrig, als bei *mareñcaüté* zu bleiben und dieses als Dativ des Part. praes. zu fassen. Man vergl. *gaétháo mareñcáñnahé*, die *Gáthá's* verderbend, Jt. 13, 137 (vom bösen Geist); *mareñcáñti* Jt. 6, 3. Das Part. „dem Mordenden“ bildet dann einen ganz passenden Gegensatz zu *masdái*, „dem Mazda“ am Schlusse des folgenden Satzes. — Zu *vahistá* ist aus dem Vorhergehenden *vacáo* zu ergänzen. — *Jói sarasdáo anken masdái* *Nerios.*: *je pravittidáh samti mahághnáñbhjah*, welche den grossen Weisen Thätigkeit verleihen. Dem *sarasdáo* entspricht *pravittidá*, Thätigkeit schaffend, wie dem Substantiv *sarasdái* 43, 11 das Abstr. *pravittidáti*. Diese Deutung des Worts ist aber nicht stichhaltig, da sie nicht nur keinen guten Sinn giebt, sondern auch etymologisch sich nicht rechtfertigen lässt. Da sich aus den Parallelstellen (Jt. 13, 25, 26 *sarasddtema*, J. 43, 11 *sarasdátis*, vgl. Jt. 10, 9. 51. 13, 47. 92. 115) nichts Sicheres für die Bedeutung des Worts erschliessen lässt, so sind wir auf die Etymologie gewiesen. Dass es in *saras* und *dá* zu zerlegen ist, leuchtet ein; *saras* ist entweder gleich *sarad*, skr. *hṛd*, Herz, oder gleich *sarat*, skr. *garat*, singend, preisend; an die skr. Wurzel *har*, nehmen, darf nicht gedacht werden. Die erste Ableitung verdient den Vorzug. So heisst es eigentlich „das Herz gebend“, d. i. ergeben, welche Bedeutung an unserer Stelle vortrefflich passt, namentlich auch zu dem von *sarasdáo* abhängigen Dativ *masdái*. Der Form nach muss es Nom. plur. seyn; statt *sarasdáo* sollte man dann aber *sarasdáoñhó*

erwarten. Indess konnte sich die Endung *ānōhō* leicht zu *āo* zusammenziehen. Durch die Form *zaredā* (Iastrum.) in v. 12 unsers Capitels, welche „durch das Herz“ bedeuten muss und ein Thema *sarazd* oder auch *sarazda* voraussetzt, könnte man leicht verleitet werden, *sarazdo* als Nom. plur. neutr., die Herzen, zu fassen; aber dazu würde das Relativ *jōi* = qui schlecht passen.

V. 2. *Jēsi* — *urōdnē* Nerios.: *jad niçikshatē tarja mahatvām jad diner na pratibudhjati*. Diese Uebersetzung ist frei und etwas schwer verständlich. Dem *urōdnē* soll *pratibudhjati*, er erwacht, entsprechen. Worauf der Iastrum. plur. *dīs*, der gar nicht übersetzt ist, wenn ihm nicht *tarja* entspricht, bezogen werden soll, lässt sich aus Nerios. nicht ersehen. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass er auf die *urōdnā* zurückgeht. — *Advāo* — *vajjāo* Ner.: *agram̐ çajotvena upari pratipādanam uttamam; et vastuni jagadināh samdig(k)vena na bhaved dr̥shṭānter jagatijāh komalaṁ kārjam*. Nach der Uebersetzung der einzelnen Worte zu urtheilen — denn das Ganze giebt keinen recht verständlichen Sinn —, ist fast alles falsch gedeutet. Dem *advāo* soll *agram̐ çajotvena*, „vorn auf oder mit dem Lager“ entsprechen, wobei der eigentliche Casus und die Beziehung zu *vajjāo* ganz ausser Acht gelassen ist. *Advāo* ist deutlich eine Dualform und zwar Genitiv, man vgl. *ahvāo* von *ahū*; als Thema ergibt sich ein *adu*, das im Zendawesta sonst nicht weiter bekannt ist. Dagegen treffen wir später hie und da ein *adhu*, das bei der häufigen Verwechslung von *dā* mit *d* unbedenklich als identisch mit diesem erschlossenen Thema angesehen werden kann, um so mehr, als wir von *adhvan*, Weg (skr. *adhvān*), 44, 3 den Accusativ *advednem* mit *d* für *dā* haben. Dieses *adu* oder *adhu* ist indess nur eine kürzere Form von *adhvan*, Weg. Man vgl. Jt. 8, 29: *uç vō apām adhavō apaiti eretāo gaçāoṇti*, eurer Wasser unhemmbare Pfade treten hervor (erscheinen). Davon abgeleitet ist *adhavis* Jt. 10, 143: *jēhē vāshem haūgerevōditi adhavis*, dessen (Mithra's) Wagen der Wanderer erfasst; vgl. *adhavis* Jt. 1, 14 als Name des *Ahura-masda* neben *vīdhavis*. Mit *advāo* ist *vajjāo* eng zu verbinden. Bei letzterm Wort denkt man zunächst an einen Comparativ von *vanhu*, gut, und in der That würde *vajjō* auch vollkommen dem vedischen *vajras*, besser (eigentl. Compar. von *vanu*) entsprechen. So fasst es wirklich auch Nerios., der *uttamam* hat. Da aber die Bedeutung gut und noch weniger die von besser hier einen erträglichen Sinn giebt, so trage ich kein Bedenken, davon abzugeben. Ich stelle *vajjāo* mit Formen wie *maçjāo*, *thvaçjāo*, *qaçjāo* zusammen und sehe darin nur einen Genitiv dual. einer Adverbialform von *vē* = *var*, vestrum. Beide Genitive können nun entweder von *aibi derestā* oder *urōdnē* abhängig seyn. Letzteres ist vorzuziehen, aber *urvan* kann dann nicht gut seine gewöhnliche Bedeutung Seele hier behalten. Die „Seele eurer beiden Wege“ klingt zu sonderbar. Daher möchte

ich *urvan* in einem andern Sinne fassen. Der Ableitung nach ist es gewiss nicht mit skr. *urvan*, schnell, Renner, zusammenzustellen, da dieses im Baktrischen *aurvan* lautet, sondern ist von der Wurzel *vā*, wehen, mit der Präposition *ur* = *ut* herzuleiten, sodass es eigentlich das Aushauchende, Wehende heisst; denselben Sinn hat ja *ātma*, animus, ursprünglich auch. Da *urvātā* in den Zarathustrischen Stücken die von *Ahura-masda* ausgehauchten Sprüche bezeichnet, so ist *urvan* der Aushaucher, Sprecher selbst. *Ahura-masda* kann indessen unter diesem Sprecher hier nicht verstanden werden, wahrscheinlich ist der Prophet selbst oder auch der *Gēus urvā* gemeint. *Advāo*, „die beiden Wege“, sind wohl die beiden Leben, doch könnte man auch die Wege zum Guten und Bösen oder zum Himmel und zur Hölle darunter verstehen. Man vgl. zur Anschauung 46, 10. 11. — Ueber *abī-derestā* s. zu 34, 4 und 50, 5. — *Aṭ — ājōi* Nerios.: *evam jushmāsu sarve ājanti; kila sarve 'pi voddhivāto jushmākam ājanti*. Die Casus sind in dieser Uebersetzung nicht beachtet; *viçpēng* ist deutlich Accusativ und *ājōi* kann nur eine erste Person sing. und nicht eine dritte Pluralis seyn. Schwierigkeit macht der Dual *vāo*, euch beiden, der sich mit dem Plural *viçpēng* in keinen rechten Einklang bringen lässt. Daher wollte ich früher *viçpēngājōi* als ein Wort lesen und ihm die Bedeutung „keinen Seufzer machen, d. i. sich nicht kümmern“ (von *ças* und *vi*) beilegen; aber diese Erklärung ist als zu künstlich zu verlassen. Wenn wir nicht für *vāo* mit Bf. und Bb. *vā* lesen wollen, was sehr bedenklich ist, so müssen wir den Dual *vāo* in dem Sinne des Plurals *vā* = *vas* gesetzt denken. Der Dual konnte hier leicht missbräuchlich für den Singular stehen in Folge der kurz vorhergehenden Duale *advāo — vaçjāo*. — Der Satz *aṭ — ājōi* hängt mit dem folgenden *jathā — vaedā* eng zusammen. — *Mazdā — gōdmahi* Neriosengh: *Hormisdāt lebhajātām prāptiṁ cet punjasamēṣṣtām jācājāmah* [*niçānspitebbjah vajam enām saṁpattiṁ mānushām Hormisdāca cet kārjāja punjājaça asmākam asti jācājāmah*], wenn wir von Ormuzd für diese den Gewinn, der aus dem Reinen entsteht, erlangen. *āçajāo* ist hier mit *prāpti* wiedergegeben, welcher Uebersetzung wohl eine Ableitung von der Wurzel *aç*, *añç*, erlangen, zu Grunde liegt. Wenn gegen diese Ableitung auch an sich nichts einzuwenden ist, so kann doch die dem Worte beigelegte Bedeutung „Erlangung, Gewinn“ nicht wohl die richtige seyn. Der Form nach scheint es Genit. sing. eines Thema's *āçā*; aber da das dem *āçajāo* beigegebene *ajāo* auch Genit. dual. masc. ist (s. 30, 5), so kann *āçajāo* ebenfalls Genit. dual. eines Thema *ajāo* seyn. Diess ist mir um so wahrscheinlicher, als das vedische Sanskrit kein *āçā*, wohl aber ein *āça* kennt. Dieses heisst Theil, Antheil. Unter „diesen beiden Theilen“ könnte man zunächst zwei Parteien verstehen, die gläubige und die ungläubige. Aber die Worte *jā — gōdmahi* sprechen dagegen. Auf „die beiden Wege“ lässt es sich auch nicht

gut beziehen. So bleibt noch die Beziehung auf „die beiden Leben“. Das *jd* ist Instrumental wodurch, und geht auf *ratim* zurück. — Dem *śrōamahi* legt Nerios. gewiss mit Unrecht die Bedeutung flehen, erflehen, bei, während es nur leben (von *giu*) bedeuten kann.

V. 3. *Jām* — *kshnūtem* Nerios.: *jam* dattu *adr̥gatajd* *agnim* *açavahistañcā pari śr̥ñāpitum* *prativoddinām* *prabodham*; *kila* *çuddhamñcā* *prakaṣṭkurute* *açavahistañcā* *agnim* *patiñ*, das Feuer und den Ashavahista lässt er auf unsichtbare Weise die Einsicht der Vertheidiger erkennen, d. h. er macht, dass die Vertheidiger des Glaubens die unsichtbare Macht des Feuers und des Amshashpand Ardibehebt erkennen lernen. Der ganz alterthümliche und daher schwer verständliche Satz kehrt mit geringem Unterschied in der Verbindung mehrmal in den *Gáthá's* wieder, s. 31, 19. 47, 6. 51, 9. 43, 12, während er dem ganzen übrigen Zendawesta unbekannt ist. Die Hauptschwierigkeit macht *ránōibjō*. Nerios. hat es hier und an zwei andern Stellen, 31, 19. 43, 12, mit *prativoddin*, einer, der antwortet, vertheidigt, 51, 9 durch *sañveddakara*, eine Unterredung haltend, übersetzt. Worauf sich diese Deutung stützt, lässt sich schwer sagen. Sollte vielleicht an neupers. *rādan*, vertreiben, abwehren, gedacht worden seyn? Schon der Umstand, dass sich beim besten Willen keine recht klare Ableitung des Worts in der von Nerios. angenommenen Bedeutung finden lässt, macht diese etwas bedenklich. Da aber auch durch sie nirgends ein guter Sinn gewonnen werden kann, so werden wir wohl davon abstehen müssen. Mit *rāna*, Schenkel oder Hüfte im Vend., noch vollständig erhalten im neupers. *rān*, id., lässt sich nichts anfangen. Ich deutete es früher als Seite, Marke, durch das der Erde oder Kuh gegebene Prädikat *ránjōchereti*, das ich rundseitig erklären zu müssen glaubte, verleitet (s. zu 44, 6). Das vedische *raṇa*, Schlacht, eigentl. Schlachtgeschrei, von *rañ*, tönen, sich freuen, giebt keinen wirklich befriedigenden Sinn, auch wenn *raṇa* in der Bedeutung Freude oder ein sich Freuender (letzteres ginge nicht gut an), gefasst wäre. „Du giebst Denen, die sich über Jemandes Feuer und Reinheit freuen, Zufriedenheit“ (?) wäre etwas zu matt und unpassend. Da sich im Sanskrit kein irgendwie passendes Wort, das lautlich unserem *rāna* genau entspräche, findet, so liegt, da es doch kein unarisches Fremdwort seyn kann, die Vermuthung nahe, es sey ein Anlaut weggefallen. Ich dachte zunächst an skr. *prāṇa*, Athem, Lebensgeist. Aber da anlautendes *p* nicht gut wegfallen kann — wenigstens ist mir kein Beispiel bekannt — und der Sinn, wenn auch nicht ganz unpassend, doch etwas gekünstelt wäre, so müssen wir davon abgehen. Auch mit *araṇa*, fremd, können wir wenig Glück machen. Dagegen sehe ich in dem vedischen *arāñi*, womit die beiden Hölzer, denen durch Reibung nach alter Sitte das Feuer

entlockt wurde, bezeichnet werden, das vollkommen Entsprechende. Der Wegfall des anlautenden *a* darf nicht befremden, man vergl. *ratu* = skr. *ṛtu* (für *artu*), für *aretu* oder *aratu*, *rapithwem* für *arempithwem* in den Gáthá's (44, 5). Die Dehnung des zweiten *a* zu *á* ist ebenso wenig auffallend, man vergl. *ṣpítama* für *ṣpítama*. Da uns von dem fraglichen Wort der Nominativ nicht erhalten ist, sondern nur die Casus obliqui *ránóbijó* und *ránajáo*, sowie die Form *ránjé* in dem Compositum *ránjékeretm*, so lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, wie das Thema gelautet habe. *Ránóbijó* (Dat. pl.) führt auf *rána*, *ránajáo* (Gen. sing. fem. oder Gen. dual.) auf *ránd* oder *rána*, *ránjé* dagegen auf *ráni*. So kämen wir auf drei Formen des wedischen *arant*, *arant*, im Baktrischen *rána*, *ránd* und *ráni*, was auf den ersten Blick seltsam erscheint. Aber bei einem nur noch selten und in bestimmten Formeln gebrauchten Worte, das bereits im Aussterben begriffen ist, lässt sich eine solche Themenverwirrung leicht begreifen. Den klarsten Beweis, dass unter den *ránóbijó* die beiden *Arañs* zu verstehen seyen, liefert der 19. Vers unsers Capitels, wo ganz deutlich von dem in die beiden *rána*'s gelegten Feuer die Rede ist. Dass dort von den meisten Mss. *ránajáo* für *ránajé* geschrieben wird, darf nicht irre machen; denn alle übrigen Ausdrücke stimmen zu genau mit den andern Stellen, wo *rána* für *rána* geschrieben ist, als dass ein wirklicher Unterschied zwischen beiden angenommen werden könnte. — *Kshnútem* ist Acc. eines Fem. *kshnúti*, das für *kshnúti* steht, wie *ishud* für *ishudi*. Die Bedeutung Verehrung kann ihm hier nicht beigelegt werden, wohl aber die von Opfergabe, was das Wort seiner Ableitung nach eigentlich bedeutet. Das in die beiden Hölzer gelegte Feuer wird als eine Darbringung oder Gabe des höchsten Gottes betrachtet. *Áthréá ashéá* sind von *kshnútem*, „Gabe an Feuer etc.“, abhängige Instrumentale. Schwierigkeit scheint noch *éáis*, das sich in keiner der Parallelstellen findet, zu machen. Neros. giebt es durch *pari-gñápitum*, erkennen, es wohl von *éi*, wissen, ableitend. Es ist aber schwerlich eine Verbalform, — als solche könnte es nur eine zweite Person sing. seyn, — obschon 47, 5 diess zu beweisen scheint (s. zu der Stelle), sondern der Genitiv des Pronomen indef. *éis*, das auch Fragepronomen ist (43, 7). In der der unsern am nächsten kommenden Stelle 51, 9 steht für *éáis*: *thud*, dich oder durch dich. Diese auffallende Verwechslung erklärt sich, will man an einer der Stellen nicht einen entschiedenen Irrthum annehmen, nur dann, wenn wir unsere Stelle als Frage, die andere als Antwort fassen. *Éáis* ist dann Fragewort: Wessen Gabe an ewigem Feuer (eigentl. an Feuer und Fortdauer) legtest du in die beiden Reibhölzer? Den syntaktischen Schwierigkeiten, die bei dieser Fassung von *jám* — *éáis* bereitet werden, begegnet man am einfachsten durch die Annahme einer Contraction des Relativ- mit dem Interrogativsatze, die so aufzulösen ist: Wessen ist die Gabe, d. i. von wem

kommt die Gabe her, die du in die Reibhölzer legtest? oder: ist die Gabe, die du — legtest, von irgend Jemand? 51, 9 giebt die Antwort: Du legtest oder schufest sie durch dich selbst, nicht durch Jemand anders. Ueber derartige Fragen vgl. im Allgemeinen c. 44. — *ijaŋ uroâtem êasdbûhkhadebjô* Nerios.: *jaŋcâ prakâçatvam pratidevandînam* (-duinâm) *vivektuh*; *ûrañgamatvam* (*nirgamatvam*) *div-jaçja* (-ja), und was das Bekanntwerden des Störers der zum Kampf (gegen das Böse) Verbündeten, die Vertreibung des Teuflichen ist. Das Wort *êasdbûhkhadebjô*, wie mit Westerg. zu schreiben ist, hat Nerios. nach andern Lesarten zerlegt und zwar in zwei Theile. Es entsprechen ihm hier die Worte *pratidevandînam vivektuh*, in der einzigen Parallelstelle 44, 5 *sakhjâ* (?) *vivektuh* (Trenner der Freundschaft). Bei dieser Erklärung hat der Uebersetzer wohl an die Wurzel *êhid*, trennen, zerschneiden, gedacht; aber diese Wurzel lautet im Baktrischen voller: *êêind* = lat. *scindere*. Schon aus diesem Grunde ist eine Ableitung davon nicht wohl zulässig. Auch *êhad*, bedecken, verhüllen, worauf ich es früher zurückführte, ist nicht zu gebrauchen, da die Lautverbindung *êasdb* nicht genügend erklärt werden könnte. Das Richtigste ist wohl die Ableitung von der Wurzel *êit*, erkennen, und zwar zunächst von dem Substantiv *êetas*, mit dem Suffix *vat*, gebildet wie *aogêihout* von *aogêih* = *ogêas* + *val*. Gegen diese Ableitung lässt sich einwenden, dass *êetas* im Baktrischen doch nicht leicht zu *êasdb* werden könne, da gewöhnlich nur dem durch Erweichung des Schlusskonsonanten einer mit *a* beginnenden Sylbe entstandenen sanskritischen *e* (z. B. *edhi* aus *ad-dhi* für *as-dhi*) im Baktrischen *aad* entspricht, nicht aber dem aus *i* durch Gunirung entstandenen *e*, wie diess bei *êetas* von *êit* zutrifft. Jedoch Bildungen, wie *vasdêih* = skr. *vedas*, Schatz (von *vid*), sprechen doch für die Möglichkeit einer Ableitung des *êasdb* aus *êetas*. Das *d* darf nicht befremden; das *v* des Suff. *vat* übte seinen erweichenden Einfluss aus. Die Bedeutung anlangend, so ist man geneigt, das Wort durch einsichtig, weise, zu erklären. Diese ist indess etwas zu allgemein und ungenau. Ich lege die speziellere Bedeutung des *êit*, anzeigen, offenbaren, zu Grunde. *Agni* heisst Rv. I, 65, 5: *êetishô viçâm*, der den Stämmen am meisten anzeigt, offenbart; und II, 5, 1 *êetanah*, der Offenbarer; vgl. I, 13, 11: *avasîka vanaspate deva devebhjô havîh pra dâtur astu êetanam*, entlass, glänzende Vanaspati, das Butteropfer zu den Göttern; es möge Anzeige des Gebers seyn (der Geber möge den Göttern genannt werden)! Hiernach kann dem *êetas* füglich die Bedeutung Offenbarung, Verkündigung, beigelegt werden, sodass das lautlich entsprechende *êasdb* + Suff. *vat* „mit Offenbarung versehen“, d. i. Einer, der die Offenbarung besitzt und verkündigen kann, heissen muss. — Für das *uroâtem* der Handschriften wird nach andern Stellen besser *uroâtem* gelesen, da nur ein „Aus-spruch“ darunter zu verstehen ist, ein *uroâtem* mit besonderer Be-

deutung giebt es aber nicht. — Das Sätzchen *hivá — váurajá* enthält eine Bitte an *Ahura-masda*, des einfachen Sinnes: beschütze alle Lebendigen mit der Zunge deines Mundes. Allein diese Bitte ist in erhabener feierlicher Rede so ausgedrückt, dass das wichtigste Nomen, „die Zunge deines Mundes,“ im Nominativ absolut voransteht und dann an der Stelle, wo wir es in ruhiger Rede zu erwarten hätten, durch das Relativum *já*, das als Instrumental zu fassen ist, wiederholt wird.

V. 4. *Jadá — ármaiti Nerios.:* *kadidánena (?) açavahistaña nimañtrakáh mah punjarja mahágháninah svámino bhaktiçlájáçea pithi-vjáñ; kila asmákam uttamateam evam astu jathá tesháñ saktá bhavad-mah nimañtrojitum*, wir sind Anrufer des Ashavahista, des Reinen, des grossen Weisen, des Herrn, und der gabenreichen Erde. Auf den ersten Anblick ist man geneigt, dieser Auffassung Nerios. im Allgemeinen beizustimmen; aber es fragt sich sehr, ob dem *svám* hier die Bedeutung „anzurufend“ (sansk. *harja*) gegeben werden kann, wonach der Satz hiesse: wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen anzurufen sind; denn das Folgende spricht entschieden gegen eine solche Fassung. Zudem wäre der Gebrauch des Verbi substantivi in diesem Falle vollkommen überflüssig und kaum zu begreifen, warum nicht für *svám anáhen* der Plural *svijádonáh* gesetzt wäre. Am richtigsten scheint mir *svám anáhen* als eine Phrase ähnlicher Bedeutung wie *satvñg gac* (s. zu 28, 4) zu fassen; *svám* ist aber dann Accusativ, mag man nun *svja* oder *svi* als Thema annehmen. *Zatvñg gac* ist rufen gehen, d. i. sich zum Rufen anschicken; *svám as*, zum Rufe daseyn, d. i. auf den Ruf erscheinen, oder kürzer: gerufen seyn. Schwierig ist die Verbindung mit den folgenden Worten *ashid ármaiti*. Das *éd* ist höchst un bequem und lässt sich kaum anders ausser als Einführung des Nachsatzes erklären. Da aber eine solche Einführung durch *éd*, und, sonst nicht vorkommt und *ashi* der Verbindung nach nur ein Adjectiv von *Ármaiti* seyn könnte, was es sonst nie ist, die Form *ashi* als Vocativ nicht regelrecht erscheint, so kam mir der Gedanke, *ashid* als ein einziges Wort und zwar als Imperativ von *hié = skr. añ*, giessen, ausgiessen, übertragen verleihen, zu fassen. Das Augment *a* darf nicht befremden, wir haben es auch sonst beim Imperativ, so bei *avaenatá* 30, 2; das *ah* für *á* steht nur des anlautenden *a* wegen, man vgl. *shavaité* für *havaité* 29, 3 (s. die Note) wegen des vorhergehenden Vocals. — *Vahistá — mananhá Nerios.:* *utkráña toam abhiprámo Gvahanam; kila mahjáñ prasádañ dehi*, wir wünschen die Vortrefflichkeit, den Bahman; gieb mir Gunst. Ueber *uhápa* s. zu 50, 2. — *Varedá* kann hier nur Instrumental eines Nomens *vareda* seyn; über die Bedeutung der Wurzel *vared* s. zu 28, 4.

V. 5. *Tat* — *vahjō Nerios*: *jan majā kārjan pūjan vaktam* (uktam) *asti tena te jad uttamañ prasādadānañ katham rūjan çakjate kartum*, wie kann man sich, wenn man das von mir verkündete Reine thut, dadurch deine höchste Gnadengabe erwerben? — *Vitīdjāi*, Inf. von *vi-ēi*, heisst nie „thun, machen“, wie *Nerios*. anzunehmen scheint, sondern nur unterscheiden und durch Unterschied erkennen. Das *jyat* führt einen Zwischensatz ein, zu dem noch die drei ersten Worte der folgenden Zeile *vidujē vohū manahā* zu ziehen sind. *Vidujē* (*Nerios*.: *vetītnam*) kann keine Infinitivform seyn, wie ich früher annahm, sondern ist nur eine erste Person medii, wie klar aus 29, 9 hervorgeht. Es ist das Verbum finit. zu dem mit *jyat* eingeführten Satze. — *Dādā* ist keine zweite Person plur. imperat., sondern das Part. pass. plur. neutr. — Für *mēñōd dāidjāi* hat *Nerios*.: *mahjāñdā dehi*, gieb mir; in der Parallelstelle 44, 8 für *mēñōdāidjāi*: *me dātim brūhi*; 53, 5 für *mēñōd ī māñdā-dūm*: *gñānatā ajāñ me dehi*, die Erkenntniss, die gieb du mir. An zwei Stellen deutet sonach *Nerios*. *mēñ* durch meiner = *mana*, *mama*, an der dritten: Erkenntniss, es wohl auf die Wurzel *man*, denken, zurückführend (s. weiter zu 28, 5). Die Bedeutung meiner ist aber nirgends stichhaltig; zudem wäre es auffallend, warum gerade das Verbum *dā*, machen oder geben, das sonst immer mit dem Dativ construirt wird, hier mit dem Genitiv construirt seyn sollte. *Mēñdāidjāi* *Jaç*. 11, 9, zu fünf Theilen machen, kann nicht hieher gezogen werden, da es in den angeführten Stellen nirgends einen guten Sinn giebt. Möglich ist immerhin, dass es ein *Terminus technicus* ist, dessen wahren Sinn wir nicht mehr verstehen. Sollte es: die fünf Herren anerkennen, deren höchster Zarathustra selbst ist, heissen nach *Jaç*. 19, 18? Aber eine solche Bedeutung kann nur nach-zarathustrisch seyn, während unser Capitel sicher Aussprüche von Zarathustra selbst enthält; daher müssen wir von dieser Bedeutung absehen. An die skr. Wurzel *manā*, sich freuen, kann deswegen nicht gedacht werden, weil diese keine Trennung zulässt, was bei *mēñdāidjāi* der Fall ist, da wir daneben *mēñōd dāidjāi* haben. Ich kann darin nur eine Zusammensetzung der Wurzel *man*, denken, meinen, mit *dā* sehen, ganz nach *jaçōdd* von *jañ* + *dā* gebildet; daher auch die Möglichkeit einer Trennung. Die Bedeutung ist gedenken, erinnern. — *Jēhjd mā ereshis Nerios*.: *jena me acēhedah; kila tena gñānena soddādrind pratjuttaram acēhedam çakte bhavāmi dātim*, darin ist meine Unzerstörbarkeit; durch diese immerwährende Erkenntniss vermag ich eine unumstössliche Antwort zu geben. *Ereshis* ist mit *acēhedā* übersetzt, sodass wir Grund haben, anzunehmen, *Nerios*. habe es von der Wurzel *rañ*, verletzen, = *chid* + *a* privat. abgeleitet. Diese Erklärung ist aber nicht bloss sprachlich ganz unzulässig, sondern in unserem Verse auch sinnlos. Dem Wort entspricht lautlich vollständig das skr. *ṛshi*, Dichter, Seher, wie *ereshva* dem *ṛkva*. Aber der Accusativ *mā* scheint eine Verbalform

zu verlangen. Als solche könnte *ereshis* eine zweite Person sing. nor. von *ere* = *ē*, gehen, oder von *eres* = *arak*, fliessen, seyn. Da sich ohne zu grosse Künstelei kein nur halb befriedigender Sinn ergibt, so müssen wir von dieser verbalen Deutung abstecken. Durch die Zurückführung auf *eres*, wahr, richtig, ist mehr gewonnen; der Wechsel von *s* mit *sh* im Inlaut vor Vocalen ist etwas bedenklich, im Auslaut dagegen kann es leicht eintreten, vgl. *eres* für *eras* und *mas* für *mas*. Da sich die Deutung als „Seher“ an unserer Stelle nicht durchführen lässt, so halte ich es für das Einfachste, bei der Ableitung von *eres* = *eres* zu bleiben; aber dann ist nicht *ereshis*, was nur ein Nominativ seyn könnte, sondern mit K. 5. *ereshes* zu lesen, was ein Genitiv von *eres* ist, gebildet wie *neres* von *nar*; Mann. Der Accusativ *mā* ist dann mit *mēddidjāi* zu verbinden, sodass nur *jēhjā ereshes* zusammengehören; der erste Genitiv ist vom Verbum abhängig und der zweite ist nur eine Folge der Attraction und steht statt des Nomin. — Der letzte Satz ist ohne Verbum; er ist von den frühern Sätzen abhängig und giebt nur ein Resumé. Von *jā* — *ānhaiti* hat Nerios.: *jā asti ūjate jācca nāsti*, wonach irrig die Negation nur auf *ānhaiti* bezogen wird, während sie auch auf *ānhaṭ* gehen muss.

V. 6. *Ahmāi — haithīm Nerios.*: *asāu asti utkṣhātaraḥ* [ācār-jebhjah *qishjebhjo vā*] *jā me vettatajā (-tītajā) vaktā viçadam*, der ist der Beste [für Lehrer oder Schüler, — unter Lehrern oder Schülern?], der durch meine Erkenntniss das Wahrhaftige sprach. Der Sprechende kann hier nicht *Ahura-manda* seyn, sondern dieser ist der Prophet selbst. Der, von dem gesprochen wird, der *vīdvā*, ist dagegen der höchste Gott. — *Ijaṭ — manahā Nerios.*: *jāvad asmin uttamaṁ vikaçajati manah; kilāja Goshmano vapushi abhijāgataḥ*, so lange er hierin den besten Geist offenbart, d. i. in die Gestalt des Bahman eingegangen. *Vakhsaṭ* lässt eine mehrfache Erklärung zu, 1) als Imperfect von *vakhsh*, wachsen, 2) als Aorist von *vax*, führen, 3) als Aorist von *vac*, reden. Die Parallelstellen 48, 6 und 34, 13 (*urōkhsaṭ*) sprechen zwar entschieden für die erstere Ableitung, aber der Sinn erfordert die dritte; vgl. *urōkhsaṭ* 44, 8.

V. 7. *Jaçtā — qāthrá Nerios.*: *prāptocā (?) pramdyaṁ prathamāṁ rociṣi saṁçtiḥjā rubhatā; kila jāḥ prāç adīçatājāṁ tataḥ tarjedaṁ kiñcit prāptam evāsti jāṭ sīshṭāu punaḥ prāpmoti*, und erreicht ist der erste Grund, die liebliche Schönheit im Licht, d. i. wer in der Geistigkeit vorwärts schreitet, von dem wird dadurch alles erreicht, was er bei der Schöpfung wieder erreicht (d. i. was ihm wohl bei der Neuschöpfung des Leibes, der Todtenauferstehung, zu Theil wird). Für *jaçtā* = *jaç + tā*, i. e. qui hæc oder hoc (vgl. *jaçtēm* 46, 4. 6) wird vielleicht besser *jaçā* gelesen; ç und t konnten beim Abschreiben leicht verwechselt werden. Auch Nerios. hat ein *da*

gelesen, wie seine Uebersetzung zeigt. Behält man das *tá*, so ist es etwas schwer, dasselbe zu erklären; man kann es nur auf *gáthrá* beziehen und als instrumental „durch dieses, mit diesem“ fassen. Dabei lässt sich aber nicht gut begreifen, wie dem *gáthrá* ein Demonstrativ vorgesetzt werden soll, da im vorhergegangenen Verse keine Rede davon war. Uebrigens wäre noch eine andere Erklärung des *jaśtá* möglich. Man könnte es als ein Nomen act. der Wurzel *jaç*, verehren, fassen, wonach es „der Verehrer“ bedeuten würde, man vgl. *Jaç. 12, 1 jaśtá ameshanām çpeñtanām* im Parallelismus zu *çtaotá amesh. çp.*, Lobpreiser der *Amesha çpeñta's*. Bei dieser Auffassung wäre indess nicht nur der correlative Bau des Verses (wer, der) zerstört, sondern es würde auch kein passender Sinn sich ergeben. — Eine Anspielung auf unsern Vers finden wir *Jaç. 12, 1: ahurá mazdái vanhavé vohūmaide; vçpa vohū cinuhmi asháund raçvaité garenanhaié jé zé cécá vahistá jénhé gáus jénhé ashom jénhé raçáo jénhé raçébir ráithwem gáthrá*, dem *Ahura-mazda*, dem Guten, schreiben wir alles Gute zu; alles Gute erkenne ich dem Wahrhaftigen, Hellen, Glänzenden zu, all das Beste, sein ist die Kuh, sein die Wahrheit, sein die Himmelslichter, sein das *raçébir ráithwem gáthrd*. Am meisten hängt von der richtigen Erklärung des *ráithwem* ab. *Nerios. hat samçtiskta*, umarmt, umschlungen, angenehm. Diese Bedeutung ist dem ganzen Zusammenhange unsers Verses zu fern liegend und auch etwas zu allgemein, als dass wir sie annehmen können. Sucht man nach einer Etymologie, so drängt sich sogleich das so häufige *raéthwajéiti* auf, das im *Vendidad* die Bedeutung verderben, verunreinigen, angenommen hat. Aber eine solche Bedeutung widerspricht ganz dem Sinne unsers Verses. Vor allem fragt es sich indess, ob dieselbe die ursprüngliche Bedeutung ist oder nicht. Ich glaube nein. *Jt. 8, 13, 16, 18* heisst es von dem Stern *Tistrja: raéthwajéiti raokhsnushoa*, was sicherlich nicht durch „er verunreinigt sich in den Lichtern“ übersetzt werden kann; v. 46 desselben Jeschts wechselt *áiti*, er geht herzu oder hinein, mit *raéthwajéiti*. In *Jt. 13, 81: Ehr-paçca jáo raéthwajéiti çrídáo ameshanām çpeñtanām*, ist das Subject von *raéthwajéiti Ahura-mazda* oder sein *Fravashi*, von einem Verunreinigen kann daher auch hier keine Rede seyn. *Vend. 3, 14* hat *raéthwaj* mit *upa* (eine Conjunctivform gleich *barát*, kein Ablativ!) deutlich den Sinn berühren, anrühren: *upa ed naçus raéthwaj*, oder den Leichnam anrührt; ebenso *Vend. 7, 50, 14, 8* finden wir unter den priesterlichen Geráthen eines, Namens *raéthwis*, 5, 57 ist der *raéthwis-kara* deutlich eine im Feuertempel dienstthuende Person; er steht neben dem *áçnátur*, dem, der wäscht. *Häm-raéthwem* und *paiti-raéthwem* *Vend. 11, 12* sind dagegen deutliche Bezeichnungen verschiedener Arten der Verunreinigung. Der Begriff, unter dem die mannigfachen Bedeutungen des Denom. *raéthwaj* — denn nur als solches kann diese Verbalbildung angesehen werden — sich vereinigen lassen, ist der von

rühren, die Jt. 8, 13 treu bewahrt erscheint; Tistria rührt in der Lichtmaterie und bildet sich daraus einen Körper. Aus dieser Bedeutung konnte in Verbindung mit der Präposition *hām*, zusammenrühren, ganz leicht die von trüben, verunreinigen, hervorgehen. Als Etymon haben wir zunächst *raēthwa* anzunehmen; dieses ist aber deutlich erst eine Abstractbildung mittelst des Suffix. *thwa* = skr. *tea*. Die Wurzel ist wohl *ri*, fließen, tropfen; an *rāi*, Reichthum, Vermögen, ist doch nicht zu denken. *Raēthwa* ist sonach das Fließen, der Fluss (fluxus), das, was geflossen ist. Das davon gebildete Denomin. *raēthwaj* heisst mit dem Geflossenen irgend etwas thun, es in Bewegung setzen, rühren, oder das Fließen machen, hervorbringen. Derselben Wurzel ist das vedische *retas*, Nass, Saame. Nun entsteht die Frage, ob das *rāithwen* unsers Verses hieher gehört oder nicht. Dem Zusammenhange scheint eine Bedeutung wie Licht, Glanz, angemessen. Dürfte man desshalb an *raēvat*, glänzend, in den spätern Schriften denken? Ich glaube nicht, weil diese Bedeutung des *raēvat* gar keine ursprüngliche ist und das Wort sich in den Gāthā's nicht nachweisen lässt. Da wir auf andern Wege zu dem Sinne Glanz nicht gelangen können, so werden wir zuletzt gezwungen, wenn wir eine sichere Ableitung wollen, es mit *raēthwa* für identisch zu erklären; nur das Suffix *thwa* = vedisch *taana*, armen. *thim*, weicht ein wenig ab. Die Bedeutung der Fluss, die fließende Masse, enthält leicht den Nebebegriff der Menge, wie wir z. B. Strom ähnlich in bildlichem Sinne gebrauchen. Dieser passt vortrefflich in den Zusammenhang. Zu derselben Bedeutung könnten wir auch durch eine Ableitung von *rāi*, Vermögen, gelangen; wir wollen indess bei der ersten bleiben. Der Instrumental *raēcēbis* ist von *rāithwen* abhängig, Menge an Lichtern. — *Tā* — *hāmō* Nerios.: *taddaitajam mahāghānti adrejatajā vikdējat*; [*lala kiñcit jat paratokijam itatokijāmā*]; *jayja* *in punar api rāgā sarvasja*, dieses beides erleuchtete der grosse Weise durch seine Geistigkeit, d. i. die ganze jenseitige und diesseitige Welt; von diesem Ganzen ist er wieder König. Das *tā* ist hier als Dual gefasst und wird auf die beiden Leben bezogen; aber diese Fassung ist nicht zulässig, da nirgends, weder im Vorhergehenden noch im Folgenden, davon die Rede ist. *Tā* ist eben Neutr. plur. und bezieht sich auf das *jā* des vorhergehenden Satzes, das Nerios. ebenfalls durch den Dual *jāu* übersetzt, es auf *ashem* und *vahistem manō* beziehend, was aber nicht gut angeht. Wollte man *jā* und *tā* als Duale fassen, so könnten sie nur auf *mainjā* bezogen werden. Aber hiebei kämen wir in grosse Verlegenheiten. „Diese beiden Geister liessst du, Mazda, entstehen“ würde das sonst unerhörte Dogma enthalten, dass Mazda den guten und bösen Geist geschaffen habe, während beide nach 30, 3 Urkräfte sind und Mazda ja selbst der gute Geist ist. Der vorhergehende Satz *jā* etc., „welche beiden der beste Geist besitzt“, würden zudem einen grobe Wider-

spruch enthalten, da der „beste Geist“ sich auf keine Weise mit dem schlechten Geist verträgt. — *Á nûremôit* giebt Nerios. durch *punar api* wieder, was sicherlich ungenau ist. Das Wort *nûrem* treffen wir nebst den Varianten desselben, *nûrām* und *nurem*, öfter im Zendawesta. Der Etymologie nach ist es eine Adjectivbildung mittelst des Suffixes *ra* von *nû*, jetzt, *vy*, *vuv*, unser nun = *uu*, jetzt, im Weda, und heisst eigentlich das Jetzige; das *ôit* verallgemeinert, sodass *á nûremôit* eigentl. zu jedem Jetzigen, d. i. zu jeder Zeit, allezeit, bedeutet. Dass ihm wirklich eine solche Bedeutung zukomme, wird durch Parallelstellen einleuchtend. Jt. 5, 63: *ardvi çûra anáhîlê mosku mé çava avanhê nûrem mé bara upaçtām*, d. i. unvergängliche Ardvi çûra, eile mir bald zu Hilfe, bringe jetzt mir Beistand (*nûrem* ist hier dem *mosku* ganz correlat und muss ebenso wie dieses Zeitadverbium seyn). Jt. 14, 54: *adhât niti fravashata verethraghnô ahuradhâtô nôit narô jaçnjô vahmjô geus urvâ dâmi-dâtô jaî nûrem vjâmbura daêva mashjâka daevajâso vohunim vâ tâcâjêitiîti frashakem vâ frashincânti*, von da zog also weg Verethraghna, der von Ahura, nicht von einem Menschen Erzeugte, der zu Verehrende, der zu Verherrlichende, die Erdseele, die die Geschöpfe erschaffen, als neulich die Menschen, den Daêva Vjâmbura verehrend, Blut vergossen und Ströme (Blutströme) fliessen liessen; vgl. die vv. 55 u. 56. — Jt. 8, 15: *hó ithra vjâkhmanjêiti¹⁾ hó ithra pereçanjêiti kô mām nûrām frâjuzdîtê gaomavaitibjô haomavaitibjô zaotrâbjô kahmâi²⁾ azem dadhām vîrjām istim vîrjām vâthwām havahêca urunô jaozddâthrem nûrām³⁾ ahmi jaçnjaçêa vahmjaçêa anuhê açtvaitê ashât haça jaî vahistât*, d. i. er (Tistrja) überlegte hier, fragte dort: wer verehrt mich jetzt mit Milch- und Haomaspenden? Wem ich grosses Vermögen, zahlreiche Verwandtschaft gab und Reinigung seiner eigenen Seele, von dem bin ich jetzt zu verehren und zu preisen für das irdische Leben wegen der besten Wahrheit. Vgl. dieselbe Verbindung Jt. 8, 17. 19. V. 23: *apa dim adhât vjêiti vajanhaî haça souru-kashât kâthrô-maçanhem adhvanem çâdrem urvistremca nirûdîtê Tistrjô raçêno qarenanhâo çâdrem mé ahura mazda urvistrem ôpô urvarûçêa bakhtem daçné mâsdajaçné nôit mām nûrām mashjâka aokhtô-*

¹⁾ Von *vjak* + *man*, Verschiedenes denken, hin und her denken. Wegen des im Baktrischen angehängten *anê* (*vjak* steht für *vjanê*), das im Sanskrit eine so grosse Rolle spielt, vgl. *njdoñcô* und *hunairjdoñcô*, einem guten Manne ähnlich, Jt. 8, 13.

²⁾ *Kahmâi* ist hier in relativem Sinne gleich *jahmâi* zu fassen, ein Gebrauch, der sich öfter in den spätera Stücken findet; im Pârsi und Neupersischen ist dann weiter das ursprüngliche Interrogativum *ka* zum gewöhnlichen Relativum geworden, pârs. *ke*, neupers. *къ*.

³⁾ *Nûrām* für *nûrem* steht hier wahrscheinlich nur als eine Art Accommodation an das vorübergehende *mām*; Fälle der Art sind nicht selten; vgl. Jt. 13, 54. 56 wegen *pañtām*.

nāmāna jaçna jazeñté jatha anjé jasaldonhó aokhtó-nāmāna jaçna jazeñté, darauf geht er weg aus dem See Vouru-Kasha, die Wegstrecke eines Hāthra weit; Vernichtung und Untergang verkündet der helle glänzende Tistrja sich, (indem er ruft) „Vernichtung drohet mir, *Akura-mazda*, Untergang des Wassers und der Bäume ist verhängt; im Mazdajaçnischen Glauben (die Bekenner dieses Glaubens) verehren mich jetzt nicht mit derselben namentlichen Verehrung, mit der sie die übrigen Jazata's verehren“. Jt. 13, 54: *táo (fravashajó) núrām frataçēñti mazdadhātem paiti puñtām* etc., diese (die Fravashi's) gehen jetzt weiter auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 55, 56: welche (die Bäume) ausserdem ohne Wachsthum dastehen; *daç táo núrām fraokshjēñti*, aber jetzt wachsen auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 57, 58: welche (die Fravashi's) den Sternen, dem Mond, der Sonne, den anfangslosen Lichtern, die Wege zeigen, die vordem überall lange ohne Gedeihen waren wegen des Hasses der Daēva's und wegen der Angriffe der Daēva's; *daç té núrām fravazeñté dūraē — urvaēçem*, aber jetzt eilen diese (die Daēva's) fort zu dem fernsten Ende des Wegs, vernichtet durch die gute Frashō-kereti (Lebensverewigung). Vgl. noch Jt. 5, 50. 63. 19, 77, wo überall die Bedeutung jetzig, neulich oder jetzt klar zu Tage liegt.

V. 8. *Aç thod — manāñhā Nerios: evañ trañ mātā 'si pūrvañ mahāgñāñnin jad jonitajā tishthasi Gvahanasja*, so bist du zuerst die Mutter (der Schöpfer), grosser Weiser, da du begriffen bist in der Erzeugung des Bahman. Die Deutung des *mēñt* durch *mātā* ist auffallend. Dem Uebersetzer schwebte wohl eine Ableitung von *mā*, messen, mit *nūr*, schaffen, vor, statt der näherliegenden von *man*, denken. Dass aber nur letztere die richtige seyn könne, beweist sicher der Zusammenhang unserer Stelle und in den vielen Versen von c. 43, in denen wir dem *mēñt* begegnen. Auch die Erklärung des *jasūm* durch *jonitā*, Erzeugung, wie seines Femininums *javē* 53, 3 durch *açanata* = *nata est*, ist wenig befriedigend. Diese oder eine ähnliche Bedeutung lässt sich nicht bloss nicht durch eine vernünftige Etymologie gewinnen, sondern sie widerstrebt auch offenbar dem Zusammenhange der Stellen. Am nächsten liegt die Wurzel *jas*, verehren, aber der sich ergebende Sinn ist, wenn auch nicht geradezu unpassend, so doch etwas zu allgemein und die Bildung *jasu* von dieser Wurzel zu vereinzelte. Identisch mit diesem *jasu* ist aber wohl das wedische *jahu*, femininum *jahvi*, davon *jahva*, *jahvat*. Nach Nigh. 3, 3 heisst es gross. Diese Bedeutung ist aber sicher zu allgemein. *Jahu* findet sich gewöhnlich in dem Ausruf: *sahasó jahó!* (Rv. I, 26, 10. 74, 5. VII, 15, 11) von Agni; die Scholiasten deuten es durch „Sohn der Kraft!“ Dieser Sinn ist aber schwerlich richtig. *Jahvañ purūñām viçām* (Rv. I, 36, 1 von Agni) kann sicher nicht mit „Sohn der vielen Stämme“ oder „Erzenger der vielen Stämme“ übersetzt

werden, ebenso wenig wie *manushé jahvaḥ* (VII, 6, 5 von Agni) mit „Sohn des Menschen“. Das Femininum *jahvi* wird gewöhnlich von Flüssen gebraucht Rv. I, 71, 7: *samudrām na sravataḥ sapta jahvīḥ*, vgl. 72, 8. II, 35, 9. III, 1, 4, und zwar gewöhnlich sind *sapta jahvīs* genannt. Der Umstand, dass nur die Himmelswasser diesen Beinamen tragen, führt leicht auf die Bedeutung hoch (vgl. III, 1, 9), und aus dieser Grundbedeutung lassen sich die anderen ableiten, wie Oberster, Herr (von Agni), Herr der vielen Stämme (Rv. I, 36, 1), Herr der Menschen, Herr der Kraft (oder auch hoch, erhaben an Kraft, *sahasó jahó*). Diese Bedeutung hoch oder besser der Höchste, Oberste, giebt sowohl in unserer Stelle als 53, 3 und Jt. 24, 26 (*jazūm*, von *Kavá Viçtā-çpa*) den besten Sinn. — *Hjaḥ* — heügrabem Nerios.: *jajām sam-locanātvena samagṛhñanti*. *Cashmaini* kann hier der Form nach nur Locativ seyn. Wenn es Nerios. mit dem Instrumental *sumāloā-nātvena*, durch den Anblick oder die Anschauung, übersetzt, so ist diess dem Sinne nach richtig. Nur ist es gerade nicht nöthig, von der ursprünglichen Bedeutung des *cashman* als Auge abzugehen. — *Haithīm* — *dāmin* Nerios.: *prakaṣapunjasja śrīṣṭeh; kila nirmalatarasṛīṣṭīm sadācātrīṣṭīm tvaṃ datse* (für das sinnlose *daçe*), der Schöpfung des offenbar Reinen, d. i. du machst die fleckenlose, stets fortdauernde Schöpfung. Auffallend ist die Verbindung des *haithīm* = *satjam* mit dem Genitiv *añheus*, da es meist nur Adjectiv und, wenn es substantivisch gebraucht wird, kein Concretum, sondern ein Abstractum ist. Da es von *Ahura-mazda* ausgesagt wird und nur wie ein Prädikat desselben aussieht, so läge der Sinn Wirklicher der Wahrheit am nächsten; aber diese concrete Bedeutung lässt sich dem *haithīm* nirgends beilegen. Wir müssen bei der abstracten bleiben. Diess beweist deutlich 46, 19: *ashāḥ haithīm haēd*, wo *ashāḥ haēd* nur eine Umschreibung des Genitiva *ashahjā* ist. Ich nehme es in dem Sinne das Wirkliche, Wesenhafte, d. i. Wesenheit. Die Wesenheit des Wahren ist gewiss eine richtige und treffende Bezeichnung des höchsten Gottes. — *Dāmis* dagegen muss concret gefasst werden (s. das Gloss.), vgl. 45, 7. 44, 4.

V. 9. *Thwē* — *aç-khratus* Nerios.: *tvaji sá gōḥ ghaṭajitrī asti buddhir jayā tvaṃ gopaçān dhatus*, in dir ist die schöpferische Kuh, die Einsicht, durch die du das Vieh erschaffen. — *Thwē*. Zwei Mss. lesen nach W. *thwē*, nämlich K. 4. und 9. Diese Lesung darf nicht auffallen, da das *ē* bloss eine Dämpfung des *i* ist (man vgl. *ēd* = *id*, s. zu 28, 12). Der Form nach kann es nur ein Locativ gleichbedeutend mit *thwōi* seyn. Die Veränderung des *ēi*, das sonst dem *i* gleichsteht, in *ē* scheint nur euphonisch zu seyn. Dieses *i* findet sich nämlich gern vor *d*, wie wir aus *ēdānā*, *ēdā* etc. sehen. Es ist der Lautassimilation wegen in solchen Fällen gewählt, da *ē* vermöge seines dumpfern Lautes dem *d* näher steht, als das hohe

f und oi. In allen Stellen, in denen *thwói* vorkommt, habe ich es nie vor d, wohl aber vor a, das leicht absorbiert werden kann, gefunden, so in unserm Verse *thwói aç*, 34, 11 *thwói ahi*, 48, 8 *thwói ashá*. — *Geus tashá*. Ob dieser Ausdruck mit *geus uród*, Erd- oder Stierseele identisch ist, wie man aus c. 29, 2 vgl. mit 1 folgern kann, ist fraglich. J. 39, 1: *úhá dī jazamaidē geus uródnemōd tashánemōd*, wo *uród* und *tashá* neben einander genannt sind, beweist, dass beide wenigstens nicht völlig gleichgeltende Worte seyn können, vgl. Fragm. VI, 1. In unserer Stelle hat der *geus tashá* das Prädikat *aç-khratus*, sehr einsichtig, nach 46, 9 verkündet er Wahrheiten, 29, 2 fragt er die Wahrheit. Hieraus geht deutlich hervor, dass er als ein persönlich handelndes Wesen gedacht wurde, wie der *uród*, und daher kein blosses Gedankending ist. Auch die Ableitung des Worts durch das Suffix *an* von der Wurzel *tash*, bilden, schaffen, spricht entschieden für eine concrete Bedeutung des Worts, sodass es eigentlich nur durch Bildner gut übersetzt werden kann, wie schon Nérios. gethan hat. Körper, wie man als Gegensatz zu *uród*, Seele, leicht vermuthen könnte, heisst es sicher nicht. Beide, *tashá* und *uród*, sind Bezeichnungen einer und derselben Urkraft nach verschiedenen Wirkungen. *Uród*, eigentlich das Herauswehende (vgl. *átman*), ist die die Natur durchdringende Lebenskraft, ihr geistiges Lebensprincip überhaupt; *tashá* ist die schöpferische Aeusserung dieser Kraft. — Für *mainjus*, das Westerg. aus mehreren Mss. aufgenommen hat, ist wohl der Voc. *mainjú* zu lesen. Da diese Lesung sich auf keine handschriftliche Autorität stützt — denn alle Mss. zeigen am Schlusse wenigstens ein *s*, wenn auch eine (K. 11.) *mainjús*, eine andere (K. 5.) *mainjêus* liest —, so muss sie hier kurz gerechtfertigt werden. *Mainjus* ist ein Nominativ neben dem Vocativ *masdá ahurá*; will man die Lesung *mainjus* aufrecht erhalten, so muss für diesen Nomin. irgend ein anderes Wort gesucht werden, auf das er sich bezieht. Da sich in demselben Satze nichts Beziehbares findet, so könnten wir unsere Zuflucht zum Schlusse der unmittelbar vorhergehenden Zeile *geus tashá aç-khratus* nehmen. Hiezu passt aber die Bezeichnung *mainjus*, Geist, nicht, welcher Name sonst nur den beiden höchsten Geistern zukommt. Einen treffenden Sinn gewinnen wir nur dann, wenn *mainjus* mit *masdá ahurá* zusammengenommen wird, wie 31, 7, vgl. 44, 2; dann kann aber der Nomin. *mainjus* nicht stehen bleiben, sondern muss in den Vocativ *mainjā* verwandelt werden. Auf die Lesung *mainjus* hat wohl die Endsylbe *us* in *aç-khratus* Einfluss gehabt. — *Vdçtrjáç* — *vçtrjé* Nérios.: *kartītajā nā āgāmīé* (falsch für *āgacēhati*); *kīla jah pratijatnam gopaçindm kurate*; *jo vā na asti kartīd tamdi na dadāu*, durch die Thätigkeit kommt er herzu, d. i. wer sich um das Vieh Mühe giebt; wer aber nicht thätig ist, dem giebt er (Ormuzd) nicht. Schwierigkeit bieten die beiden *vā* und *dité*. Es ist auffallend, dass das erste *vā* im Hauptsatze, das zweite in dem dazu gehörigen Relativsatze steht, während diese

disjunctive Partikel bei Wörtern desselben Satzes stehen sollte. Diese Construction lässt sich nur aus dem Gegensatz von *vācitra* und *nōit vācitra* erklären; diesen wollte der Dichter auch äusserlich hervorheben und dazu bediente er sich der Partikel *od*. Wir können dieselbe im Deutschen nicht gut wiedergeben. — *Āitē* kann wohl kaum anders wie als eine 3. Person Verbi „er kommt“ (vgl. neupers. *ājed*, skr. *i + d*) angesehen werden, namentlich wenn man v. 14 bedenkt. Aber diese Bedeutung will sich mit dem Zusammenhange des Ganzen nicht recht vertragen. „Von dem Landmanne kommt, wer nicht Landmann war“, wie hienach übersetzt werden muss, ist unverständlich. Man kann das *jē* — *vācitrajē* daher nicht wohl als Subject von *āitē* ansehen, sondern man muss dieses im Vorhergehenden suchen. Als solches bietet sich *Ārmaitis*, auf die auch das *anjāi* sich bezieht. Aber dann ist vor *jē* ein Demonstrativ mit der Präposition *d* zu ergänzen, „sie kommt von dem Landmanne her zu dem, der noch nicht Landmann war, und geht an ihm vorbei“. Von einem solchen Wandern der Erdgöttin ist öfter die Rede, vgl. 28, 4.

V. 10. *At* — *fahujanātem Nerioḥ*: *evan̄ te dvitijam* (für das sionlose *dhitijam*) *etebhjo mitritcam* (? für *mitritkām*) *kārajtro*; [*tad-dvitaḥjan̄ naran̄drī rūpaḥ mūlam phalaḥ vā etebhjo manushjebhjo dat-tam kārajakāriḥ*] *etasmādā vikhajate kutumbine*, i. e. sic tibi (oder tui) secundum istis, amicitis actori (ab actore data), d. h. beides, das Männliche wie Weibliche, Wurzel und Frucht ist diesen Menschen vom Besorger der Geschäfte gegeben; und diesem Hausherrn geoffenbart. Der Uebersetzung des *hi* durch *te dvitijam*, dein Zweites (dein Paar), liegt eine richtige Auffassung zu Grunde, da *hi* wirklich Nom. Acc. Dual. des alten Pronominalstammes *hi* = *si* (im Weda) ist, wie unzweifelhaft aus 30, 3 und 44, 18 hervorgeht. Da aber das folgende *ajāo* ebenfalls ein Dual und zwar ein Genitiv ist, so ist die Satzverbindung etwas schwierig. Man müsste *hi* absolut in dem Sinne „was beide anbetrifft, — so etc.“ fassen. Als Gen. sing. fem. lässt sich *ajāo*, was es seiner Form nach wohl seyn könnte, nicht nehmen, da es nur auf die *Ārmaiti* bezogen werden könnte, was gegen den Sinn des Ganzen seyn würde. Viel einfacher aber ist die Construction, wenn man *hi* als Nom. demonstr. femin. fasst, was es der Form nach recht gut seyn kann, und auf *Ārmaiti* bezieht. — *Fraoaretā*. Wegen des *humaretōis bakhstā*, „Theilhaber an der frohen Kunde“ im letzten Gliede des Verses wäre ich nicht abgeneigt, dem *fra-vare* die Bedeutung lehren, unterrichten, zu geben, wenn sich diese nur gehörig beweisen liesse. Diese Bedeutung kommt zwar dem *varr-ma* (s. das Gloss.) zu; aber das Fehlen des Klassenzeichens *nu* im Imperativ wäre auffallend, und der Präposition *fra* keine Rechnung getragen. *Fra-vare* heisst im jüngern *Jaḥna* — im ältern kommt es nicht weiter vor, wenn man nicht das adverbiale *fraoaret* hieher zieht — sich zur Zarathu-

strischen Religion bekennen, eigentl. das Beste wählen. Jaç. 12, 8, wo der Bekenner *fravareta* (das Part. pass. in activem Sinne, wie oft) heisst. Diese Bedeutung ist hier wegen der offenbar von *fravareta* abhängigen Accusative *vāçtrim fshujāntem* nicht zulässig. Wir werden daher am besten thun, bei der ursprünglichen Bedeutung erwählen stehen zu bleiben. Was die Form anlangt, so hat man zwischen der 2. Person Imperat. plur. und der 3. Person sing. Imperf. med. die Wahl. Letzteres ist unstreitig vorzuziehen. *Aqjdi* ist dann reflexiv, sich. — *Fshēnght*. Nerios. hat *visphárojatā*, „der hin- und herfahren, schimmern lässt“, und erklärt es durch *pravardhajitā*, „der wachsen lässt, der Förderer“. Die Form wie die Ableitung bieten Schwierigkeit. Ein Nomen actoris, wie es Nerios. nimmt, ist es sicher nicht. Durch die so häufige, täuschend ähnliche Form *mēhāt*, ich dachte, könnte man leicht versucht werden, es ebenfalls für eine Verbalform zu erklären. Aber der Zusammenhang gestattet diess nicht, da so auf einmal eine erste Person Verbi in den Satz käme, die den Sinn zerrisse. Man müsste nämlich die erste Person entweder auf den *Ahura-mazda* beziehen, was dem dritten Versgliede zuwider wäre, oder auf den Dichter, in welchem Falle eine richtige Beziehung der Worte *akurem ashavānem* nicht gut denkbar wäre. „Ich will den Lebendigen, den Reinen (Mazda) reich machen an guter Gesinnung“, wäre im Munde des Dichters dem höchsten Gott gegenüber zu vermessen. Wir müssen daher die verbale Bedeutung des Wortes aufgeben und unser Heil in der Deutung desselben als eines Nomens suchen. Als Nominalform scheint es ein Nom. plur. neutr. zu seyn, sodass *ēnght* der Sanskrit-Endung *ānsi* entspräche, was lautlich vollkommen richtig ist (vgl. den Acc. plur. *viçpēṅg* mit *viçvān*); aber das Baktrische kennt diese sanskritische neutrale Pluralendung nicht. Ausserdem hätte auch die Beziehung Schwierigkeit. Als Locativ sing. eines Thema's *fshēñh*, *fshēñh*, von dem wir 49, 9 den Comparativ *fshēnghtjō* haben, liesse es sich eher erklären. Aber es fragt sich gerade des *fshēnghtjō* wegen, ob es die Bedeutung eines Substantivs habe. Das einfachste ist, es als Adject. femin. im Nom. sing. zu fassen und auf *Armaiti* zu beziehen. Das Thema *fshēñh* führt zunächst auf ein *psāns* im Sanskrit, dessen Wurzel *psā*, essen (nach Nigh. 2, 14 auch geben) ist. Seine Bedeutung konnte leicht auf stark, gross werden, übertragen werden. Näher liegt das *fshaoni*, reich, der spätern Bücher; hievon ist *fshēnght* wohl nur eine härtere Aussprache. — *Nōt* — *bakhtā* Nerios.: *na mahāgādnā akārjakṛtī* (*kartre?*) *pratārajāre Āçmogāja çruddhādhajānatajā pravarshti* [*tēna jataḥ çruddhān* (für *çuddham*) *adhjeti prasadān na dadāti jataḥ aejāpāratajā adhjetī*], der grosse Weise verleiht dem Ashemogh, dem Uebelthäter, dem Betrüger, durch die Lesung des Glaubens nichts, d. i. desswegen, weil er den Glauben hersagt, gewährt er ihm keine Gunst, weil er ihn liest, ohne ihn zu vollbringen. Für *davāçcīnd*, wie Westergaard schreibt, ohne Varianten anzugeben, liest Bf. *dāvāçcīnd* und Bb.

daēvāicīnā. Diese Lesungen mahnen ganz an *daēvācīnā* 30, 6, wo sich keine erheblichen Varianten finden. Vor allem fragt es sich nun, ob *daēvācīnā* auch wirklich genügend erklärt werden könne. Dass *cīnā* = skr. *cāna* nur ein Wörtchen der Verallgemeinerung ist, leuchtet ein. Das übrig bleibende *daēvāc* ist der Form nach nur Nom. part. praes. der Wurzel *da*, für welche zu 28, 3 die Bedeutung verleihen in den *Gāthā's* nachgewiesen ist. Für die spätere Bedeutung des Wortes sprechen (von den bösen Geistern) ist kein sicherer Beweis aus den *Gāthā's* zu liefern. An unserer Stelle, wo sie sich verhältnissmässig noch am leichtesten anwenden liesse, giebt „irgend ein Sprechender“, zudem, da böse Geister nicht ausdrücklich genannt sind, doch auch keinen rechten Sinn. Da sich somit *daēvāc* nicht hinreichend erklären lässt, so werden wir nicht irren, wenn wir die Lesart *daēvāc* vorziehen. Dieses ist entweder ein Denominativ von *daēva*, für *daēvājāc*, die Daēva's verehrend, oder es ist von der Wurzel *diu*, spielen, betrügen, abzuleiten; dann würde besser *diuāicīnā* geschrieben. Letzterer Auffassung ist Nerios. gefolgt. Man vgl. *diuamnem* v. 20.

V. 11. Die Sätze *hjaṭ* und *jjāṭ* stehen zu einander im Verhältnisse der Correlation; *hjaṭ*, an der Spitze des Satzes stehend, weist nur im Allgemeinen auf den Inhalt desselben hin; die nähere Bestimmung enthalten die Accusative *guṇthāocōdā daēnāocōdā*; deshalb kann ihm auch keine pronominale Bedeutung beigelegt werden; der demonstrative Sinn dieses geht in den adverbialen *da*, als, über. Die zwei mit *jjāṭ* beginnenden Sätze beschreiben das im ersten Gesagte näher. — *Thwā manāhā khratūscā* Nerios.: *toaji buddhajēcā*; [*kila toaji viśhaje jan manō buddhijēcā tadartham adāh*], i. e. in te intellectuique, d. h. du schufest deshalb in deinem Kreis, dem Sinn und Verstand (vermöge des dir angeborenen Sinnes und Verstandes). Die Construction der Worte macht einige Schwierigkeit. Man ist daher leicht versucht, den Text etwas zu verändern, um einen entsprechenden Sinn gewinnen zu können, und zwar den Accus. *thwā* in den Voc. *hi* (*ā* wäre dann Präposition zu *manāhā*), und *khratūscā* in *khratūcā* (alter Instrumental für *khratūcā*) zu ändern, wozu zu übersetzen wäre: „du mit Gesinnung und Einsicht“. Allein es lässt sich doch bei genauerer Erwägung mit Beibehaltung des überlieferten Textes ein befriedigender Sinn gewinnen, aber nur, wenn *thwā* nicht als Accusativ, sondern als Instrumental genommen wird (vgl. v. 20). Auch Nerios. hat nicht den Accusativ, sondern den Locativ, also wenigstens einen näher verwandten Casus. „Durch dich, den Geist“ giebt den Sinn: durch deinen Geist. Der Acc. *khratūcā* ist von *tashā* abhängig. — Für *ustanem* wird nach der Mehrzahl der Stellen und der Ableitung (von *ut* + *tana*) wohl besser *ustānem* geschrieben (s. das Gloss.). — *Jathrā — dātē* Nerios.: *jat paralokakāmīnām kāmam adāh*; [*kila jah samīhate jat jena paralokān vragāti tasmāi samīhitam adāh, tasmāi (puajitre dadāte (?) jah ājāti*

du schufest das Verlangen der nach der andern Welt Verlangenden, d. i. wer dadurch in die andere Welt zu kommen wünscht, dem erfüllst du seinen Wunsch, dem Verlangenden, der sich naht, wird er gewährt. Diese Deutung widerspricht dem Zusammenhang, da dieser Satz eng mit dem Anfang des folgenden Verses zusammenhängt, wo von Lüge und Wahrheit die Rede ist. — *Vačō* lässt sich doppelt fassen, entweder als Neutr. plur. von *vačaih*, Willen, Verlangen, freie Wahl, oder als ein davon gebildetes Adjectiv (vgl. *mañdo* 30, 9), der, welcher wünscht oder will. Da die erstere Fassung mannigfache Schwierigkeiten hat — das Verbum steht im Singular statt im Plural —, so müssen wir uns der zweiten zuwenden. *Vačō* ist der freie, unabhängige, nach eigenem Ermessen handelnde Mann (man vgl. *vačē-kshajāc*, selbstherrschend), der sich nach Gutdünken seinen Glauben (*varəna*) wählen kann. „Wo der Freie die Wahlen macht“, d. i. wo er sich von den verschiedenen Glaubensansichten eine auswählt.

V. 12. *Mithahvačō* Nerios.: *pāpasja vaktā*, der Sprecher des Uebels. Aehnlich giebt Nerios. *mithahjā* 33, 1 durch *mithjātmaka*, rügerisch gesinnt. Dass diese Deutung des Worts im Allgemeinen richtig ist, beweist nicht nur ganz deutlich der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (vgl. *mithō-vačōvāhō*, Lügenredner, Jt. 19, 95; *mithaoktō* das., 96, Name eines Dämon, s. auch Jac. 60, 5), sondern auch die Ableitung. *Mithah* (das Thema des ersten Theiles von *mithahvačō*) ist mit dem sanskritischen *mithas*, wechselnd, gegenseitig, identisch, woraus die Bedeutung lügenerisch abgeleitet werden kann, vgl. *mithjā*, falsch, lügenhaft. Wechselndes redend ist so viel als Verschiedenes redend, was im Gegensatze zu *ereshvačō*, das Gerade, Aufrichtige redend, nur so viel als Falsches, Lügen redend heissen kann (s. weiter Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, S. 50). — Für *sureddā* liest Bb. *sareddā*, was richtiger zu seyn scheint, da der Zusammenhang ein Wort wie Herz, Gemüth, erfordert, dieses aber gewöhnlich *saredaja*, eine Erweiterung von *sared* = skr. *hṛd*, und nicht *sureddaja* heisst. Möglich ist indess immerhin die Annahme, dass in dem ältern Dialekt an das *sared* eine andere Endung gehängt wurde, etwa die von *dā*, woraus regelrecht *sareddā* werden musste. — *Anur-hakhs* — *maēthā* Nerios.: *irone* (?) ¹⁾ *prōchdanūtaje saipūramanasa anuaktajā pradravanti paralokanivāsān; divjā adrejatā paralokasthanāni prōchanti*, indem sie (die Daēva's) gegen die Armaiti durch beständiges Nachlaufen Unrecht zu thun trachten, verfolgen sie die Bewohner der andern Welt; die höllischen Geister trachten unsichtbarerweise nach den Orten der andern Welt. Da

¹⁾ Was dieses Wort bedeuten soll, ist mir unklar geblieben. Wahrscheinlich ist die Lesart verderben.

Nerios. gegen seine sonstige Gewohnheit in seiner Uebersetzung die Aufeinanderfolge der Worte im Urtext verlassen hat, so kann nicht genau angegeben werden, wie er jedes einzelne Wort gefasst hat. Das *anuṣaktujā* entspricht sicher dem *ānus-hakhs*, welche Uebersetzung gewiss richtig ist. Die Identität mit dem wedischen *ānushak*, der Reihe nach, beständig, leuchtet Jedem von selbst ein. *Mainjā* kann hier weder als Vocativ, noch als Instrumental singul., wie Nerios. thut, gefasst werden, sondern es muss Nom. Acc. Dual. seyn. Der Dual findet in dem unmittelbar Vorhergehenden, „Lügenredner und Wahrheitredner, Wissender und Unwissender“ seine genügende Erklärung.

V. 13. *Jā fraçā — tajā* Nerios.: *je prēcchanti prakate punjena, jo vā mahāgānān prēcchanti pāpēna*, die offen nach dem Reinen fragen, oder wer, grosser Weiser! nach dem Frevel fragt. *Fraçā* auf *pereç*, fragen, zurückzuführen, wie Nerios. thut, ist unzulässig (s. zu 30, 9). Das Subject zu *pereçāntē* ist *Ārmaitis*, die das Subject des unmittelbar vorhergehenden Satzes ist; aber der Instrumental *tajā*, i. e. cum hac, darf dann, da er nur auf *maēthā*, Wohnung, Ort, zurückbezogen werden könnte, nicht in seinem instrumentalen Sinn genommen, sondern muss als Locativ gefasst werden. Vielleicht ist *tajā* auch rein adverbial so oder hier. — *Maçdā* ist hier nicht Vocativ, sondern Neutr. plur. (s. zu 30, 1), und hängt von *pereçāntē* ab. — *Jē — būgem* Nerios.: *jo vā kiñcānena duḥkhatvena tan mahat ācāvrati çuddhaje*, oder wer durch irgend eine Schlechtigkeit dieses Grosse vollbringt zum Nutzen. *Ajamaitē* ist *अ. लयोल*. Die ihm hier beigelegte Bedeutung vollbringen kann dem Zusammenhange nach nicht ganz richtig seyn, da sie zu *būgem*, Glück, Genuss, nicht gut passt. Dagegen bietet die sanskritische Wurzel *jam* in der Bedeutung geben, gewähren, darreichen, die erwünschteste Hilfe. *Ajamaitē* ist medium und trägt als solches den Begriff sich geben, d. i. sich verschaffen. Das Augment scheint auffallend. Doch kann man die Form als Imperfectum nehmen. — *Tā — vīçpā* Nerios.: *tāu loçanābhjām ekahelajā pāpeshu pari punjeshu pari paçja [mārgeshuça punjeshuça ekahelajā adhipatita (?)] sarvatraça punar api*, sieh diese zwei mit den Augen, mit Verachtung auf den einen wegen der Frevel, und auf die Reinen, und (sieh) auch sonst überall herum. Diese Deutung ist gewiss nicht richtig. *Thwīçrā*, wofür K. 5, 6. *thwāçrā* lesen, wird durch *ekahelā*, was nur Verachtung des einen oder eine Verachtung heissen kann, übersetzt. Dem Uebersetzer scheint sonach eine Ableitung von *tbīsh*, hassen, oder *thwā*, Unglück, Elend, *thwīçtēma*, sehr unglücklich, vorgeschwebt zu haben. Diese ist aber sowohl der Etymologie als dem Zusammenhange nach (namentlich wegen des *çashmēng*, Augen) unzulässig. Ich kann das Wort nur als Adjectivbildung der W. *twīsh*, glänzen, ansehen. *Çashmēng thwīçrā* heisst somit: glänzend an Augen (Accusativ der nähern Bestimmung, d. i. mit glänzenden, hell-

leuchtenden Augen, was auf *Asha*, das Subject des Satzes, worunter wohl nur *Ahura-mazda* gemeint ist, besser passt, als du mit den Augen Hassender. Will man indess der Concinnität wegen *thwīcrd* nicht als Vocativ, sondern als Accus. neutr. pl. nehmen, so muss *ashá* ebenso gefasst werden. Aber dann muss das Subject aus dem folgenden Verse, *Ahura-mazda*, ergänzt werden. Wenn nun auch diese Ergänzung keine Schwierigkeit hat, so bilden *thwīcrd* und *ashá* weder so synonyme noch entgegengesetzte Begriffe, als dass viel dadurch gewonnen würde. *Hdró* ist *Nerios*, ein Nomen der Bedeutung Sünde, Frevel. Da er J. 44, 2 dasselbe durch *eva vradmī*, i. e. sic dominus, deutet, es offenbar mit *ahura* verwechselnd, so ist seine eigene Unsicherheit über die wahre Bedeutung des Worts einleuchtend genug. Keine von diesen beiden Bedeutungen lässt sich wirklich beweisen. Dass es einer Wurzel *har* entstammen müsse, sieht Jeder leicht; aber was diese bedeute und ob es Nomen oder Verbum sey, kann nur eine tiefere Untersuchung zeigen. *Har* entspricht ganz der sanskr. Wurzel *sar* (*śr*), gehen, fließen, *saras* ist Fluss, *sarasvatī* die Strömende. Diese Bedeutungen geben aber keinen irgendwie befriedigenden Sinn. Zum Glück lässt sich im Zendawesta eine von dieser ursprünglichen abweichende eigenthümliche Bedeutung nachweisen. Mit *nīs* heisst *har* deutlich beschützen, behüten. Jaç. 57, 18: *nīs-haurvaiti* — *mazdáo dāmān*, er beschützt Mazda's Geschöpfe (von *Çraosha*), vgl. J. 58, 4 *nisanharatá*, er schütze. Häufig wird von dem Genius *Çraosha* das Substantiv *hareta* (Thema *haretar*), Schützer, Hirte, gebraucht, J. 57, 15: *jó hareta aiwojákhstacá vícpajáo fravós galthá-jáo*, welcher Schützer und Beschirmer der ganzen Welt ist; 58, 2: *nipátajacéčá nisanharetajacéčá haretbráicá aiwojákhstráicá*, Beschützung und Beschirmung, Hüter und Wächter; Jt. 10, 103: *haretárem* — *aiwojákhstárem*, von Mithra. Dem *háró* der Gáthá's kommt aber *hisháró* Jaç. 57, 17, wo *Çraosha* *hisháró ashahé galtháo*, der die Besitzthümer der Wirklichkeit Schützende, genannt wird, am nächsten. Dieses ist nur eine Reduplication von *háró* und regiert den Accusativ *galtháo*, nicht den Genitiv *ashahé*, wonach es eine Art Verbaladjectiv ist. An unserer Stelle, sowie in J. 44, 2 hängt nun kein Accusativ davon ab, sodass wir es füglich in dem Sinne Hüter, Wächter, nehmen können. Ich dachte lange an eine 2. Person sing. Aoristi II., da er an beiden Stellen einen Sinn giebt; aber eine genauere Betrachtung der Satzstructur hat mich davon abgebracht. Man vgl. noch die beiden Namen *paçus-haurva*, Viehhüter, und *vis-haurva*, Haushüter, von Hunden im Vendidad gebraucht. — Die Präposition *aibi* gehört beidemal zu *vaénahi*, man vgl. für solche Wiederholungen v. 8 *hēm-heñgrabem*, 44, 13 *nīs* — *nīs-náshdma*.

V. 14. *Já ai áiti keñghaticá Nerios.*: *jad ágatum ájáticá*. Ganz richtig! — *Jáo ishuhó* — *ashaonó Nerios.*: *jó rīyam* (richtiger *rīyam*)

dadate dánebhjah punjátmane [*Hormindája jathá jukjate dátum*], welcher dem Reingesinnten für die Gaben sich verbindlich macht, nämlich dem Ormuzd. Ueber *ihudó* s. zu 34, 15. Der Genitiv plur. *dáthranóm* lässt sich von einem *dáthrem* = *dátram*, Gabe, oder von *dátar*, Geber, ableiten. Nerios. folgt der erstern, ich möchte die zweite vorziehen. *Ashaonó* und *dregeódebfó* sind dann Unterabtheilungen dieses allgemeinen Begriffs.

V. 15. *Pereçd* — *hundíti* Nerios.: *préçhámí evam jad vindçanigrahítum*, je (jo) *durgamato* (besser *durgatimato*) *rágjám kurute* [*kila práthitvam níçrshébbho datte*], ich frage so, wie der vom Untergang gerettet wird, der dem Schlechtgesinnten Herrschaft verleiht (dem Schlechten die Obermacht giebt). Für *mainis* liest K. 6. *maénis*, K. 4. *maénisi*, Bf. und Bb. *mainjus*. Die Abweichungen von K. 4. und 6. sind rein orthographischer Natur, da *ai* wohl wie *ä* ausgesprochen und daher leicht mit dem *ä* verwechselt werden könnte. *Mainjus* dagegen ist eine blosse Conjectur aus Missverständniss dieses seltenen Wortes. *Mainis* ist die einzig richtige Lesart. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung *vindçanigrahítum* lässt sich auf keine Weise rechtfertigen; er scheint in der zweiten Sylbe *nis* die Wurzel *naç*, vernichten, gesehen zu haben. Man kann es nur auf *man*, denken, zurückführen; in skr. *mañi*, Perle, Edelstein, ist nicht zu denken. Am nächsten kommt das wedische *manishá*, Andacht, Loblied, das gewiss erst aus einem *manis* gebildet ist. (Man vgl. im Baktrischen *tevis* und *tevisht*.) Dass unserem *mainis* derselbe Sinn untergelegt werden kann, wie dem *manishá*, zeigt die Vergleichung mit dem vorhergehenden Verse, wo wir das der Bedeutung nach nahverwandte *ihud* an ähnlicher Stelle haben. Legt man dem Wort die Bedeutung Grund, Ursache, bei, wie ich früher that, so lässt sich das Folgende nicht gut erklären. Vgl. 44, 19. — *Hundíti* übersetzt Nerios. dem Sinne nach richtig durch *kurute*, *datte*. Es steht in deutlichem Gegensatz zu dem *vinaçti*, schaden, vernichten, des folgenden Satzes und heisst eigentlich hervorbringen, erzeugen (von *zu*, gignere, nicht von *zu-nu*, den Soma auspressen), dann in weiterem Sinne verleihen. Der, welcher dem Bösen Macht verleiht, kann nur *Ahró mainjus* seyn. — *Dus-akjaothandi* — *vinaçti* Ner.: *dush-karná vámin jasmád na givitañ lañçajá* ¹⁾ *'pi labhate* [*asáuca jah lañçája éáram dadáti tasjépi givitañ na tina vimuñçati*], der Schlechthandelnde, Herr! gewinnt daher sein Leben auch durch Betrug nicht [und der, welcher dem Betrug (Betrüger) Folge leistet, errettet dadurch sein Leben nicht]. *Dus-akjaothandi* ist hier fälsch-

¹⁾ Wohl ungenau geschrieben. Es lässt sich nur von *lañch*, mit einem Zeichen, einer Marke versehen, ableiten. Da aber *laksha*, das jedenfalls mit dieser Wurzel zusammenhängt, ausser Zeichen auch Betrug heisst, so möchte ich dem *lañca* oder *lañcá* hier dieselbe Bedeutung beilegen, weil sie durch den Zusammenhang gefordert zu seyn scheint.

lich auf *jē* — *vināṣṭi* bezogen, was ganz gegen den Sinn ist; man muss es zum Vorigen ziehen und mit *dregāitē* verbinden. Denn der *jē nōt vināṣṭi*, „der nicht vernichtet“, ist *Ahura-mazda* selbst. So bilden *jē* — *hunāiti* und *jē vināṣṭi* Gegensätze, ohne äusserlich durch *ed* oder eine ähnliche Partikel angedeutet zu seyn; man vgl. 30, 5. *Hanare* und *vināṣṭi* sind von Nerios. sicher falsch gedeutet; das erstere kann nicht Zeichen oder Betrug, das letztere nicht ergreifen, fassen, heissen. Am nächsten liegt die Wurzel *han* = *san*, spenden, wovon es eine Neutralbildung durch *are* seyn kann (man vgl. *vadare* mit skr. *vadhas*, *avare* mit *avas* etc.), sodass es Spende, Gabe, bedeutet. Im Weda entspricht *sanas*, Gabe (Rv. I, 30, 16. VII, 56, 8.) vollständig. Diese Bedeutung giebt nun zwar 47, 5 *hanare thwamāš saoshāst dregdō bakhshaiti*, „der Lügner verschwendet die Gabe deiner Gnade“, einen sehr guten Sinn; aber mit dem Zusammenhange unserer Stelle will sie sich nicht gut vertragen. Man muss von der speziellen Bedeutung Spende absehen und ihm die allgemeinere Ding, Sache, welche Begriffe ja immer erst aus ganz speziellen entstanden sind, beilegen. So ist es nur ein nachdrückliches etwas, quelque chose, in Verbindung mit der Negation nichts, gar nichts, wörtlich: nicht eine Gabe, nicht ein Ding. Dass *vināṣṭi* nicht fassen, nehmen, sondern vernichten bedeutet, bedarf keines weiteren Beweises, man vergl. Jt. 3, 17. — *Vāṣṭrjēhjd* — *adrukjañtō* Nerios.: *kartārañśa kadarthañ jati* (?) *paçñām vīrāñāmā vjāddhitāram*; [*kila jah pratijatanamanushjāñ gopaçñām jācāñtāñ* (?) *juçjate kartum na bād hate*]. Dem *aēnāñhō* entspricht in der Uebersetzung *kadarthañ jāti*; wie diess aus dem so bekannten Wort herausgedeutet werden konnte, begreife ich nicht. Es hat auch hier seine gewöhnliche Bedeutung Schaden, Verderben. Der Genitiv lässt sich syntaktisch nicht gut erklären; ich nehme daher *aēnāñhō* als Ablativ, was es ebenso gut seyn kann, und verbinde es mit *paçñus vīrāñśā*, wegen des Schadens an Vieh und Menschen. Das letzte Wort *adrukjañtō* ist Genitiv sing. und mit *vāṣṭrjēhjd* zu verbinden. Als Nom. plur. lässt es sich nicht fassen, da dieser auf kein anderes Wort im Satze bezogen werden könnte. In der Schreibung dieses Worts schwanken die Mss.; *adrukjañtō* haben K. 11, P. 6, Bf. und Bb.; *adrukajañtō* K. 6; *adrukjañtō* K. 5; *adrukjañtō* K. 4. 9. Für die Lesung mit anlautendem kurzem *a* sind die meisten, für *ā* nur zwei; erstere ist daher beglaubigter und giebt auch einen bessern Sinn. Aber hier fragt es sich, ob *adrukjañtō* oder *adrukajañtō* gelesen werden soll. Die erstere Lesung setzt die Flexion der Wurzel *drug* = *drah* nach der 4. Conjugation mit *ja* voraus, nach der zweiten ist es ein Denominativ von *drakhs*. Im Baktrischen wird aber *drug*, *draž* nicht nach der 4., sondern nach der 6. Conjugation flektirt, *dražēnti* Jt. 10, 45. *dražēnti* Jt. 5, 90. Wenn nun im Sanskrit die Wurzel auch nach der 4. Conj. flektirt wird, so ist diess noch kein Beweis

für das Vorkommen dieser Bildungsweise im Baktrischen. Das *aduruḡja* (er log) der ersten Keilschriftgattung beweist nichts, da dieses ebenso gut (und ich glaube richtiger) auch *aduruḡaja* gelesen werden kann. Daher halte ich es für das Beste, die Lesart *aduruḡajañtō* anzunehmen. Nur so bekommen wir auch den passendsten Sinn: „nicht die Lüge verehrend“, d. i. nicht den Ahriman anbetend, der ganz ungezwungen aus der denominativen Bedeutung fließt.

V. 16. Die Relativsätze *juthā-*, *jadd-*, *jā-skjaothanaçé* hängen alle gleichmässig von dem Hauptsatze: das will ich fragen, ab. Der erste fragt nach der Persönlichkeit und den Umständen dessen, der die Wahrheit befördert, der zweite nach Zeit und Ort (beides liegt in *jadd*) seines Wirkens, und der dritte nach seinen Thaten. Für *jā skjaothanaçé*, wie Westerg. schreibt, muss *jā-skjaothanaçé* geschrieben werden, da *jā* sonst nicht erklärt werden könnte, weil *skjaothana* kein Verbum ist und im Vorangegangenen sich keine Beziehung fände. Daher ist es das Einfachste, *jā* mit *skjaothanaçé* zu einem Compositum, „welche Handlungen habend“, d. i. was thöend, zu verbinden. Man vergl. *jāvrenō*, welches Glaubens, von *jā + varena* Jac. 12, 7. — *Kshathrem* kann nicht als Accus. von *asperesatō* abhängig gemacht werden, wie ich lange that und wie es auf den ersten Blick sehr wahrscheinlich ist, sondern es ist Nominativ und Subject des ganzen Satzes, und gehört zu *huddānus*. Wenn diese Fassung bei der Verschiedenheit des Genus von *kshathrem* (neutr.) und *huddānus* (masc.) auch auffallend erscheint, so spricht nicht nur 44, 9: *huddānos — kshathrahjā* entschieden für diese Verbindung, sondern sie lässt sich auch als eine constructio ad sensum leicht erklären. *Kshathrem*, Herrschaft, steht für Herrscher. Der Dativ *ashā-fradathāi* ist unmittelbar von *asperesatō* abhängig. Auch im Weda, wie im spätern Sanskrit, wird das dem *eperes* vollkommen entsprechende *spṛh*, streben, trachten, mit dem Dativ verbunden, s. Rv. 1, 41, 9: *na duruktāja spṛhajēt*, nicht trachte er nach Schmähung.

V. 17. Dieser Vers enthält ebenfalls eine Frage, wenn auch das *taf thud perçé* fehlt; sie ist durch *katārem* = πότερον eingeleitet. Den ganzen Vers hat bereits Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1852—53, S. 55 fg. besprochen. Die dem *verenavāitē* beigelegte Bedeutung wählen ist nicht stichhaltig; denn in dieser hat die Wurzel *vare* nicht das Anhängsel *au*, vgl. *varatō* 30, 5. *verendātō* 30, 8. Aber die gewöhnliche, dem *ver-* in den spätern Schriften beigelegte Bedeutung bedecken, verhüllen (Jac. 9, 28 vom Gesicht oder Verstand, Vend. 5, 24 *aiwi-verenavāitē*, überdecken, überragen, Jt. 14, 41 *pairi-verenavāitē*, ringsum bedecken, von Wolken), sowie die übertragene beschlafen (Vend. 18, 41. 47) und schwanger werden (Jt. 13,

15) giebt hier noch viel weniger einen Sinn, als die von wählen. Wir müssen unsere Zuflucht zu der ganz nahverwandten ersten Keilschriftsprache nehmen, wo *waro-za* lehren, unterweisen heisst. Diese Bedeutung, der die Nerios. Uebersetzung *prabodh-jati*, benachrichtigen, erinnern, nahe kommt, giebt in unserer Stelle den besten Sinn, namentlich da es sich hier um die Lehren des Wahrhaftigen und des Lügners handelt, man vgl. den ersten Vers. — Das ἄπ. λεγόμεν. *aipidebāvajaf* erklärt Bensley (S. 56) als „Denominativ, ausgehend von der schwächsten Form des Ptc. Pf. red. von *dambh*, skr. *dobhús*“ und legt ihm die Bedeutung trügen bei. So scharfsinnig diese Erklärung auch ist, die ich lange für vollkommen richtig hielt, so lassen sich doch gewichtige Bedenken gegen sie erheben. Die Wurzel *dabh*, *dambh*, wird nämlich im Baktrischen zu *dab* und *deb*, aber nicht zu *déb*. Bf. und Bb. lesen zwar *deb*, aber diess ist eine offenbare Nachlässigkeit; die bessern Mss. haben *déb* oder *dib*. Da dieses *é* meist aus *i* entstanden ist, so werden wir gut thun, letztern Vocal bei der Ableitung zu Grunde zu legen; man vgl. *adēnabdoça* für *adin* J. 44, 4. Der diesem angenommenen Denominativ unterlegte Sinn trügen genügt nicht, da hier von keinem Betrügen die Rede ist. *Mā aipidebāvajaf* steht dem *maotū*, er sage, ebenso parallel, wie *vid-vā*, der Unwissende, dem *vid-rdo* oder Wissenden. Das Gegentheil von sagen, reden, laut verkündigen, ist nichtsagen oder schweigen, verheimlichen. Und diese Bedeutung ergibt sich ganz ungezwungen auf etymologischem Wege, wenn man das Wort in *aipide* und *bāvajaf* zerlegt. Ersteres entspricht ganz dem wedschen *apidi*, Bedeckung, Verhüllung (*dhd + api*, verbergen); letzteres ist das Causativum von *bū*, seyn; das Ganze heisst demnach: machen, dass eine Verbergung ist, d. i. verborgen machen, verborgen halten. Nerios. Uebersetzung des Wortes ist mir rein unverständlich, wesswegen ich sie übergehe. — Die Erklärung des *adi* als gleichbedeutend mit skr. *edhi*, sey, ist vollkommen richtig und macht Bensley's Scharfsinn alle Ehre. Nerios. hat *eiñāpaja*, erkenne; er leitete es gewiss von *zan*, erkennen, wissen, ab. Nach dieser Ableitung scheinen auch Emendationen gemacht zu seyn. Bb. und Bf. haben *sadi*; aber diese Lesung ist weniger gut beglaubigt und giebt keinen haltbaren Sinn. Was soll: erkenne uns! hier heissen? — *Fradakhtā* giebt Nerios. durch *prachinaja*, bezeichne, mache ein Zeichen. Bensley identifiziert es mit einem angenommenen skr. *pradashī* von der Wurzel *daksh*, s. weiter zu 34, 6.

V. 18. *Asi* Nerios.: *as jatah Acmogah*. Nach dieser Uebersetzung vermuthet man hier den Namen eines bösen Geistes; dieser Vermuthung scheint das wirkliche Vorkommen eines Dämons *das* Vend. 18, 21. 22. Jac. 16, 10. Jt. 18, 1 (neupers. *ds*, Verlan-

gen, böse Lust) noch zu Hilfe zu kommen. Dessenungeachtet müssen wir sie zurückweisen, da einerseits das hier nothwendige Nominativzeichen *z* fehlt, andererseits der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satze gestört würde. Unser *ázi* ist vielmehr in *d* und *zi* aufzulösen; auch hieran scheint Nérios. gedacht zu haben, denn das *jatah* entspricht gewöhnlich dem *zi*. Die Präposition *á* gehört zum Verbum *ádati*; sie ist demnach, wie so oft, zweimal gesetzt. Sehr viel Aehnlichkeit mit unserer Stelle hat Visp. 11, 12: *ázi dā ávaēdhajāmahi ameshacēibjō cpeñtalēibjō kukhshathracēibjō hūdhdobjō javadēibjō javacēubjō jōi vohu jōi vohunām dātārō jōi vanhēus á manušhō skjēinti* [*vanhēus á zi á manušhō skjēinti jōi ameshāo cpeñta kukhshathra hūdhdōhō adhāt māta adhāt būta kača vanhuot manushat*], dann weisen wir sie (den Haoma, den h. Baum) den *Amesha-cpeñta's*, den gutherrschenden, gutschaffenden, den immer siegenden, immer hilfreichen, welche gut sind, den Schöpfern der guten Dinge, die von guter Gesinnung sind [von guter Gesinnung nämlich sind die *Amesha-cpeñta's*, die gutherrschenden, die Gutes thnenden, sowohl von Natur als durch den guten Geist so geworden]. Hier haben mehrere Mss., wie Bf. und Bb., *ázi*, andere, wie K. 7^b, K. 11. *áziá*. Westerg. hat — ich weiss nicht, ob auf handschriftliche Autorität hin — mit vollem Recht getrennt. Der Satz, in dem *zi* hier steht, ist eine erklärende Note (Pázead). — *Dusitáécā* ist wegen seiner engen Verbindung mit *marakaécā* als Dativ zu fassen, für *dusitáécā* mit unterdrücktem *i* stehend. — *Athā* — *cnaithiadh* Nérios.: *cuddhajēca sāmcastrām tebho áracajata*, und zum Heile bereitet ihnen die Ermordung durchs Schwert, d. h. die Daēva's sollen zum Heile der Schöpfung durchs Schwert vertilgt werden. Dem Imperativ (2. plur. med., vgl. *gushódūm* J. 45, 1) soll *áracajata*, ordnet an, entsprechen. Dieser Uebersetzung liegt aber eine Verwechslung der beiden Wurzeln *cad*, zufallen, passen, sich schicken, und *cad*, vernichten, wovon das häufige *cadra*, zu Grunde. Der Sinn ist indess im Allgemeinen richtig angegeben.

V. 19. *Gústā* Nérios.: *grotanjam; kila adhjajanām tasmāt kárjam*, i. e. audiendum est, d. h. hievon soll man lernen. Nérios. fasst demnach *gústā* als ein Part. fut. pass., was es aber der Form nach nicht seyn kann. Wir haben nur die Wahl zwischen dem Partic. pass. und der 3. Person Imperf. medii. Letztere Fassung ist wegen *mā gústā* im vorigen Verse vorzuziehen. — *Je manthā-ahurā* Nérios.: *jah pramāyān bhucanadojor api vetti Hormisdijam*, der das Ormuzdische Gesetz für beide Welten kennt. Für *ahūbis*, wie Westergaard corrigirt, lesen die Mss. sämtlich *ahūm bis*, gerade wie 44, 16, wo nur K. 5. *ahū bis* schreibt. Die Lesart der Mss. liesse sich zwar rechtfertigen, aber die Emendation Westergaard's ist so einfach und giebt einen leicht verständlichen Sinn, dass ich sie aufzunehmen nicht beanstande. Wollte man die der Mss. beibehalten, so müsste

der Accusativ *ahūm* von *uđodo* abhängig gemacht und *bi* als Zahladverbium zweimal, wie es sich einigemal im Vend. findet, genommen werden, sodass sich der Sinn ergäbe, „der das Leben zweifach Kennende“, das hiesse entweder: der das Leben als ein zweifaches kennt, oder: der das Leben auf doppelte Weise kennt. Aber eine solche Ausdrucksweise ist zu dunkel und unbestimmt, als dass wir sie an dieser Stelle zulassen können. Das durch leichte Emendation gewonnene *ahūbis* ist indess nicht als Instrumental plur., sondern als Instr. dualis anzusehen, obschon die Endung *bi* eigentlich dem Plural zukommt. Wir haben zu dieser Annahme um so eher Grund, als in den Gāthā's nie von mehr als zwei Leben, dem irdischen und geistigen, die Rede ist und der Dativ plur. *hjd* in der Verbindung *uđōibjd ahūjd*, den beiden Leben (Jac. 35, 3. 8. 38, 3) gebraucht wird. Die verderbte Texteslesart *ahūm bi* ist aus *ahūbis* wahrscheinlich so entstanden: Beim Recitiren ruhte die Stimme auf *u*, das dann (gegen *ahūjd*) zu *ū* gedehnt wurde; die ganz verhallende Endung *bi* konnte so leicht abfallen. So wurde zunächst *ahū bi*, wie der alte Kopenhagener Codex 5 in 44, 16 wirklich hat. Dieses wurde gewiss, die beiden Leben (*ahū* ist Nom. Acc. dual.) zweimal, verstanden. Da auf diese Weise der Begriff beide Leben doppelt ausgedrückt war, so suchte man diess durch Veränderung des *ahū* in den Acc. sing. *ahūm* zu vermeiden, was um so näher lag, als in unserer Stelle der Acc. *ahūm* unmittelbar vorhergeht, in 44, 16 unmittelbar *ratūm* folgt. Syntaktisch muss *ahūbis* enge mit *ahūm* verbunden werden, wie *raocēbis* mit *rōithūm* v. 7, also die Wahrheit mit beiden Leben, d. i. die Wahrheit, dass zwei Leben sind und fortdauern. — Der Dativ *erēzūkhđhūi* muss auf *gustā* bezogen werden, „er höre auf das Wahrgesprochene“, nicht etwa auf *hizōt-vacā*. Dieses ist eng mit *kshah-jamānā* zu verbinden, man vgl. *vacē-kshahjāc* 43, 1. Ueber den Schlusssatz s. zu v. 3.

V. 20. Für *ājať*, wie Westerg. nach K. 5, 4, 9 schreibt, ist mit den meisten andern Codd. *dājať* zu lesen. Behält man *ājať* bei, so sind die beiden Accusative *ashavanem divannem* nicht zu erklären. Diese beiden Wörter sind Gegensätze, aber ganz unverbunden neben einander gestellt, sodass *ājať*, kommen, eigentlich auf beide bezogen werden müsste, was einen dem ganzen Zusammenhang, namentlich dem dritten Gliede *tēm vāo*, widerstreitenden Sinn geben würde. Die einzige Möglichkeit, die Lesart *ājať* beizubehalten, wäre, es mit *divannem* zu einem neuen Verbalbegriff, „zum Betrügen kommen“, d. i. betrügen, zu verbinden. Eine ähnliche Fassung finden wir bei Nerios., der *pratārajati*, betrügen, für *ājať*, an der Stelle des *divannem* aber *chadna*, Decke, Verhüllung, hat. Aber diese Verbindung, wenn auch an sich leicht denkbar, hat grammatische Schwierigkeiten. *Divannem* ist Accusativ des Part. med. von *diē*, spielen, betrügen, dieses könnte

aber, genau genommen, nur zum Betrügenden kommen, aber nicht zu betrügen kommen heissen. Sollte diese Lesung einen guten Sinn geben, so müsste der Accusativ *ashavanem* in seinen Nomin. *ashavā* ungeändert werden, „welcher Wahrhaftige (Fromme) zum Betrügenden kommt“; aber eine solche Aenderung ist gegen alle handschriftliche Autorität. Um diesen Uebelständen zu entgehen, entschloss ich mich, die Lesart *dājā* aufzunehmen, von dem die beiden Accusative im Sinne „machen zu“ abhängen können, „wer den Wahrhaftigen zum Betrügenden oder zum Devaaubeter macht“. Nach *jē* lesen P. 6. und Bb. noch das Pronomen *ē*, Bf. hat dafür *ē*. Dieses ist schwerlich eine blosser Zuthat der Schreiber dieser Codd., sondern es stand wohl in irgend einem ältern Manuscript; vielleicht dachte man an das *jē ē dājā* 29, 7. Da es aber für den Sinn nicht nothwendig ist, so habe ich es auch nicht in den Text aufgenommen. — *Hōi aparem khshajō* Nerios.: *tasja paçcāt astu*. Dem *aparem* entspricht *paçcāt*, nachher, hinterher. Diese Bedeutung kann dem Worte nach dem Sanskrit und nach Analogie des Superlativs *apama*, der letzte, beigelegt werden. Aber *vaçē-khshajāç* 43, 1, das Eigene besitzend oder beherrschend, *khshajamanō kīvō-vaçō*, Zungenfreiheit habend v. 19 unsers Capitels, *khshajamanēñ vaçō* 32, 15 und andere Verbindungen der Art (siehe s. v. *vaçō*) führen, da diese offenbar einen Gegensatz haben müssen, auf eine andere Bedeutung. *Aparam* bildet den Gegensatz des *vaçō*, des Freien, Eigenen, Selbstständigen, und heisst das Andere, Fremde. Dass dem *apara* wirklich diese Bedeutung im Iränischen zukomme, zeigen Stellen wie Jt. 10, 125 und das Pārsische *awarē*, andere, Pehlewi *apanik* oder *aparik*. Syntaktisch ist *aparem* entweder das Subject zu *khshajō*, wobei die Copula ergänzt werden muss, „das Andere, Fremde ist sein Besitz“ (nicht das Eigene mehr), oder es ist Adjectiv zu *khshajō*, in welchem Falle dieses Neutrum ist. Letzteres ist der Concinnität wegen vorzuziehen. — *Avaētāç* erklärt Nerios. (die eigentliche Uebersetzung des Worts ist nicht gut lesbar) durch: *anjā jē me prāptir asti*, was mir sonst zu Theil wird, im Ganzen richtig, da diese auf den ersten Anblick monströse Form in *ava + ita + aç* (s. v. *i*) aufzulösen ist und den einfachen Sinn hat: zugefallen, zu Theil geworden ist, eigentl. hinzugekommen. Ueber diese Bedeutung des *i + ava* s. das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch, I, 762. — Für *duçqarethēm* hat Nerios. *duç-khādanam*, schlechte Nahrung, indem er der gewöhnlichen Bedeutung des *qaretha* als Speise folgt. Aber dieses verträgt sich nicht mit dem Zusammenhange; denn das folgende *vaçō*, Wort, wäre dann ganz isolirt, was um so weniger zulässig ist, als *avaētāç* nicht gut anders als auf die eben angegebene Weise erklärt und *vaçō* nicht mit dem folgenden Satz verbunden werden kann. Auch die Stelle 53, 6: *berodubjō duçqarethēm nūçā qāthrem* spricht gegen die gewöhnliche Bedeutung, da sie nicht heissen kann: „den schlechte Speise Bringenden vernichtet er das

eigene Feuer“. Das dem Sinne nach entsprechende *akdis qarethāis* 49, 11 hat ebenfalls diese Bedeutung nicht. An allen diesen Stellen müssen wir eine Ableitung von der Wurzel *qar* = *war*, glänzen, wovon *qarenāh*, Glanz, statt von *qar*, neupersisch *qordan*, essen, annehmen. Wie leicht diese beiden Bedeutungen schon zur Zeit, als das Baktrische noch blühte, verwechselt werden konnten, zeigt die erklärende Umschreibung des *qairjēti* aus einem alten Jimahiede Vend. 2, 26 (wo die Goldfarbe unvergänglich glänzt) in den Jeschts durch *qairjān qarethem aǰjammem* 13, 50. 73. 15, 16, sie sollen unvergängliche Speise geniessen, wiedergegeben. *Qaretha* heisst nach dieser Ableitung das Glänzen, Leuchten, die Leuchte, sodass *du-qaretha* eine schlechte Leuchte oder Finsterniss, Dunkelheit bedeutet. *Dusqaretha temāhō* ist der Finsterniss Dunkelheit. Unser *du-qarethem* steht aber wohl für *du-qarethm* = *duqarethm* und ist somit ein Adj. neutr., das zu *onōs* gehört. Der Finsterniss schlechtleuchtendes Wort kann nur die Lehre der Lügner seyn, die das Licht zu scheuen hat. Einen etwas bessern Sinn, wenigstens für unsere Stelle, würde die Ableitung von *war*, tönen, *wara*, Laut, geben, aber diese Bedeutung lässt sich im Baktrischen nicht belegen. — *Tem* — *naēshaŋ* Nerios.: *tañ vo bhuvanam durgamatitah karmāpi nigāni dīniṣṭa najati*. Dem *dregāntō* muss hier sein ursprünglich participieller Sinn gegeben werden: trügend, betrügend, da sonst der Accusativ *ahm* nicht zu erklären wäre. Ausserdem ist es nicht Nom. plur., sondern Accus. plur., und wird von *naēshaŋ* regiert. Dieses Verbum ist gewiss keine Bildung der Wurzel *ni*, führen, wie Nerios. annimmt, da sie, wenn auch grammatisch erklärbar, nur einen unpassenden Sinn geben würde, sondern es ist auf skr. *niḡ*, reinigen, läutern, eigentl. putzen, davon *neṣhar*, Reiniger des Feuers, im Weda, zurückzuführen. In dieser Bedeutung ist diese Wurzel dem Baktrischen, in dem sie zu *niz*, *niš* geworden ist, nur noch in dem Nomen *naēnaēštāro*, Reiniger, J. 35, 2 bekannt. *Naēna* Jt. 14, 33. 16, 13 dagegen ist Stachel, Speer, vgl. neupers. *niz* dass. Das Intensiv *naēnišaiti* Jt. 8, 43 heisst ausratten, vernichten. Der Uebergang des Begriffs reinigen, läutern, in den von wegputzen, vernichten, ist einleuchtend; man vgl. *epi*, wegnehmen, läutern und vernichten. Auffallend könnte bei unserem *naēshaŋ* nur das *h* für *s* seyn. Diess lässt sich aber einfach erklären, wenn man annimmt, es sey Aorist und stehe für *naēkshaŋ*, wogegen sich grammatisch nichts einwenden lässt.

V. 21. *Bīrōis ā ashaŋjācā* Nerios.: *purpatvañ purjātmanē*, Fülle dem Reingesintten. Dass *bīrōis* (Gen.) mit dem wedischen *bhūri*, viel, identisch ist, leuchtet ein. Aber hier kann es nicht in adjectivischem Sinne, sondern muss wegen des *ā* als Substantiv gefasst werden, wie *būri* in J. 40, 1. Ich lege ihm die Bedeutung Fülle, Menge, bei, die leicht in die von Grösse übergehen

kann. Dem Sinne nach sind die Worte noch zum Vorhergehenden zu ziehen: „Gesundheit und Unsterblichkeit in Fülle und Dauer“. — *Qápaithjá*! — *garó* Nerios.: *nigaprabhutaam rága adhipatijena* [*jah párthitvaam ádeçena déarjānam datte*], i. e. proprium regnum rex maximo imperio, d. i. der die Herrschaft nach Anweisung der Lehrer verleiht. Die Uebersetzung des *qápaithjá* durch *nigaprabhutaam*, eigene Herrschaft, beruht auf der Ableitung des Wortes von *ga* = *wa* und *paiti*, Herr. Aber diese so nahe liegende Deutung, obschon sie nicht geradezu dem Sinn des Verses widerspricht, wird verdächtig, wenn man die Parallelstellen Jt. 5, 62. 63. 65: *amānem jim qápaithim* vergleicht. Hier ist es der Name eines Ortes oder einer Wohnung, um dessen baldige Erreichung der Held *Vafró nadvró* die *Anthita* bittet. Er wird als fest (*drú*) und sicher (*airiata*) beschrieben. Auf diese passt die Deutung „eigene Herrschaft“ schlechterdings nicht. Eher ginge die Ableitung von *path*, Weg, Pfad, „die eigene Wege hat“, was sich begreift, wenn man bedenkt, welch hoher Werth den Wegen in dem Zendawesta beigelegt wird, man vgl. Jt. 16, 3 *paithánó qápaithina*, „Wege mit eigenem (von selbst entstandenem) Geleise“, neben *garajó qátacina*, „von selbst gehende (fließende) Berge“. Auch grammatisch lässt sich dieses *paithim* aus *path* erklären, wenn man das wedische *pathjá*, Weg (Rv. VII, 7, 2. 67, 3: *pathjábhi*, III, 12, 7: *ítarja pathjáh* *asu*, auf den Wegen der Wahrheit, III, 14, 3: *vátarja pathjábhi*, 54, 5) neben *pathin* in Erwägung zieht. Dessenungeachtet muss ich auch diese Erklärung fallen lassen, da sie für unsere Stelle wenigstens unpassend ist, und zwei *qápaithja* mit verschiedener Bedeutung sind ohne triftige Gründe nicht anzunehmen. Das Sicherste scheint mir, *qápaithja* mit dem wedischen *swapatja* zusammenzubringen, dem es lautlich bis auf das *á* vollständig entspricht. Dieses macht aber keine Schwierigkeit, da die beiden baktrischen Dialekte öfter Vocaldehnungen zeigen, man vgl. *spitama* für *spitama*, und im spätern *qátacina* für *qatacina*. Jenes wedische Wort wird in den Padatexten in *su-apatja* abgetheilt und von den Scholiasten danach als gute Nachkommenschaft erklärt. Diese Deutung ist auch in der Hauptsache richtig; III, 16, 1: *rájah íce swapatjájya gomatah*, kinderreicher, kuhreicher Besitz; VII, 1, 5: *rajin suvtram swapatjam*, männerreicher, kinderreicher Besitz; VII, 1, 12: *jañnam prakdvantam swapatjam*, Opfer für Nachkommenschaft und Kinderreichtum, vgl. II, 9, 5. 2, 12 in ähnlichen Verbindungen. Hier erscheint es in adjectivischem Sinn. In I, 72, 9: *á je riçvá swapatjani taithu křvónáso amítatvája gátum*, die im Besitz aller *Swapatja*'s stehen, bahnend den Pfad zur Unsterblichkeit (die Götter, der Aditi Söhne), ist es Substantiv und hat die allgemeinere Bedeutung Reichthümer, Güter. Diese Wedastelle hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der unsern; daher nehme ich gar keinen Anstand, unserm *qápaithja* dieselbe Bedeutung, wie dem *swapatja* beizulegen. Dort schaffen die Götter die Unsterblichkeit aus der

Fülle ihrer Güter und Kräfte, hier schafft sie Mazda aus der Fülle seiner Macht; denn der Ablativ *qāpaithjāš* ist mit *daddāš*, er schuf (ans) zu verbinden. Durch diese Erklärung erhält auch jene oben angeführte mythologische Stelle der Jeschts einen klaren Sinn. Der Held Vafrō Navāza strebt nach dem Schatzhause Mazda's, wo alle Kräfte und Gaben vereinigt sich finden, zu gelangen. Diess ist der *nmāna qāpaithja*. — Bei *ṣarō* denkt jeder leicht an das neu-persische *sar*, Haupt. Aber diese Bedeutung giebt an keiner Stelle der ältern baktrischen Schriftüberreste einen erträglichen Sinn. Nériosengh hat *adhipatja*, Oberherrschaft, woraus zu schliessen ist, dass er, wenn er an *sar*, Haupt, dachte, dieses nur in einer übertragenen Bedeutung verstanden hat. Aber auch dieser Sinn ist, obgleich er dem Zusammenhange unserer Stelle nicht widerstreitet, unzulässig, da er in die übrigen desto weniger passt. J. 35, 8 steht dem *ashahjē ṣairē* ein *ashahja verexēnē*, beim (im) Vollbringen des Wahren, parallel; 41, 6: *taš upā-gam-jāma tavača ṣarem ashaqjāčā vīṣpāo javē*, wir wollen zu deiner und der Wahrheit *Ṣara* für immer kommen. Hier heisst es deutlich Schutz, Schirm, welche Bedeutung überall passt; das wedische *ṣarma*, Schutz, kommt ihm am nächsten, da es von derselben Wurzel *ṣar* (s. zu 29, 3) nur mit einem andern Suffix (*ma*) gebildet ist. Aus den eben angeführten Stellen hat sich in der spätern Sprache ein Adj. *asha-ṣara* Jt. 11, 4, die Wahrheit schützend, gebildet. — *Vasdvare* giebt Nérios. durch *pīvaratvam*, Fettigkeit, Grösse, und erläutert es durch *prasādam*, Gunst. So sonderbar und für unsere Stelle unpassend diese Uebersetzung auch erscheint, so entbehrt sie doch nicht allen Grundes. Jt. 14, 29. 31. 33. 16, 9 finden sich nämlich die stehenden Redensarten: *tanvō vīṣpājō drovātētem tanvō vīṣpājō vasdvare*, wo es dem *drovātē*, Festigkeit, Gesundheit, parallel steht, vom Körper ausgesagt ist und gewiss so viel als Wohl oder Wohlergehen bedeutet. Unserer Stelle viel näher kommt Vend. 9, 44: *dičjāš ahmāi nairē avat mīdēm parō-ačnāi aṇuhē vasdvare vahistahē anhēus*, er zeige diesem Manne als Lohn für das frühere Leben den Besitz (oder Genuss) des besten Lebens. Ableiten können wir das Wort nur von der Wurzel *vid*, gewinnen, erlangen; *vasd* entspricht ganz dem *ved* in *ved-as*, Habe, Besitz, *varē* ist ein Abstractsuffix und steht für ein skr. *vas*, man vgl. *daṣvare*. So heisst es eigentl. Besitzthum, Habe, Wohlstand. — Da *jē* sich nicht auf *ahurō mazdāo* zurückbeziehen kann, so muss davor ein *ahmāi*, diesem, ergänzt werden. *Ahura-mazda* giebt dem Menschen, der sein Freund ist, Unsterblichkeit und Besitz des guten Geistes.

V. 22. *Cūhrā* — *mananikā* Nérios.: *prakatavām tena dvajena uttamakūānino jathā [ihalokena paralokena] prabodham dadditi manma-teā [jathā vāminah ādeṣaḥ]*. Die einzelnen Worte dieser Uebersetzung sind wohl verständlich, aber der Sinn des Ganzen ist nicht

recht klar. *Cūhrd* ist nicht unrichtig durch *prakaśatvam*, Deutlichkeit, Offenbarung, wiedergegeben (nur ist es ein Adjectiv, s. d. Gl.); aber das Pronomen *i* kann gewiss nicht durch diese beiden, d. i. dieses und jenes Leben, heissen, da es weder Dual noch Instrumental, sondern ein einfaches Enklitikum zu dem *cūhrd* ist. — *Fohē* ist nicht mit *manuṣhā*, sondern mit *vaidemādi* zu verbinden, weil dieses sonst kein Object hätte. *Nerios*. verbindet es gewiss unrichtig mit *kshathrā* und übersetzt *vohē* — *hapti* so: *uttamah an-rāgā purjavācasi karmāṇā vilokayata* [*kuruteṣa jat sadācārituram*], den besten König sieht man im reinen Wort und in der That. Die dem *hapti* beigelegte Bedeutung erblicken, sehen, ist nicht stichhaltig und steht in offenbarem Widerspruch mit der dem *hafaē* 43, 4 (von der gleichen Wurzel) gegebenen *sahājītvān asi*, du hast begleitet. Letztere kommt indess der Wahrheit viel näher, da in der Wurzel *hap* nur das sanskritische *ap*, folgen, begleiten, verehren, erkannt werden kann. Dem *ašhem hapti* entspricht lautlich wie der Bedeutung nach das vedische *ātam apantah* (Rv. I, 68, 2), das Wahre verehrend, pflegend, vergl. I, 67, 4. II, 11, 12. Auffallend ist nur, dass *hap* nach der bindenvocallosen, *ap* nach der bindenvocalischen Conjugation fleetirt wird. Deshalb dürfen wir aber von der verbalen Fassung des Worts nicht abgehen, denn das Substant. *sapti*, Gespann, Genossenschaft (Rv. I, 47, 8. 61, 5. 85, 1. II, 31, 7. III, 22, 1. VII, 43, 2 etc.) gäbe nur einen ganz erzwungenen Sinn. — *Hoē* — *aētis* *Nerios*: *sa te mahāgñānin vādmis mitrum asi niveditatanuḥ* [*īdām eva vapuṣi niḡa abhijāgataṁ kurute*], der ist, grosser Weiser! Herr! mit dargebrachtem Körper dein Freund [dich lässt er in den eigenen Körper eindringen]. Der Sinn von *Nerios*.'s Worten scheint mystisch zu seyn. Die völlige Hingabe des Körpers an den höchsten Gott, d. h. seine völlige Reinigung von allem Bösen ist wohl darunter gemeint. Ob *aētis* hier Körper bedeutet, wie in andern Stellen (namentlich bekannt in dem Dat. instr. *azdēbis*), könnte zuerst bezweifelt werden; aber da sich diese Bedeutung auch sicher in den *Gāthā's* 46, 11. 49, 11, wo *as* in deutlichem Gegensatz zu *urod*, Seele, steht, nachweisen lässt, so gewinnt sie auch an unserer Stelle an Wahrscheinlichkeit, wenn wir nicht *aētis* in *a + ēti*, Nichtseyn, Nichtbestand, wie *aētīm* in 33, 2 auflösen wollen. Entscheidend ist sein Prädikat *ezistō*, welches 36, 3 als ein Name des Feuers (gewöhnlicher ist *urozista* in diesem Sinn) genannt wird und dem in den Weden so häufigen Namen *Agnis vahisṭha*, der Führendste, d. i. der die Opfer schnell zu den Göttern Führende, entspricht. Auf das Nichtseyn, Nichts, ist diese Bezeichnung der hohen Macht und Kraft des heiligen Feuers gewiss nicht anwendbar, eher auf das Gegentheil, das Daseyn. Wenn nun dem *aētis* auch diese weitere Bedeutung beigelegt werden könnte, so gäbe sie einen zu vagen Sinn. Daher ist es das Beste, bei der feststehenden von Körper oder Wesen zu bleiben. Dann muss aber

der ganze Vers auf das Feuer bezogen werden, sodass sich etwas Mystisches in diesem Verse nicht verkennen lässt.

Capitel 32.

Das ganze Capitel hat einen verwandten Inhalt, Schilderung des Wesens und der traurigen Folgen der Abgötterei und Bekämpfung derselben, wenn auch ein strenger Zusammenhang der einzelnen Verse und ein Gedankenfortschritt nicht nachgewiesen werden kann. Bei näherer Betrachtung ergeben sich folgende sieben Theile: 1) 1. 2. 2) 3—5. 3) 6—8. 4) 9—11. 5) 12—14. 6) 15. 7) 16. Der polemische Geist, der in diesen Stücken herrscht, der so scharf hervortretende Gegensatz von Wahrheit und Lüge, weist deutlich auf Zarathustra als Verfasser hin.

1) 1. 2. Der Prophet steht mit der Schaar seiner Treuen vor dem hell aufflammenden Feuer, dem wirksamsten Schutze gegen die feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und ruft voll Begeisterung über die raschen und guten Erfolge seiner Wirksamkeit den Göttern selbst, die er unerbittlich bekämpfte, frohlockend zu, dass der Eigene, der Herr, wie der Schutzbefohlene und Sklave, d. h. Menschen jeden Ranges, von ihrem Dienste weg zur Anbetung des lebendigen, im Feuer sich offenbarenden Gottes sich gewandt haben. Wahrscheinlich haben wir unter diesen drei mit Zarathustra in naher Verbindung stehenden Personen Vistâspa, Frashaostra und Gâmâspa zu verstehen. Dieser schöne Erfolg begeistert ihn und seine Anhänger, dem Mazda zuzurufen: wir wollen deine Boten seyn, alle, die dich und deine Gaben hassen, sollen in ihrem verderblichen Wirken gehemmt werden! Auf diesen begeisterten Zuruf des Propheten antwortet *Akura-mazda* aus dem Feuer: dass, um das gute irdische Besitzthum (wohl die Familiengrundstücke) vor den Angriffen der Feinde kräftig schützen zu können, die Andacht und Frömmigkeit der Menschen (die *Ârmanî*) ihn begleiten müsse, d. h. dass er in seinem Kampfe gegen das Böse durch die Kraft des Glaubens der Menschen und ihrer Gebete unterstützt werden müsse; eine Anschauung, die nicht auffallen darf, da sie sich schon im Weda findet (*Bṛhaspati*, der personifizierte Gottesdienst, ist Indra's Helfer in seinem Kampfe gegen die Dämonen) und in der Tistṛja-Sage nachklingt, welcher Stern in seinem Kampfe gegen die regenabwehrenden *Daéva's* nur durch die Gebete der Menschen in den Stand gesetzt wird, Regen zu bewirken. Schliesslich nimmt *Akura-mazda* jenes Anerbieten des Sprechers und seiner Anhänger, Boten Gottes zu seyn, aus dem angeführten Grunde an (2).

2) 3—5 enthalten eine ergreifende Schilderung des Unheils, das die Abgötterei anrichtet. Die Worte sind vom Propheten direkt an die Götter selbst oder eher an die Priester derselben

gerichtet. Alle Götter, ohne Ausnahme, stammen von dem bösen Grundprincip, dem schlechten oder nichtigen Sinn. Von demselben Sinn sind alle die Vornehmen und Grossen beseelt, die dem Somacult huldigen, die auf die Sprüche und Lieder der Götterpriester hören, welche sie im Zustande höchster Ekstase in Folge vom Genusse des berausenden Somatrankes gestammelt haben (vergleiche 48, 10), sowie auf ihre übrigen Zaubereien, wodurch auf der ganzen Erde so viel Unheil gestiftet wird (3). Alles Schlechte, das die Menschen reden, denken und thun und wodurch sie nur den bösen Geistern einen Gefallen erweisen, ist Folge der Vielgötterei, die sich mit dem wahrhaft guten und frommen Sinne nicht verträgt. Weil alles Thun und Trachten der Götterpriester nur Lug und Trug ist und auf der schmachlichsten Unwissenheit und Verkennung der Wahrheit beruht, so kann es vor der hohen Einsicht und Weisheit des lebendigen Gottes nicht bestehen, sondern muss dadurch zu Grunde gehen (4). Die Lügner und Götzenpriester betrügen den Menschen um Leben und Unsterblichkeit durch ihre schlechten Thaten und Worte, wodurch sie Macht und Einfluss zu gewinnen suchen (5).

3) 6—8 handeln von den Uebeln, die die bösen Geister verschuldet, von ihrer Allgemeinheit und ihrer Abwehr. Die von den bösen Geistern verursachten Uebel können durch Gebete abgewehrt werden; auf diese ist hingewiesen, aber sie sind nicht ausdrücklich genannt, wenn man nicht die folgenden Verse, was kaum möglich ist, darunter verstehen will. Es dürfen natürlich nur von *Ahura-mazda* selbst geoffenbarte Gebete seyn (6). Diese Uebel sind indess so allgemein und tief, dass selbst der Wissende, d. i. der *Ahura-mazda's* Aussprüche kennende Prophet, als beide Heere, das der *Ahura-mazda*-Diener und das der Götzendiener, einander feindlich gegenüberstanden und die Anhänger des Propheten eine Niederlage erlitten, keine Hilfe, kein Gegenmittel gewusst hat. Daber wendet er sich jetzt an *Ahura-mazda* um Abwehr des ferner drohenden Unheils (7). Aber diese Uebel (wohl Verfolgungen seitens der feindlichen Partei), in denen der Prophet befangen ist, dürfen ihn von seinem muthig begonnenen Werke, den Götzendienst zu vernichten und den Glauben an den wahren lebendigen Gott zu verbreiten, nicht abschrecken; denn auch der hochberühmte Jima, des Vivanghvat Sohn (der Jama des Weda), der nach Vend. 2 ein Vorgänger Zarathustra's in der Verkündigung und Verbreitung der reinen Religion gewesen seyn soll, der durch seine Gaben die Menschen beglückte und den ihm von *Ahura-mazda* verliehenen Glanz über die ganze Erde strahlen liess, wurde davon nicht verschont. Der Prophet muss diese Uebel als ein von Gott verhängtes Schicksal tragen.

Dass diese drei Verse, wenigstens die zwei letzten, in Folge einer heftigen Niederlage, die der Prophet mit seinen Anhängern

von seinen Gegnern erlitt, gedichtet wurden, unterliegt kaum einem Zweifel. Merkwürdig ist die Verweisung auf Jima, die einzige, die sich in den Gáthá's findet. Sie scheint zu beweisen, dass Zarathustra selbst, nicht bloss die spätere Sage, ihn als seinen Vorgänger betrachtete. Zugleich sieht man daraus, dass Zarathustra sich nur gegen die damals verehrten Götter und üblichen Gebräuche, wie den Somacult, polemisch verhielt, nicht aber die alten zur Geschichte gewordenen Sagen anzutasten suchte.

4) 9—11 schildern die Schmähungen und schlechten Worte, wodurch die Götzendiener den Verehrern des lebendigen Gottes schaden, sowie den Schaden, den sie anrichten.

Wenn auch die Lügner durch ihre nichtigen und eiteln Worte die Reden und Sprüche des Propheten schmähen, seine Anhänger irreleiten und dadurch der richtigen Lebensweise schaden, so sollen sie doch nicht das höchste Gut, den frommen Sinn, uns rauben. Mit diesen Worten als mit seinen eigenen, nicht etwa geoffenbarten, wendet sich der Sprecher an den höchsten Gott, zum Zeugniß, dass er fest entschlossen sey, trotz aller Schmähungen und Verläumdungen das begonnene Werk fortzusetzen (9). Auch der böse Geist selbst (der schlechte Sinn) schreckt den Sprecher trotz aller Macht nicht und macht ihn nicht irre, wenngleich er das Schändlichste zu vollbringen vermag durch seine Lügengesetze, die er gegeben, wenn er auch die Erde und die Sonne dadurch verderbte, die Felder unfruchtbar machte und dem Bekenner des wahren Glaubens allen möglichen Schaden zufügte (10). Er raubt zwar beide Leben, d. h. er schadet dem geistigen wie dem leiblichen Leben und allem Lebendigen, und grosse und angesehene Männer treten in seinem Dienst auf und suchen das Gute zu vernichten; aber dennoch soll er verhindert werden, den Sprüchen des Propheten ihre Kraft zu nehmen und die Gläubigen daran irre zu machen (11).

5) 12—14 enthalten Fragmente eines historischen Liedes aus der Zeit des grossen Religionskampfes. Als Führer der Feinde des wahren Glaubens erscheint Grehma, worunter einer der alten Wedadichter und Götterpriester zu verstehen ist (s. den Commentar); seine Begleiter sind die Kavi's, die Dichter und Seher der Wedenzeit; mit ihnen im Bunde ist der König der Götzendiener. Grehma bekämpft die göttliche Sendung Zarathustra's; aber der Prophet fordert zu seiner Gefangennehmung auf.

Der nähere Inhalt ist folgender: Die Propheten, die Vorgänger Zarathustra's, haben schon Reden und Sprüche hinterlassen, um die guten Werke zu schützen. An diese reihte Ahura-mazda noch weitere, die dem Zarathustra geoffenbart wurden und die zur Vernichtung derer dienen, welche unter Grehma's des Götzenpriesters und des Lügenkönigs Führung durch ihre Zaubersprüche den guten irdischen Besitzstand der Gläubigen gefährden (12). Ihre Besitzthümer

hat Grehma bereits der Wohnung des schlechtesten Sinnes übergeben, d. h. verwüstet und zerstört, und den Propheten, der von Gott gesandt war, um jene frevelhaften Angriffe auf das Wahre abzuwehren, auf alle Weise verfolgt und geschmäht (13). Dieser Erzfeind soll nun gefangen genommen und seine Gehilfen, die Kavi's, vertrieben werden. Der Verstand und die Einsicht machen die Hauptstärke dieser Feinde, die aus der grauen Vorzeit überlieferten Zaubersprüche und Zauberkünste, zu nichts. Die Sprüche des Erdgeistes und die von ihm angezündete heilige Flamme werden die Feinde vertreiben.

6) 15 ist ein Nachtrag zu 12—14, vom Sammler hier angehängt; ursprünglich muss er in einem ganz andern Liede gestanden haben. Die Erwähnung der Kevitáo, d. i. der Kavikünste (Zauberkünste), und der Karapôtáo, der priesterlichen Gebräuche der Götzendiener, bewog den Sammler, diesen Vers hinter 12—14 zu setzen, weil hier von den Kavi's und Karapa's die Rede war. Das erste Versglied, in dem der Dichter die Absicht, die Trugkünste der Götzpriester zu zerstören, ausspricht, steht in keinem recht nachweisbaren Zusammenhang mit den zwei folgenden Versgliedern. Der Sinn dieser dunkeln Stelle scheint folgender zu seyn: wenn die höchsten Geister vermöge ihrer Sprüche und andern Kräfte wegen des heftigen Widerstandes der bösen Geister nicht im Stande seyn sollten, ihre Verehrer zu freien Besitzern des Daseyns zu machen, d. i. ihnen zum ungefährteten und sichern Besitz irdischer Güter zu verhelfen, so werden diese treuen Streiter zum Lohne in das schöne Haus des guten Sinnes, d. i. in das Paradies, die Wohnung der höchsten Genien, gebracht werden.

7) 16 steht ebenfalls ganz vereinzelt da. Der Sinn ist: alles Gute wird dem zu Theil, der eifrig der Pflege des hellleuchtenden Feuers obliegt und ihm opfert; zu welchem Zweck ja Zarathustra von dem lebendigen Gott überhaupt in die Welt gesendet worden ist; dadurch will er die Götzendiener alle jetzt dem Verderben weihen.

V. 1. *Aqjédé*. Dieser Anfang des Capitels zeigt deutlich, dass es nur Fortsetzung eines andern, wahrscheinlich untergegangenen Stückes ist; denn an eines der vorhandenen lässt es sich nicht gut anreihen. Das den Anfang machende Pronomen *aqjédé*, i. e. *et ejus*, ist, wie das an gleichem Ort gesetzte *ahjd* 28, 2 auf das folgende *manjus mazdá* bezogen werden muss, auf *ahurahjd mazdá* im zweiten Versgliede zu beziehen. Die Beziehung auf eine Person, etwa auf Kava Vistácpa, den König, oder auf ein Land, wozu 46, 1 verleiten könnte, hat Schwierigkeit. — Ueber *gaétus* und *nirjama* s. zu 46, 1. — *Daédé* ist hier als Voc. pl. zu fassen, gerade wie v. 3, wo noch zur Verdeutlichung *jás*, ihr, dabei steht; denn der Vers ist an die *Daéva's* gerichtet. *Nerios*. hat den Locat. *deveshu*. — *Mahmi manói Nerios*: *man-manasi*, i. e. in mea mente. Für

mahmt lesen einige Codd., wie K. 6, 11, P. 6, Bf. und Bb., mahí. Diese Lesung ist aber entschieden zu verwerfen; denn mahí wäre nur eine erste Person plur. des Verbums aah = as, seyn (vgl. J. 35, 2), und hiesse also wir sind; aber hiedurch würde aller Sinn und Zusammenhang zerstört. Ein Locativ könnte es in keinem Falle seyn, da weder das Sanskrit noch das Baktrische Locative auf si, hi kennt. Dagegen spricht alles für die Form mahmí, i. e. in me, die sich zwar nur an dieser Stelle findet, aber in dem häufiger vorkommenden thwamí, i. e. in te, ihr sicheres Analogon hat. — Für urdzemá W.'s lesen Bf. und Bb. urvá semá. Letzteres ist offenbar eine Correctur des erstern missverstandenen Wortes; sie ist aber höchst unglücklich, denn mit Seele, Erde, lässt sich hier nichts anfangen. Aber auch urdzemá lässt sich grammatisch nicht erklären, da man ein sonst ganz unbekanntes und ungewöhnliches Thema rdzema annehmen müsste und hinsichtlich des Casus in grosse Verlegenheit käme. Die leichteste und zugleich sicherste Verbesserung ist, urdzem d zu theilen; so haben wir ein Thema urdza, das wirklich vorkommt (vgl. 30, 1, und über die Bedeutung die Note). — Thwó — áonhámd Nerios.: tava stutá bhavámah; kila stutátm kurmahe. Aber dāta kann nicht gelobt heissen. — Der Dual vdo kann nur auf Ahura-mazda gehen, welcher Name häufig als Dual gefasst wird.

V. 2. Das aēibjō an Anfang darf nicht auf daēva zurückbezogen werden, weil die Worte spēntōm vā — ārmaitīm varemaidē im schneidendsten Widerspruch ständen, da den Daēva's gewiss keine fromme Andacht oder Opferbereitschaft von dem Propheten zugestanden wird (vā bezieht sich nämlich deutlich auf aēibjō). Wir können es nur auf dātdōnhō áonhámda, „Boten wollen wir seyn“, beziehen, weangleich diese Beziehung an einiger Härte zu leiden scheint. — Čāremāš — manāhā Nerios.: vāmitājām uttamasja manasah, „in der Herrschaft des guten Geistes“ (über die Wurzel čar s. zu 29, 3 u. 31, 22). — Kshathráš hacā ist entweder auf vohi manāhā, „durch die Herrschaft, Macht“, oder auf paiti-mraoš, „von der Herrschaft, d. i. vom Sitz der Herrschaft aus“, zu beziehen. Erstere Fassung ist vorzuziehen, vgl. 35, 10, und das analoge ashūt hacā 45, 4. 28, 3. 46, 19. — Ashā — gēvātā Nerios.: cet satvam (sattvam) sadācāratum vapuśhi abhijāgam abhūt¹⁾, wenn die Wesenheit, die stetige Fortdauer, in den Körper eingezogen wäre. Dass diese Uebersetzung lauter Künstelei ist, leuchtet ein. Der Satz hat gar kein Verbum — gēvātā, i. e. splendente, scheint Nerios. mit qjāt, i. e. sit, verwechselt zu haben — und ist nur eine adverbiale Bestimmung zu dem folgenden ārmaitīm vā — varemaidē. Alle drei Worte sind instrumentale und bieten lexikalisch keine Schwierigkeiten (s. d. Gl.). — Das Subject von varemaidē, wir wählen, muss

¹⁾ aus masūt corrigirt.

Ahura-mazda seyn. Der Plural darf nicht befremden, da dem Propheten dieser Name nur eine aus der Vielheit abstrahirte Einheit ist, sodass er leicht in die Mehrheit zurückfallen konnte. Ähnlich ist der Plural Gen. 1, 26.

V. 3. *Aš — cithrem* Nerios.: *evam jūjāñ devā vīce 'pi nīkṛṣhāt manasah atha bigam*, so seyd ihr Daēva's alle Saamen von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd alle aus dem bösen Geiste hervorgegangen. Ob *cithrem* mit Saamen übersetzt werden darf, ist mir hinsichtlich der *Gáthá's* zweifelhaft. Diese Bedeutung giebt höchstens an unserer Stelle einen erträglichen Sinn, widerstrebt aber deutlich 31, 22. 45, 1. 33, 7. Wir müssen daher, wenn sie sich in der spätern Literatur auch nicht ablängnen lässt (s. meine Bemerkung Götting. Gel. Anz., 1854, S. 254), hier davon absehen. Es scheint hier nicht, wie das entsprechende vedische *aitra*, ein Adjectiv zu seyn, da es in Geschlecht und Zahl nicht mit dem Subject übereinstimmt, sondern ein abstractes oder concretes Substantiv. *Cithrem*, eigentlich das Helle, Mannigfache, Deutliche, Offenbare, Kennbare, nimmt hier die Bedeutung Mannigfaltigkeit oder Offenbarung an. „Ihr seyd eine Mannigfaltigkeit von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd in mannigfachen Formen von dem bösen Geiste erzeugt“ oder „ihr seyd eine Offenbarung aus dem schlechten Geiste“, d. h. ihr seyd aus dem schlechten Geiste hervorgegangen. Indess ist auch eine adverbiale Fassung des *cithrem* möglich: „ihr seyd kenntlich an dem schlechten Geiste“, vgl. 34, 6: *etā haithim*. Die erste Fassung verdient indess den Vorzug. — *Jaçcā — pairimatōiscā* Nerios.: *jaçcā juhmāt prakṛṣhām ārádhjati anítataro gavā 'umanastaraçcā bhavati*, wer durch euch viel Glück hat, ist ein sehr Ruchloser und ein Verächter der Kub (der Erdseele). Mas kann hier kein Adjectiv oder Adverbium seyn, wie Nerios. (*prakṛṣhām*) annimmt, sondern muss die Bedeutung eines Substantivs haben, ebenso wie in der einzigen Parallelstelle 34, 9. Am nächsten liegt eine Identification mit skr. *mah*, gross, dessen Comparativ im Baktrischen neben *maçjō* auch *maçjō* lautet, wodurch der Uebergang des *mah* wenigstens in *maç* bewiesen werden kann. Wir müssen es entweder mit *jaçcā* als Nominativ verbinden „welcher Grosse“, oder von dem Verbum *jaçaitē* als Accusativ regiert werden lassen: „wer das Grosse verehrt“. In letzterm Falle wäre auffallend, warum nicht das Neutrum *maçat* = *makať* stünde, während *maç*, *mash* = *mah* der Grosse heissen kann. Da die erstere Fassung noch einen bessern Sinn giebt, so ist sie unbedingt vorzuziehen. Ein blosses Adverbium, hoch, sehr, kann es desswegen nicht seyn, weil die nackte Wurzel in diesem Sinne auch im Weda nicht gebraucht wird. — Zu *paiṛi-matōis* vgl. Jt. 3, 8. 11. 15. *paiṛi-mata* neben *tarā-mata*, verkehrt, falsch Gedachtes, als ein Ahrimanisches Uebel, das bekämpft werden muss, aufgezählt. Nerios. hat Verächter, was sich aus dem skr. *pari-*

man, verachten, beweisen lässt. Aber die Bedeutung verachtet passt weder für *pairi-mata*, noch die von Verachtung für *pairi-matôis*. Ersteres muss eine dem *tarô-mata*, verkehrt, falsch gedacht, letzteres eine dem *drukhs*, Lüge, ähnliche Bedeutung haben. *Pairi-man*, eigentl. herumdenken, kann so viel als hin- und herdenken, zweifeln, aber auch um Einen herum (ihn umgehend) denken, d. i. betrügen, bedeuten. Zu *drukhs*, Lüge, stimmt als Synonym Betrug am besten. Nicht unpassend wäre auch Wahnglaube, Aberglaube, aber diesen Begriff kann eher *tarô-maiti* tragen. — *Saomâm* — *haptaitê* Nerios.: *prâcârajati maji paçâât prâtâraçâm jâ jushmâkam anuktiâm datte bhâsaptadâçpâçâm*, er vollbringt an mir dann einen Betrug, der euer Schweigen in den sieben Erdgürteln verursacht. *Saomâm* schreibe ich nach K. 5; Westergaard hat nach P. 6, K. 11, *skjaomâm* aufgenommen; K. 6. liest *ashjaomâm*; Bf. *sajômâm*, Bb. *sjô mâm*. Nerios. hat *prâcârajati maji*, wonach er wohl *ashjô mâm* gelesen hat; denn er dachte an *asha*, das sonst öfter mit *saddâçritaram* oder *saddâçritvam* übersetzt wird. Aus diesen Schwankungen sieht man leicht, dass die Bedeutung des Worts und seine richtige Schreibung sehr bald verloren gegangen seyn muss. Das von Westerg. aufgenommene *skjaomâm* lässt sich zwar zur Noth etymologisch als eine Substantivbildung einer Wurzel *skju* = skr. *çju*, herabfallen, herabsinken; gehen, kommen, medisch *skju*, gehen, reisen, neupers. *sku-dan*, gehen, seyn, erklären; aber die sich ergebende Bedeutung Fall oder Gang, Zug, würde zu dem Verbum *javaitê*, verehren, schlecht stimmen und überhaupt den Zusammenhang stören. An einen Zusammenhang mit *skjaothana*, Handlung, ist nicht zu denken, da dieses von einer Wurzel *skfut* = skr. *çfut*, fällen, tropfen, stammt, und dem wedischen *çjutna*, Heldenthat (Rv. VII, 19, 5 von Indra), eigentl. Fällung (Besiegung), entspricht. Die Lesung *ashjaomâm* lässt sich nicht einmal halb befriedigend erklären; Nerios.'s Versuch ist reine Deutelei. Das wedische *sjâma*, Strahl (III, 3, 61, 4. VII, 71, 3 vgl. *sjûmaka* als *sukhandâma* Nigh. 3, 6), oder *sjona*, schön, lieblich, gut (I, 22, 15. 31, 15. Nir. 8, 13. 9, 32 = *sukha*), lassen sich nicht gut vergleichen und würden auch keinen erträglichen Sinn geben. *Sajômâm* und *sjô mâm* sind vollends ganz sinnlos. Das allein Richtige ist *saomâm*, wofür vielleicht besser *shaomâm* geschrieben wird. Hierunter ist nichts Anderes als der bekannte Soma des Weda zu verstehen. Man wird sogleich einwenden, dieser laute ja *kaoma* im Baktrischen. Aber bei der Erklärung des *shavaitê* (zu 29, 3) ist gezeigt, dass im ältern Dialekt das anlautende *s* bleibt, wenn das vorübergehende Wort mit einem Vocal schliesst. Dieser Umstand findet aber hier um so eher Anwendung, als *saomâm* noch zum ersten Versgiede gegen Westerg.'s Abtheilung gezogen werden muss, da es Accus. zu *javaitê* ist. Dass der Somatrunk als ein Theil des Daëvacultes von Zarathustra angesehen wird, geht deutlich aus der Stelle 48, 10 hervor, wo die

Verunreinigung des Rauschtrankes, d. i. des Soma (s. z. d. St.), als eine gute That gefordert wird. Nirgends in den *Gáthá's* ist der Somadienst empfohlen oder als etwas Heiliges erwähnt, ein für die Zarathustrische Auffassung im Gegensatz zu der der spätern Bücher nicht unerhebliches Moment (s. weiter die Einleitung). Die Ursache der Schwankungen der Mss. in der Schreibung oder vielmehr der förmlichen Verderbung des ursprünglichen Worts ist nicht etwa in einer absichtlichen Fälschung der Priester, um die Verwünschung des ihnen so wichtigen Haomacultes seitens des Propheten zu verdecken, sondern im Missverständnisse der ungewöhnlichen Form *shaoma*, *saoma* zu suchen. Für *sh* wird häufig *sk* geschrieben; *skaoma* mahnte aber die Abschreiber gar zu leicht an *skjaothana*; so kam es, dass das unverstandene Wort danach in *skjaoma* corrigirt wurde. Hieraus sind durch weitere Verbesserungsversuche die übrigen Lesarten und Misverständnisse hervorgegangen. Die Endung *ām* für *em* darf nicht befremden, da wir auch später *haomām* für *haomem*, *nūram* für *nūrem* u. s. w. finden. — *Aipí* wird hier am besten als Conjunction, wie im Sanskrit, nicht als Präposition genommen, wie sie meist sonst vorkommt. Nur ist die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung nachher unpassend; einen bessern Sinn giebt die sanskritische auch, dazu. *Daibitānd* fasst schon Nerios. richtig als Substantiv; als Verbum — es könnte nur Imperativ mit paragogischem *na* seyn — lässt es sich hier nicht gut deuten. Die Formen *daibitā* = *dvitā*, *daibitēm* = *dvitijam* in den *Gáthá's* scheinen auf eine Ableitung von *doi*, zwei, hinzuweisen. Aber das „Doppelte, Zweifache“ will hier keinen Sinn geben, wenn man es nicht in dem Sinne von Betrügerei nimmt. Diesen gewinnen wir aber einfacher durch eine Ableitung von der Wurzel *daō*, betrügen (s. d. Gl.), der auch Nerios. folgt; es ist ein vom Part. pass. *daibita* durch *na* gebildetes Abstractum (s. auch zu 48, 1). Ueber die Dehnung des *a* zu *ā* vgl. man *spitāmō* für *spitamō*. Der Construction nach ist es noch von *jauuitē* abhängig. — Die Erklärung des *agrūdām*, das nur eine zweite Person plur. Aorist. medii seyn kann, ist Nerios. ganz missglückt; er fasst es als Substantiv *anuktī*, das Nichtsprechen, indem er das *a* des Augments für das *a* privat. hielt. — *Bāmjāo haptaitē* erklärt Nerios. ganz richtig durch „die sieben Erigürtel“, die im Zendawesta sonst *karskware*, eigentl. Pflügung, d. i. Land, das bebaut werden soll, urbar zu machendes Land, genannt werden. Sie sind aufgezählt Jt. 10, 15. 133. 12, 9—15., und folgen gewöhnlich in dieser Ordnung: *Aresahi*, *Çavahi*, *Fraddahafshu*, *Vidadhahafshu*, *Vouru-baresti*, *Vouru-garesti* und *Qanirathem* mit dem Prädikat *bāmim* (glänzend). Von den 6 ersten bilden je 2 ein Paar, wie man leicht aus den gemeinschaftlichen Endungen sehen kann; als Paar sind sie auch Jt. 10, 133 aufgeführt. Die 4 ersten sind deutlich Locative; dass diese Casus in allen Verbindungen beibehalten sind, rührt vielleicht davon her, dass sie in einer alten Urkunde zuerst im Locativ sich gebraucht finden (s. weiter Bundehesch, ed.

Westerg., p. 20, 9 sq.). Nach dieser Eintheilung wird die Erde *haptaitija* oder die siebenfache genannt. Vgl. Jt. 19, 26: *jat khahajata paiti būmim haptaitijām*, als er über die siebenfache Erde herrschte. Genau genommen sollte *haptaitih* die siebente heissen, da *haptatha* (Jt. 1, 7. 19, 2) der siebente ist. Dass aber *haptaitih* siebenfach oder siebentheilig heissen kann, zeigt das genau entsprechende vedische *saptathi* in Rv. VII, 36, 8: *sarasvati saptathi sindhumātā*, Sarasvati, die Siebenfache, die Mutter der Flüsse. An unserer Stelle ist indess *haptaitih* (vielleicht wird besser *haptaitih* gelesen) als Substantiv „die Heptade“ zu fassen; *būmjāo* ist ein von diesem Locativ abhängiger Genitiv.

V. 4. *Jāt — dāitō Nerios.:* *jad daitajād asti prakṛṣṭam manah* [*daitajāt, vastumah* (für *vastunah* = *vastoh*) *paralokjāt ihalokjācā*] *mathate jo manushjah nikṛṣṭagñāni bhavati* [*kila vipratārajati*], was von beiden ist die trefflichste Gesinnung [von beiden Dingen, von der andern und dieser Welt], rührt den Menschen, der das Schlechte kennt [der betrügt]. Nerios. hat sonach für *jāt* bloss *jat* gelesen; K. 4. trennt *jā af*. Jedoch ist *jāt* vorzuziehen. — Für *jūs tā* schreibt Westerg. nach K. 5. *jūcā*; Bf., Bb. und K. 4. haben *jūstā*, K. 9. *istā*. *Jūcā*, und ihr, nach *jāt*, daher, darum, stehend, verträgt sich nicht gut mit der Construction, da *cā*, und, völlig überflüssig wäre. *Jūstā* als ein Wort lässt sich gar nicht genügend erklären; Nerios. hat beide, ein Paar, woraus nur so viel geschlossen werden kann, dass er in *tā* einen Dual sah, da er es auch sonst öfter so übersetzt. Da wir im folgenden *jā* ein vollkommenes Correlat haben, so trage ich kein Bedenken, *jūs tā* zu trennen und *tā* als plur. hēc, ea, zu fassen. — *Frammathā*. Westerg. schreibt nach K. 5. *fra-mē mathā*; Nerios. scheint ebenfalls so zu trennen *fra mē mathā*, da diesen Lautgruppen drei Worte: *prakṛṣṭam*, *manah* und *mathate* entsprechen. Diese Trennung ist aber widersinnig, da man vergeblich durch sie einen Sinn zu gewinnen versuchen wird. Bb. und K. 11. haben *framī*, Bf. *framimathā*. Das *h* ist überflüssig, da es sich auf keine Weise etymologisch erklären lässt; den Abschreibern schwebten vielleicht Formen wie *mahmī*, *thwāhmi*, vor. *Mathā* für sich allein ist kein Wort, es sollte wenigstens *mathā* heissen, wie die Burnoufsche Handschrift des Jaçna hat, aus der ich den Nerios. copirte; aber dieses Wort wäre hier völlig sinnlos. Daher muss *mathā* mit dem vorhergehenden *mē*, wofür richtiger *mī* gelesen wird, zusammengeschrieben werden. So erhalten wir eine zweite Person plur. perfect. redupl. oder auch eines Intensivs von *man*, denken, *mīmathā*. Gerade die Reduplicationssylbe *mī* war, weil die Bildung nicht mehr verstanden wurde, die Ursache der Schwankungen in den Mss.; man vgl. *gigeresaṣ* v. 13 und *māmathā* 29, 11. Die Bedeutung (mit *frā*) zuvor ausdenken, ersinnen, stimmt überdiess am besten zum Zusammenhang. — *Vakṣheñtē* — *manakhō* Nerios.: *vadatām devamitratam uttamam ādajati* (*sādajati*)

manah; *kila je kiñcít samihitena de [vānām] vadanti teshām dehād gva-*
manah hūd (baktr. *hoō?*)¹⁾ *astī*, der beste Geist lässt die sitzen,
 welche die Devafreundschaft verkündigen; welche etwas nach dem
 Verlangen der Daēva's verkündigen, aus deren Körper weicht ge-
 rade Bahman selbst (Bahman ist Herr der lebendigen Geschöpfe).
 Für *čīzdjamūd* hat K. 5. *čīzdjamnā*, während die andern Codices,
 wenn sie auch öfter die Endsyllbe *mu* als eigenes Wort schreiben,
 doch ein *f* nach dem *s* haben, sodass *čīz* die Wurzel ist. Nur diese
 giebt auch einen Sinn. Mit *čīšk*, lehren, das im Baktrischen *čīsh*
 wird, lässt es sich nicht zusammenbringen; wir müssen zu der im
 Baktrischen sehr selten vorkommenden Sanskritwurzel *čīsh*, ver-
 lassen, zurücklassen, unsere Zuflucht nehmen. Sie ist mit *dā*,
 das öfter nur die Stelle eines Hilfsverbs vertritt, zusammenge-
 setzt. Nérios. hat den Sinn im Ganzen richtig getroffen. Vgl. noch
 Jt. 19, 84: *jaṭ upāñhaçāṭ Kavaēm Vistāçpēm anumatiē daēnajaō*
anukhtiē daēnajaō anvaritiē daēnajaō jaṭ imām daēnām āçtaota du-
mainjum čīzdjē daēvān apa ashavān, er (der Glanz) hängte sich an
 den Kavi Vistāçpa, um nach dem Glauben zu denken, zu reden
 und zu handeln; als er diesen Glauben laut verkündigte, vertrieb
 er den bösen Geist, die Daēva's, weg von den Reinen (*čīzdja*, ein
 Vertreibender).

V. 5. *Tā* fasst Nérios. als Instrumental Dual *tābhjām* und be-
 zieht es auf *avistārtham*, d. i. Avesta-Zend, das er im vorigen Vers
 zu finden glaubte, zurück. Hievon ist nur so viel richtig, dass es
 Instrumental ist, aber nicht des Dual, sondern des Singular; es
 weist auf *frammathā jā* zurück. Am besten nimmt man das Wort
 im adverbialen Sinne so. — *Debnaotā* Nérios.: *praçdrajata*, lasset
 vollbringen. Das Wort kann aber nur verletzen oder betrü-
 gen²⁾ heissen (s. d. Gl.), und ist dem Zusammenhang nach nur
 eine zweite Person plur. praes., nicht des Imperat. Die Genitive
kuçjādtōis und *ameretataçān* müssen von *debnāota* abhängen: betrü-
 gen um, vgl. *mōithaṭ* 46, 4. — Sehr schwierig ist die Erklärung
 der zwei übrigen Verszeilen, so einfach auch die Worte aussehen.
Jēng daēvēng akaçāda mainjus Nérios.: *jat he devā nikīshṭamanasah.*
 Bf. liest *mainjūs* — Westerg. hat etwaige Varianten verschwiegen —,
 was Accus. plur. wäre, dann müsste *akaçāda* in *akāçāda* umgeändert
 werden. Da aber *mainjus* in den *Gáthá's* sich nicht als Plural fin-
 det, so ist diese Verbesserung etwas gewagt. Wird in den *Gáthá's*
 von den bösen Wesen in der Mehrzahl geredet, so werden sie
khrasētrā oder *daēdā* genannt. Auch im übrigen Zendavesta ist
 der Plural von *mainjus* nur selten gebraucht (*mainjāonōhō* für *mainja-*

¹⁾ In der Pehlewübersetzung steht wahrscheinlich *astī*, dieser, an der
 Stelle, was leicht *hūd* transcribirt werden konnte.

²⁾ Vielleicht liegt *dehā* auch in Nérios.'s Ausdruck.

vdōñhō Jt. 17, 10., *mainivdō*, eigentl. Dual, im Sinne des Plural Jt. 13, 13. 76), was davon herzurühren scheint, dass *mainjus* die recht eigentliche Bezeichnung der beiden höchsten Geister ist. Nun fragt es sich, ob *jēg daēvēg* in den Nominativ oder *akaçēd mainjus* in den Accusativ umgeändert werden muss, da die beiden einander coordinirten Begriffe syntaktisch gleichmässig construirt werden müssen. Der Accusativ könnte nur von *dōnaotā* im ersten Versgliede oder von *fraçinaç* im letzten abhängen; erstere Beziehung ist aber geradezu widersinnig: „ihr (Daēva's!) betrügt — die Daēva's“; letztere ist kaum zulässig, weil *fraçinaç* in einem eigenen Relativsatze steht und ausserdem auch seine wahrscheinliche Bedeutung schlecht in den Zusammenhang passen würde. Nimmt man hingegen *jēg daēvēg* als missbräuchlich für den Nominativ gesetzt, so ist es, wie *akaçēd mainjus*, Apposition zu *vdō*, eurer beiden, der eine Theil sind nämlich die Daēva's selbst, der andere ihr Haupt, der böse Geist. *Jjaç* heisst, wie öfter, nur nämlich, und führt den Erklärungssatz ein, der die Mittel bezeichnet, mit denen die Daēva's und der böse Geist den Menschen zu schaden suchen. Hiezu gehört auch *akā skjaothanem vaçāñhō*. Sollen aber diese Worte einen dem *akā manāñhō* entsprechenden Sinn geben, so muss *skjaothanem* mit *vaçāñhō* zu einem *Doandōa*, „durch schlechte That und Wort“ verbunden werden. — *Jā — kshajō* Nerios.: *jaç prakṛhṣam āvōdajati durgatinō Aharmandd rāçjam keshāñhōit*, er genießt vorzüglich durch den schlechten Ahriman das Vermögen einiger (Leute). *Jā* bezieht sich auf das unmittelbar Vorbergehende und ist als Instrumental zu nehmen. *Fraçinaç* scheint ein Verbum finitum zu seyn, es lässt sich aber keine Personalendung darin erkennen. Vergleicht man *çinaçti* Jaç. 19, 12. *çināmi* 12, 1, so unterliegt es keinem Zweifel, dass *çinaç* ein erweiterter Verbalstamm ist, entweder aus *çī*, sammeln, und *naç*, erreichen, zusammengezogen oder die einfachste Form des Part. praes. der Wurzel *çin*. Letzteres ist gewiss das Richtige, wenn man *çtanaç*, lobend, für *çtuvat* bedenkt. In 44, 6 heisst *çinaç* sicher verleihen, geben. Dieselbe oder eine ähnliche Bedeutung kommt dem *çinaçti* l. c. zu. Eine Ableitung derselben Wurzel ist *çinvat* in dem bekannten Ausdrucke *çinvatō perethu*, das als „Brücke des Versammlers“ und als „Richterbrücke“ erklärt wird. Letztere Annahme ist entschieden irrig, da sich für *çin* nirgends im Zendawesta die Bedeutung richten, strafen, sondern nur für *çī* nachweisen lässt; zudem wissen die Gāthā's, die dieser Brücke erwähnen, nichts von einem eigentlichen Gericht nach dem Tode. Die erstere Deutung ist die einzig statthafte und bestätigt sich durch das Abstract. *çinman*, Sammlung, Sammelplatz, Jt. 19, 32 vgl. Jaç. 12, 3. Wir können auch dem Verbum die Bedeutung sammeln beilegen, die ja *çin* im Sanskrit auch hat. „Für Einen sammeln“ — es ist gewöhnlich mit Dativ der Person und Accusativ der Sache construirt — ist so viel als „für Einen etwas zu gewinnen suchen und, wenn es gewonnen, es ihm geben“.

Diese Bedeutung muss auch das *fraēnaç* unsers Verses haben; die Präpos. *fra* drückt ein voraus, vor andern aus, wie sie Nerios. richtig deutet: voraus, vorzüglich sammelnd. *Dregvañtem* lässt sich als Accusativ nicht gut erklären; „wodurch der Besitz den Lügner sammelt“ wäre sinnlos; daher müssen wir entweder ihn als einen Accusativ der Richtung nach — zu fassen, oder den Dativ *dregvañtē* herstellen. Da Letzteres gegen die Handschriften ist, so gebührt der erstern Annahme der Vorzug. In beiden Fällen muss aber *ēnaç* reflexiv, sich sammeln, gefasst werden, da *kshajō* nur Besitz, Habe, heisst und bloss der gesammelte, nicht aber der sammelnde Gegenstand seyn kann.

V. 6. *Pouru* — *jēni* Nerios.: *praçurañ dveshindm dveshah āk(r)dm-*
dati jah ukto 'sti jadi; kila jat pāpakarmatmām (ātmā) nigrakah kri-
jate nigrakaçā tasmin kālasaṃpūryah krijate jadā ātmana (?) punas-
tanau saṃjugati, laut schreit der Hasser Hass, wenn gesprochen wird; nämlich wenn dem frevelhaft Gesinnten Einhalt gethan wird; vollständiger Einhalt wird ihm zu der Zeit gethan, wann der Geist sich wieder mit dem Körper vereint (zur Zeit der Auferstehung). Westerg. schreibt *pouru* damit zusammen; aber *pouru-aēnāo* (vgl. *pouru-mahrē*, der Todreiche, von Ahriman) würde der Uebelreiche heissen, was gegen den Gebrauch des *aēnāhām* (Gen. pl. von *aēnāh*) verstiesse und auch hier Sinnschwierigkeiten hätte. Wir müssen daher *pouru* trennen und entweder als Adject. zu *aēnāo* = mals oder als Adverbium zu *ēnākhtā* fassen. Dem *ēnākhtā* entspricht in der Uebersetzung *ākramādati*, tönen, schreien, und in der Erklärung *nigrakaçā krijate*, „es soll Einhalt gethan werden“. Beide Bedeutungen sind aber nicht zu begründen. Dieses *ἄπ. λυγ.* lässt sich dagegen leicht aus dem Weda erklären, wo ihm *inakh* (Desider. von *nakh*, erlangen), erreichen wollen, zu erreichen streben, vollkommen entspricht. Der Form nach scheint *ēnākhtā* Partic. pass. zu seyn; aber „viel Uebel sind angetrebt“, gäbe einen zu matten und unbestimmten Sinn. Besser wird die Form als eine zweite Person pl. praes. gefasst und auf die *Daēva's*, die in den vorigen Versen angeredet sind, bezogen. — *Jēni* ist mit *jāis*, wegen welcher (Uebel, um sie abzuwenden), zu verbinden; *atā* darf nicht zum folgenden Veragliebe gezogen werden, wie es den Anschein hat, sondern bildet mit *tāis* einen eigenen Satz, zu dem *çraoçjēntē* zu ergänzen ist. *Tāis* geht auf die im Folgenden genannten Gebete. Zur Construction vgl. 44, 6. — Bei *ādā* darf nicht etwa an die Hā's oder einzelnen Gebetsabschnitte des Jaçna gedacht werden, da das Wort nach 29, 3. 44, 10 gar nicht eine solche Bedeutung haben kann (s. D. M. Zeitschr., VIII, 746, und d. Gl.). Nerios. hat *prakaça*, offenbar.

V. 7. *Atishām* — *çrēghaitē* Nerios.: *tu dveshino nakiñcit gānanti*
apaghātā jah pariaphuñtātaraç; [kila nigrako jo ātmani kah kijān iti

na śānanti), viśhātām śikṣhanti [tat kiñcīt śikṣhātī], diese Hasser verstehen nichts; ein Vernichter ist Jeder, der sich öffentlich zeigt (sie verstehen nicht, was und wie gross die Selbstbezeichnung ist); die Vernichtung lehren sie. Für *aogōi*, wie fast alle Manuscripte haben, schreibt Westerg. nach K. 5. *āgōi*. Es ist schwer, sich für die eine oder die andere Lesart zu entscheiden, da die Rechtfertigung beider die grössten Schwierigkeiten hat. Weil der Zusammenhang im ersten Vergliede ein Verbum zu fordern scheint und von allen übrigen Worten keines ein solches seyn kann, so wird man in dem fraglichen Worte zunächst an eine Verbalform denken. *Aogōi* sowohl als *āgōi* können erste Personen sing. imperf. med., ersteres von *vac*, reden (vgl. *aogī* 43, 8), letzteres von *ag*, treiben, seyn; so hiesse es entweder: „ich, der Wissende, sprach keines dieser Uebel“, oder: „ich trieb keines dieser Uebel“. Aber eine erste Person widerspricht dem Zusammenhange, da das Verbum des folgenden Relativsatzes *gāghaitē* eine dritte Person ist und nur das *vidōs* des Hauptsatzes zum Subject haben kann. Dagegen liesse sich durch leichte Aenderung des *ōi* = *ē* in *ī* wenigstens der Lesart *āgōi* eine dritte Person sing. pass. gleich *grāt* (wofür K. 5. *grawē* hat, ein Beweis, wie in diesen Formen *ī* und *ē* verwechselt werden können) herstellen. Aber mit dem Passiv würden sich die beiden Nominative *vidōs* und *natōit* schlechterdings nicht vertragen. Da sonach alle Versuche, *aogōi* oder *āgōi* als Verbalform zu fassen, scheiterten, so wollen wir unser Heil in der nominalen Fassung suchen. Von *aogānh*, Stärke, abgeleitet, kann es ein verkürzter Dativ seyn, *aogōi* = *aogānhē*; aber weder die Form noch die Bedeutung passen in den Zusammenhang. Die Lesart *āgōi* führt uns leicht auf das vedische *āgi*, Schlacht, Streit; etwas Aehnliches schwebte auch Nerios. vor, der das Wort durch *apaghātā*, Abweh- rer, Vernichter, wiedergiebt. Hier hätte aber namentlich die Form Schwierigkeit, da *āgōi* nur ein verkürzter Dativ für *āgājē* seyn könnte, ein Dativ aber hier nicht gut erklärt werden kann, wenn er nicht etwa als Infinitivform genommen wird. Aendert man *āgōi* in *āgi*, was nach dem oben Bemerkten keine Schwierigkeiten hat, so haben wir einen alten Instrumental-Locativ. Letzteres, „in der Schlacht, im Kampfe“, sagt mir am besten zu. Doch ehe der Sinn dieses äusserst schwierigen Verses richtig erkannt werden kann, müssen noch mehrere andere *अ. लेख्येय* besprochen werden. — *Hādrōd* ist dentlich ein Genitiv-Locativ Dualis und steht für *hādrōdō*. Das Thema *hādra* oder *hādrī* lässt mehrere Ableitungen zu von *hādā* = *sādā*, vollenden, gar machen (wovon *hādihista* Jt. 12, 8 neben *gaghništa* in dem Sinne „am vernichtendsten“), wonach es Vollen- dung und (im Sinne eines hebr. *הָרַג*) Vernichtung hiesse, oder von *had* = *sad*, sitzen (vgl. *hādema* = *sadma*), also Sitzung, Sitz. Auch kann man es mit skr. *satrā*, zusammen, zugleich, identi- fiziren, wenn diesem nicht *hathrā* im Baktrischen entspräche. Am richtigsten ist wohl die Zusammenstellung mit dem vedischen *sadhri*

und seinen Derivaten *sadhrjañé*, *sadhricēna*. *Sadhri*, aus *sa + dhri* (von Wurzel *dhār*, halten) zusammengesetzt, ist eigentlich: Zusammenhaltung, Verbindung, wird aber gewöhnlich in adverbialen Sinne: zusammenhaltend, dicht, gebraucht (Rv. II, 13, 2: *sadhri im d janti*, von den Wassern). Gebräuchlicher sind die Ableitungen: *sadhrjañé* und *sadhrjañcēna* (Rv. I, 108, 3: *ḍakrāthv hi sadhrjañcāma bhadrām sadhricēnā Vītrahanda uta sthah*), vereinigt, vereinigt (vgl. noch I, 33, 11. 51, 7. II, 17, 3: *sadhrjak pīthak*, zusammen und einzeln, III, 31, 6: *sadhrjak kar*, festmachen, von Wegen; 55, 15. IX, 29, 4: *inu doeshāmāsi sadhrjak*, treibe all das Feindliche zusammen weg). Nach dieser Ableitung ist *hadré* eine zusammenhaltende oder zusammengehörende Menge, worunter dem Zusammenhange nach ein Heerlager zu verstehen ist; denn unser Vers sowohl wie das ganze Lied spricht von einem grossen, zwischen den Bekennern der Lehre Zarathustra's und den Daēvaverehrern geführten Kampfe; die *hadréjā* sind die heiderseitigen Lager. — *Gōjā* scheint dieselbe Bildung wie *hadréjā* zu seyn; aber es lässt sich als Genitiv-Locativ nur erklären, wenn wir es als Apposition nehmen, etwa „in den beiden Heeren, den streitenden (siegenden)“. Da durch diese Fassung sich indess kein befriedigender Sinn gewinnen lässt — *çēghaité* könnte nicht richtig bezogen werden —, so kam ich auf den Gedanken, *gōjā* als Nomin. Accus. plur. neutr. für *gajā* zu nehmen; das *é* ist der Paronomasie zu *hadréjā* wegen für *a* gesetzt, was nicht auffällt, wenn man die gegenseitige Wirkung der Vocale auf einander, im ältern Dialekt auch des *ā*, bedenkt. Der Ableitung von *gi*, siegen, zufolge ist *gaja* eigentlich Sieg; in der Form *saja* nahm es die Bedeutung Waffe, Werkzeug, an. Wenn auch Letzteres auf die Wurzel *hi*, *hnu*, i. e. mittlere, im Sinne von schießen, zurückgeführt werden kann, so liegt es gewiss nicht fern, dem *gaja* selbst die Bedeutung Siegeswaffe, Mittel zum Sieg, zu geben. Diese ergibt sich noch leichter, wenn wir, was möglich ist, die Wurzel *gam*, schlagen, tödten, zu Grunde legen, wie Nerios wirklich gethan zu haben scheint. Auf eine Zurückführung des *gōjā* auf *gō*, leben, als stände es für *gōjā*, muss sowohl aus lautlichen Gründen als aus Rücksichten auf den Sinn verzichtet werden. Nun erhebt sich die Frage nach der syntaktischen Construction des schwierigen Satzes. Eine regelrechte Wortfolge hier aufzufinden, war mir trotz aller Mühe ein Ding der Unmöglichkeit; ich halte die Annahme eines Anakoluths für unvermeidlich. *Aēshām aēnānhām nalcēt* steht als der wichtigste Begriff des Satzes absolut voran. In deutlicher Schreibweise dürfte hier eine Präposition wie *ā*, oder *paiti*, in, bei, nicht fehlen; denn die Worte sind mit *jā gōjā* so zu verbinden: Von (oder bei) keinem dieser Uebel zeigt der Wissende an, was die Besiegungen, d. i. die Mittel es zu besiegen, seyen. *Jāis* ist nicht auf *gōjā*, was am nächsten läge, sondern auf *aēshām aēnānhām* zurückzubeziehen, man vgl. das erste Glied des folgenden Ver-

ses (*adnanhām grāvi*). *Qaēnā* giebt sich auf den ersten Blick als einen Instrumental sing. von *qa*, *seis*, *eigen*, *kund*; dass das Baktrische, wenigstens der Gāthādialekt, Instrumentale auf *-ana* von den a Stämmen wie das Sanskrit kennt, beweist *kaēnā* 30, 8 deutlich. *Nerios.* ist mir hier unverstänlich, an *qa* hat er aber nicht gedacht. Indess könnte man es auch für identisch mit dem spätern *haēnā* = *senā*, Heer, halten; *h* verhärtet sich im Gāthādialekt öfter zu *q*, man vgl. *aqjā* für *ahjā*, *qjā* für *hjā* u. s. w. *Ajañhā* giebt *Nerios.* durch *loheua*, „mit Eisen“, bei welcher Fassung man bleiben kann, wenn man *qaēnā* als Heer nimmt. Sonst ist *ajañhā* durch nach Art, Weise oder Zeit, zu erklären, s. d. Gl. Dass nach *grāvi* seyn zu ergänzen ist, erhellt ganz deutlich aus dem Anfang des folgenden Verses. — *Irikhtem* *Nerios.*: *krārātmā*, grausam gesinnt, in 44, 2 *nṛçamša*, grausam; er hielt es wohl für verwandt mit *ereghaitja*, grausam. Diese Bedeutung ist aber nicht ganz zutreffend. Da *irikhtem*, nicht *erekhtem*, wie Westerg. schreibt, die richtige Lesart nach K. 6. ist — denn *erekhtem* könnte nur von *eres*, gerade, wahr seyn, abgeleitet werden, was in jeder Beziehung schwierig zu erklären wäre —, so haben wir als Wurzel *iriō* = *riō*, wie *rud* für *rud*, anzunehmen. Jt. 10, 75 sind den *shōithrō-pānō*, den Schützern des Landes (Satrapen), die *shōithrō-iriō*, *umānō-iriō*, *sañtu-iriō* etc. entgegengesetzt, in welchen Verbindungen *iriō* (Plural der nackten Wurzel) nur schädend oder verderbend, als Gegensatz zu *pānō*, bedeuten kann. Jt. 14, 47 steht das Verbum *irinakhti* dem *ainōdruzaiti*, belügen (Mithra), parallel, sodass *rashnūm paiti irinakhti*, er greift die Gerechtigkeit an, sucht sie zu vernichten, bedeutet. Nicht die gleiche Bedeutung scheint Jt. 10, 68: *jaš dīm dāmōis upamānō hu-irikhtem bādha irinakhti* anwendbar zu seyn; aber der unmittelbar folgende Vers: vor welchem (Mithra) alle Geister erschreckt fliehen etc. ermöglicht die Uebersetzung: der Wächter der Geschöpfe straft mit gewaltiger Strafe (die Lügner etc.). Wenn nun die Bedeutung des Worts in den spätern Schriften dem grausam gesinnt des *Nerios.* nahe kommt, so ist dieselbe ihm des Zusammenhangs wegen sowohl hier als 44, 2 abzusprechen, wenn auch die Wurzel *iriō* = skr. *riō*, leeren, ausleeren, dieselbe ist. Am nächsten kommt das wedische Abstractum *riktham* Rv. III, 31, 2: *riktham arāik*, eine Ausleerung (Ausgiessung) machte er. Leerung von Uebeln ist Befreiung von denselben.

V. 8. *Aēshūm* — *Jimaçēt* *Nerios.*: *tān dveshināh* [*pāpināh*] *Vivāñghānaja putrah* *proktavān Gamaçeduh*, diese Hasser [Frevler] hat des Vivanghana Sohn, G'amshed, angezeigt. Dieser Sinn ist unrichtig; zu *grāvi* müssen wir seyn: von solchen Uebeln zu seyn, d. i. sie zu haben, ergänzen. Das *ēt* hinter *Jimu* kann hier nur die Bedeutung auch, selbst, haben; die allgemeinere quodcumque ist unzulässig. — *Jē* — *qāremnō* *Nerios.*: *jo manushjebhjah samāvōd-*

dojati armánuš paçnúm daksha(i)ñajá khadanam, der die Menschen bei der Darbringung unserer Thiere das Essen kosten liess. *Cikhsnushó* lässt eine fünffache Erklärung zu: 1) als zweite Person sing. perfecti oder eher eines reduplicirten Aorist, 2) Gen. sing., 3) Acc. plur., 4) Nom. sing. des Partic. perfecti activi von *khshná*, Gaben darbringen, beschenken, 5) Nom. sing. eines vom Desiderativstamm gebildeten Adjectivs (s. zu 45, 8). Hier handelt es sich zunächst nur um die drei letzten Möglichkeiten. Nach der dritten muss *cikhsnushó* als Adjectiv von *mashjēng* gefasst und mit diesem von *qāremnó* abhängig gemacht werden; da zu diesem Partic. ohnedies die Accusative *ahmákeṅg* — *bagá* gehören, so würde es in diesem Falle zwei Accusative regieren. Weil dieses nicht gut angenommen werden kann — denn *qāremnó* ist keine Causalbildung — und zudem der Sinn „der die gabenbringenden Menschen die Theile der Erde geniessen liess“, wenig ansprechend ist, so ist diese Fassung gegen die vierte aufzugeben. Letztere hat die Schwierigkeit, dass *cikhsnushó* nur missbräuchlich ein Nom. sing. seyn kann. Dass dieser Missbrauch, den Casus obliquus für den Casus rectus zu setzen, bei Bildungen mit *vat* wirklich vorkomme, zeigt *Vivānhushó* der *Vivanghuide* für *Vivānhvó* in unserm Verse; bei der letzten Fassung fällt indess diese Irregularität weg, sie ist daher vorzuziehen. So gewinnen wir zwei parallele Glieder, von denen das eine *cikhsnushó*, das andere *qāremnó* mit dem gemeinschaftlichen Subject *Jima* zum Verbum hat. — *Ahmákeṅg*, die unsrigen, ist nicht auf *mashjēng*, sondern auf *bagá* zu beziehen. Diese masculine Form des Accusat. plur. ist missbräuchlich für die neutrale *ahmáká* gesetzt, wohl durch Einfluss des vorhergehenden *mashjēng*. Die nächstliegende Uebersetzung von *gāus bagá qāremnó* ist: „die Theile der Kuh essend“, ist wenig befriedigend, da die Jimasage, wie sie in Vend. 2 enthalten ist, keinen solchen Zug enthält. Da das *qāremnó* mir eine Anspielung auf den uralten Vers Vend. 2, 26 (s. darüber zu 31, 20) zu enthalten scheint, so ziehe ich die dort einzig statthafte Bedeutung glänzen, bestrahlen (vgl. *qāremāh*, Glanz), auch hier der von essen vor. Vom Glanze *Jima*'s ist oft genug die Rede, aber von einem Essen der Theile der Kuh ist mir nirgendsher etwas erinnerlich. Dass *bagá* Theil heisst (Jac. 19, 3. 5. 7 ist *bagha* von den Theilen des heiligen Gebetes *jathá ahú vairjó* gebraucht), unterliegt keinem Zweifel. Diese allein ist hier auch anwendbar, da die von „Gott, Schicksal“ (*bagó-bakhtem*, vom Schicksal verhängt) ganz dem Zusammenhange widerstreiten würde. Ob aber *gāus* hier Nom. oder Gen. ist und ob es Erde oder Kuh bedeutet, ist fraglich. Grammatisch betrachtet kann *gāus* nur Nom. sing. seyn, aber dieser Casus lässt sich nicht construiren, da das Subject zu *qāremnó* *Jima* ist. Wir werden daher uns entschliessen müssen, *gāus* als missbräuchliche Form für den regelrechten Genitiv *gāus* zu nehmen; als Nom. steht es unzweifelhaft Jt. 19, 93. Ebenso wenig kann es v. 14 Nom. seyn. Auf die Verderbung des *gāus* zu *gāus*

hatten wohl die Genitive der *u*-Stämme, wie *huddānāu* = *huddānao* Einfluss. *Gdus* ist zwar ursprünglich Kuh, aber unter dieser Kuh kann nur die Erde verstanden werden. (Ueber diesen Mythos s. S. 71.)

V. 9. *Dusçaçtis* — *khraštām* Nerios.: *dushtaçikshathā jā uktir vināçam dadāti asja gñaitavanti çikshajitaur buddhim uktir jā devānām*. *Dusçaçtis* ist hier als Abstractum pro concreto zu fassen, weil *hvé* sich nur auf ein Masculinum oder ein Wort masculinen Sinnes beziehen kann. Zuerst legte ich ihm die Bedeutung Verläumdung bei, was es etymologisch gut heissen könnte; besser stimmt indess Nerios.'s *dushtaçikshathā*, schlechte Lehrweise (Lehre des Schlechten), in den Zusammenhang, in dem concreten Sinne „der Lehrer des Schlechten“. — *Mōrēñdaç*. Diess ist ohne Zweifel die richtige Form des nur in unserm Capitel v. 9 — 12 vorkommenden Verbums *mōrēñdā*. V. 10 schreibt Westerg. *mōrēñdaç* mit kurzem *o*, v. 11 *mōrēndan*, v. 12 *mōrēnden* mit *a* für den Nasenlaut *ñ*. Bei 9 und 10 giebt Westerg. gar keine Varianten; in 10 hat indess Bf. auch *mōrēñdaç*, Bb. hat beidemal *maorēñdaç*. In 11 u. 12 hat K. 5. *mōrēnd*, Bf. *mōrēñd*, die meisten Uebrigen *mōrēñd*. Die Lesung mit *a* ist gewiss falsch, da durch nichts bewiesen werden kann, dass ursprüngliches *o* zu *a* sich schwächte, oder *a* durch Einfluss des *r* zu *o* sich verfärbte (denn in *poura* für *para* ist nicht *r*, sondern *u* der brechende Laut, man vgl. *paonja*, wo *oi* für *ou*, weil das schliessende *u* weggefallen ist). Daher kann das Wort auch nicht auf *mare*, *mere*, sterben, wovon das Causativum *mared*, tödten, 51, 13; *mereñe*, *merāz* id. lautet, noch auf *mare*, sprechen, zurückgeführt werden. In beiden Fällen wäre ausser dem *o* das *ñ* nicht erklärbar; überdiess würde tödten, morden (so Nerios. *vināçam dā*), in Bezug auf Reden oder Vorträge (*çrañdo*) ein gar zu kecker Tropus seyn und reden lassen keinen vernünftigen Sinn geben. Das einzig Richtige ist, *mōrēñ* als identisch mit dem wedischen *mārg*, irrend, fehlend, am bekanntesten mit dem *a* privat. *amāra*, nicht fehlend, irrend, von den Göttern, namentlich denen des Lichts, zu fassen; das *ñ* steht für ursprüngliches *m*, welches vor *d* nicht bleiben konnte; *mōrēñ-dā* ist somit irrend machen, irre führen, missleiten, verwirren. — *Çēñhana* kann hier nicht so viel als *ukti*, das Sprechen, die Rede, heissen, da die Wurzel *çēñh* = *çāñs* als eine vox media sowohl in gutem, wie in bösem Sinne gebraucht werden kann (vgl. *çāñs*, verletzen, *abhi-çāñs*, schmähen), so nehme ich keinen Anstand, dem Worte hier die Bedeutung Schmähung zu geben, denn nur diese stimmt zum Zusammenhang. — Der Genitiv *çjātēus* ist mit *khraštām*, nicht mit *çēñhanāu* zu verbinden. Die von der Tradition dem *çjātu* beigelegte Bedeutung Leben ist nicht ganz genau. Von der Wurzel *çjē*, leben, lässt es sich schlechterdings nicht ableiten, da das *v* nicht spurlos hätte verschwinden können. Der Accusativ *çjōtūm* beweist

nichts für das ursprüngliche Vorhandenseyn eines *v*, da das *á* nur durch Rückwirkung des *á* aus *á* entstanden ist (s. d. Gr.). Eine Ableitung von *kí*, siegen, gewinnen, ist ebenfalls nicht zulässig, weil *á* nicht erklärt werden könnte. Man kann es nur mit dem skr. *kájās*, der ältere, vorzüglichere, Superlat. *kjeshtha*, der älteste, zusammenstellen, sodass es der Wurzel *kjā*, altern, alt seyn, entstammt. *Gjáti* oder *kjātu* wäre demnach das Alter, aber gewiss nicht das Greisenalter (dieses heisst *saurat*), sondern etwa das Lebensalter oder die Lebenszeit überhaupt. Da indess jene Wurzel *kjā* sicher nur eine Weiterbildung von *kan*, erzeugen, ist, so legt man dem Wort am besten den Sinn von Geburt, Entstehung, bei, worauf *kájās*, der ältere, *natu major*, von selbst hinführt. An den Begriff der Entstehung schliesst sich der des Erstandenen, Daseyenden, des Daseyns, der in den *Gáthá's* allein passend ist. — *Apó* — *mananhô* Nerios.: *adhikamēa* = *lukshmi(m)* *apaharati hitān satim uttamena manasā*. Dem *apó* den Sinn von *adhikam*, vorzüglich, überwiegend, beizulegen, gestattet der Zusammenhang ebenso wenig als *mā* = *me* zu nehmen. Letzteres kann nur die Particula prohibitiva *mā* = μή, ersteres die Präposition *apa* + *u* (vgl. *fró* für *fra-u*) seyn, die, wie häufig, eine Wiederholung der Präposition des Verbum finitum, hier von *apajāti*, ist. Der Sinn dieses Verbums ist von Neriosengb durch *apaharati*, wegnehmen, gut wiedergegeben, da es nur eine Denominativbildung von *apa*, weg, seyn kann. An die Wurzel *pá*, beschützen, darf man verschiedenen Gründen nicht gedacht werden. — *Masdā* mit dem Dativ *ashāi* durch *ēa* verbunden, kann kein Vocativ, sondern muss ebenfalls ein aus *masdāi* abgestumpfter Dativ seyn.

V. 10. *Hvô* — *moreñdaj* Nerios.: *asdu me nā ukter vindamā daddti; kila apravithā dīner daddti*. Wie Nerios. *mānd* verstanden hat, wird aus dieser Uebersetzung nicht klar; *mā* fasst er als *me*, mir, *nā* umschreibt er bloss; und in der Sinnerklärung: „er macht den Glauben unwirksam“, ist diesen Worten gar keine Rechnung geträgen. Alle Mss. schreiben *mānd* als ein Wort; Westerg. vermuthet *mā nāo*, sodass *nā* für den Dual *nāo*, uns beiden, stünde. Aber so einfach diese Verbesserung auch scheint, so giebt sie doch keinen guten Sinn; zudem wäre sehr auffallend, dass kein einziges Ms. das so häufige *nāo* zeigt. An eine Ableitung von der Wurzel *man* ist nicht zu denken; der Sinn erfordert eine Negation, und eine solche ist *mānd* in der That; *nā*, welches auch im Weda so ungemein flüssig ist und als Enklitikum dient, ist nur zur Verstärkung an *mā* = μή gehängt; man vgl. *jathand* aus *jathā* + *nā* 31, 22. — *Jē* — *aogedā* Nerios.: *jō nikshataramā vacasā brūtē*, der das Schlechteste mit Worten spricht. *Aogedā*, gedehnte Form für *akhtā*; die Erweichung des *kā* in *g* und des *t* zu *d* ist Folge der Einschlebung des *a*. — *Gām* — *daddj* Nerios.: *gobhiśca agābhiḥ sūjābhiḥ*;

[*kila trivarskīṇibhiḥ pañcavarṣkīṇibhiḥ*] *jo dānaṃ durgatimadbhjo datte*, wer an Kühen, Ziegen, Sonnen [nämlich dreijährigen, fünfjährigen], den Schlechten eine Gabe giebt. Dass der Uebersetzer den Text missverstanden hat, leuchtet ein. *Ashija* kann nicht für *aka*, Ziege, gesetzt seyn. Am nächsten liegt *ahi*, Wahrheit; aber diese Bedeutung stimmt gegen den Zusammenhang, da mit *ashija* gerade das Mittel angegeben wird, wodurch der Böse die Erde und die Sonne zum jämmerlichsten Anblicke macht. Daher stelle ich das Wort mit *ashjō* 48, 4. 51, 6, einem deutlichen Comparativ von *akō*, schlecht, zusammen; als Instrumental plur. des Compar. lässt sich *ashibis* indess nicht gut erklären, man müsste nur annehmen, es sey aus *ashjōbis* verkürzt. Dagegen hat die Annahme eines Substantivums *ahi*, von *aka* durch *i* ebenso gebildet wie *ashjō* durch *jō*, keine besondere Schwierigkeit; die Schwächung des *k*, *c* zu *sh* ist vielleicht nur dialektisch, da sie sich auch in der Gāthāsprache nicht als eine gesetzmässige Veränderung nachweisen lässt. — *Jaçōā* — *vīdapaṭ* Nerios.: *jaçōā kṛṣṭam udvājati*; *kila vājāni vīdājati*, der das Gepflügte vernichtet, d. i. der die Kornfelder verderbt. *Vīdapaṭ*, Aor. redupl. von *vap*, scheeren (s. d. Gl.).

V. 11. *Maṣibis* — *cikōiteres* Nerios.: *mahattvājā ācāraṇti nīkṛṣṭā-tām*; *kila purahsaratajā pāpāṃ kurvanti*, durch Grösse vollbringen sie die Schlechtigkeit; nämlich durch Vorangehen thun sie die Sünde (sie freveln durch böses Beispiel). Ob *maṣibis*, das nur Instrumental plur. von *maṣ* = *mah*, gross, ist, im Sinne eines Abstractums Grösse gefasst werden darf, ist mir zweifelhaft; es müsste *maṣibis* (für *maṣibis* vom fem. *maṣi*) heissen, zu welcher Lesung aber die Mss. kein Recht geben. Daher bleibe ich bei der Bedeutung gross. „Die Grossen des Lügners“ sind aber nicht die 6 Erzdews, die den Gāthā's noch gar nicht bekannt sind, sondern wir haben darunter mächtige Förderer des Bösen auf Erden, Priester, Fürsten etc. zu verstehen (vgl. v. 14 *kāvajaçōṭ* und zu den „Grossen“ 30, 2). — *Cikōiteres* schreibt Westerg. richtig nach K. 11; K. 5. hat *cikōteres*, K. 9. *cikōtiris*, K. 4. *cikōithris*, Bf. 11. *cē kōitares*, Bb. *cikō taris*. Nerios. scheint nach seiner Uebersetzung „die Schlechtigkeit vollbringen“ zwei Wörter daraus gemacht, oder besser das Ganze als ein Denominativ von *aka*, schlecht, betrachtet zu haben. Von *aka* steckt aber nichts in dem Worte, sondern es enthält die Wurzel *kī*, *cī*, sich zeigen, erscheinen, kennen, wissen. Wegen des Relativums *jōi* denkt man zunächst an eine Verbalform, etwa an die dritte Person medii perfecti reduplicati; aber das schliessende *s*, das alle Mss. zeigen, lässt sich dann nicht erklären. Da die Form *neres*, Genitiv von *nar*, Mann, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit der Endung von *cikōiteres* hat, so liegt der Gedanke nahe, dieses gleich jenem als Genitiv sing. eines Nom. actoris *cikōitar* zu fassen. Dazu würde der Genitiv *dregvatō* sehr gut stimmen. Weil aber der Gen. sing. mit dem Nom. plur. in den Nom. auf *ar* im

Baktrischen zusammenfallen kann, so lässt sich *dikôiteres* auch als Nom. plur. nehmen, was besser zu dem *jôî* stimmt, als der Genitiv, der nur durch „welche gehören dem lügnerischen Offenbarer“ erklärt werden könnte. Die Bedeutung anlangend, so ist ihm die des analogen vedischen *dikîtvân*, der Erkennende, Wissende, Rv. I, 25, 11 (von Varuṇa), 68, 3. 70, 1 (genau die göttlichen Satzungen kennend, von Agni), 72, 4 (von Menschen), 73, 1 Weiser, beizulegen. „Die Erkennen des Lügners mit seinen Grossen“ sind die, welche die böse Lehre anerkennen und ihr zugethan sind. — *Añhviśâ* — vâedem Nerios.: *gîhapatujô gîhapatujâçâ apaharanti anedalaadhîm* [*kila manushjâñ hâçkena gîhuanî*], die Hausväter und die Hausmütter nehmen das unrechte Gut weg (sie nehmen den Menschen mit Gewalt). Für *añhviśâ* schreibt Westerg. auf die Autorität von K. 5. *añhêus*; K. 4. hat *añhviśâ*, K. 6. *añhviśâ*, K. 11. *añhviśâ*, K. 9. *añhviśâ*, Bf. *añhviśâ*; Bb. umstellt beide: *añhvaçâd añhviśâ*. Nach diesen handschriftlichen Lesarten hat *añhêus*, das der gewöhnliche Genitiv von *añhu*, Leben, ist, nur wenig für sich. Die Mehrzahl der Mss. weist auf ein ursprüngliches *îr* am Schlusse hin. Die Varianten *añhêus* und *añhviśâ* sind nur bequemere, leicht verständliche Formen an der Stelle der schwierigeren. Die verhängtteste Lesart ist *añhviśâ* oder *añhviśâ*. Der Form nach sind diess Accusative plur. eines Thema's *añhvi*. Ein *añhvi* finden wir wirklich Frag. 3, 2 nebst dem Accus. sing. *añhvi*, aber nicht als Fem. construiert. Auf eben dieses *añhvi* führen auch der Dativ *añhvi* J. 40, 2. 41, 6: *ahmâi añhvi manajâiçâd*, und der Abl. *añhviçâ* in der Fügung: *varazdôit añhviçâ haca* Jt. 10, 9. 51. 13, 92, durch lebendige Hertzenshingabe. Nachdem nun hinlänglich die Existenz einer Form *añhvi* nachgewiesen ist, so fragt es sich zunächst, ob sie eine Feminin- oder nur eine Adjectivbildung sey. Gegen die Annahme eines Fem. sprechen alle Stellen, da es nirgends als solches construiert ist; dagegen sprechen einige, wie *varazdôit añhviçâ*, für adjectivische Bedeutung, ebenso Frag. 3, 2. An unserer Stelle und J. 40, 2. 41, 6 tritt die streng adjectivische Bedeutung etwas zurück. Man fasst es am besten als „das Lebendige, Lebende“. *Añhvaçâd* ist eigentlich ein Dual, vgl. J. 41, 2: *ubôjô añhviçâ*, und zwar Genitiv-Ablativ-Locativ. Wie stimmt aber *añhviçâ*, das ganz wie ein Accus. plur. aussieht, dazu? Dass beide im gleichen Casus stehen müssen, lässt sich der Stellung und dem Zusammenhang nach gar nicht bezweifeln; da *añhvaçâd* kein Accus. plur. seyn kann, so muss *añhviçâ* ebenfalls als Gen. gefasst werden. Es ist aus *añhviçâ* contrahirt, eine Contraction, wie sie sich bei der Endung *as*, wenn *i* vorhergeht, im Weda öfter nachweisen lässt, z. B. *pârôis*, i. e. *multæ*, für *pârôis*. — Das Subject zu *apajêiti* kann nicht in diesem Verse gefunden werden, da er nur Nominative des Plurals hat, sondern ist in dem vorangehenden zu suchen (*jaçâd vîdapaç* etc.). Da überdiess die von den Mss. eingehaltene Ordnung der drei Verszeilen den Vers schwerfällig macht und ge-

rade die zweite als blosses Einschiesel betrachtet werden müsste, während die erste und die dritte eng zusammenhängen, die zweite aber dem Sinne nach zu dem Schlussgliede des vorhergehenden Verses gehört, so nehme ich keinen Anstand, hier eine Umstellung vorzunehmen, indem ich das zweite Glied des Verses zum ersten mache. —

V. 12. Já — maretanô Nerios.: *je (jó) dvajam (?) samádicití utkrishakarmañi manushjebhjah [anjáindam apramāñajudhatvam]*, wer beides durch die beste That den Menschen zeigt [ein Kampf gegen die Unermesslichkeit der Ungerechten]. Dass *maretanô* nicht Menschen, sondern Propheten bedeute, darüber s. zu 30, 6; über *rdohhajan* s. zu 28, 9. Der Satz muss als Wunsch oder Ausruf gefasst werden: „Mit welcher Rede die Propheten spenden mögen!“ (Instrumental bei den Verben des Gebens für den einfachen Accusativ) d. i. diese Rede sollen die Propheten sprechen. Das *cravaihá* deutet auf den vorhergehenden Vers. — *Aéihjó — kjótām Nerios.: teshām mahāgnāni vighātam abravī jeā gopaçūndam mñjūdānt pramodam vadanti kivanimittāja*¹⁾, denen verkündigte der grosse Weise den Untergang, und denen, welche wegen Ermordung des Viehs Freudenrufe ertönen lassen hinsichtlich (der Vernichtung) des Lebens. *Uroákhs — ukti* kann nicht Freude verkündigen heissen, da *uroákhs* nur von *vac* + *ur*, aussprechen, abgeleitet werden kann; *vákhs* ist der Nomin. eines Thema's *vátō*, Rede, vgl. *drug* von *drug*. Gegen die Ableitung von *váksh*, wachsen, spricht der Sinn und *uroákshaf* 34, 13. vgl. *uroákshaf* 44, 8. Jt. 23, 3 finden wir einen Namen *Uroáksha* neben *Kareçáçpa* und *Gjānarian* (Sijawusch im Schāhnāmah) genannt; J. 9, 10 heisst er *Uroákshaja*. Aber als Nomen propr. lässt sich das Wort in den Gáthá's nicht gut nehmen, zudem würde auch die Form *uroákhs* für *uroáksha* dagegen sprechen, und letztere ist auch nicht ursprünglich, sondern erst aus *uroákshaja* verkürzt. Die nächste Erklärung ist die, es wie *uroáta* als Ausspruch, dem leicht der üble Nebensinn eines Zauberspruches beigelegt werden konnte, zu fassen. Durch solche Sprüche suchten die Gegner Zarathustra's zu schaden. — *Jáis — drugem Nerios.: jeshām laméd punjād mitratarā káarthakánām; kila jeshām lakshmi pradhánatarā pratimatipunjakárja dípti*²⁾, dieser Quäler Zeichen ist freundlicher als das reine; d. i. ihr Glück ist vorzüglicher als sogar die reine That der Ehre. Schwierigkeit bietet die Erklärung des *gréhmd*, das sich nur in diesem und den beiden folgenden Versen (als Nominativ *gréhmd*) findet. Nerios. hat *laméd*, v. 14 *lamédvān*, welche Worte das Sanskritlexikon zwar nicht kennt, aber sicher mit

1) Für das sinnlose *nimattāca*.

2) Vielleicht *karjād api* zu lesen.

Idmódhana, Zeichen, und weiter mit *lakshana* zusammenhängen; in der Glosse zu unserm Vers ist es durch *lakshmi*, Glück, Reichtum wiedergegeben. Dem mit *gréhmá* identischen *grémó* in Anquetil's Zend-Pehlewi-Glossar wird die Bedeutung Grösse gegeben. Alle diese Bedeutungen geben aber nirgends einen befriedigenden Sinn. Die richtige Erklärung wird insbesondere noch dadurch erschwert, dass der Weda uns hier ganz rathlos lässt. Lautlich entspricht zwar das sanskritische *grishma* vollkommen, da *gréhmá* (diese Lesart ist sicher besser als die *gerehmá* K. 4. Bb., oder *garehmá* Bf.) für *gréhmá* steht; aber die Bedeutung heisse Jahreszeit, Hitze, will sich nirgends mit dem Zusammenhang vertragen. Dieser verlangt überall ein Concretum und kein Abstractum, irgend eine handelnde Person. Da die Erklärung des Worts als eines Appellativs nur Schwierigkeiten bietet, so nehme ich keinen Anstand, es als Eigennamen eines mächtigen, weiter nicht mehr bekannten Feindes der Zarathustrischen Religion zu fassen. Aber dann muss an unserer Stelle *gréhmá* als ungenaue Form für den Nom. *gréhmó* angesehen werden. Dass übrigens auch schon im Gáthádialekt (in der spätern Sprache ist es sehr häufig) für die eigentliche Nominativform *ó* (aus *as*) die flexionslose auf *a* tritt, beweist *daśvó* 30, 6 zur Genüge. Dieser *Gréhma* ist hier als *Karapá*, Vollzieher des Opfers, der Satzung (s. nachher) bezeichnet und v. 14 mit den *Kávajaš*, den Dichtern und Sängern der Wedalieder (s. zu 14) zusammengestellt; daher war er gewiss ein Priester der Wedagötter, wahrscheinlich das Haupt eines ganzen Geschlechts. Die Erklärung des Namens anlangend, so darf er nicht von der Wurzel *gras*, verschlingen, abgeleitet werden, wie ich früher that; denn diese erweiterte Form findet sich im Baktrischen nicht, sondern nur die einfache *gor* (skr. *gṛ*); zudem würde die Bedeutung Verschlinger, Fresser, worunter doch nur Ahriman verstanden werden könnte, nicht zu den übrigen, dem altindischen Priesterkreise angehörigen Bezeichnungen stimmen. Wenn 44, 20 mit *karapá* der Name *uṇṇiḥ* = *uṇṇi* des Weda, und 46, 11 *kavi* verbunden ist, so wäre es sonderbar, hier damit ein Wort wie Fresser zusammengestellt zu sehen. Aus jenem Sprachkreis liegt *gṛtsa*, nach Nigh. 3, 15 Name für weise (*medhávi*), am nächsten; es ist dem *kavi* und *uṇṇi* synonym und bezeichnet, wie diese, den Weisen, also den Dichter, Priester und Propheten, neben *kavi* III, 19, 1 von Agni, dem *óvi*, unwissend, entgegengesetzt VII, 86, 7, vgl. III, 1, 2. 48, 3. VII, 87, 5. Die Etymologie ist dunkel; vielleicht liegt *gṛ*, lobsingend, zu Grunde. Mit diesem Wort ist der Name eines wedischen Sängergeschlechts, *Gṛtsanada*, zusammengesetzt, dem das zweite Buch des Rigveda zugeschrieben wird und das auch wirklich mehrmals darin genannt ist (4, 9. 19, 8. 39, 8. 41, 18). Hieran ist unser *Gréhma* ein Anklang, vielleicht sogar identisch. *Gṛtsa* steht für *gartsa*, und *gréhma* ist wahrscheinlich erst aus *garehma* zusammengezogen; das *t* fiel aus, da weder die Verbindung *t-A* noch die von

t-s dem Baktrischen sehr geläufig ist. Die Sylbe *ma* ist entweder das bekannte Suffix *ma* in *vah-ma*, *dah-ma*, oder eine Verstümmelung von *mada*. Dass solche bei Namen leicht vorkommen können, zeigt das baktrische *Kavi Uç* im Verhältniss zum wedischen *Uçanas*. — *Varatā* kann hier kein Adjectiv seyn, wie Nerios. will. Lautlich würde das wedische Substantiv *vrata*, Gesetz, Ordnung, nahe liegen, aber obschon es mit *karapā* sich vertrüge, so müssen wir darauf verzichten, weil unser Satz nothwendig ein Verbum fordert; von allen Wörtern kann aber lautlich nur *varatā* als solches nachgewiesen werden. Man würde freilich *varētā* oder *verētā* erwarten, was eine regelrechte Form der 3. Person sing. imperf. medii der Wurzel *var*, wählen, verhüllen, wäre. Dass aber für *are*, *ere*, auch *ora* gesagt wurde, beweist *karapā*, das für *karepā* steht. Will man diess nicht zugeben, so lässt sich *varatā* leicht als eine Conjunctivform erklären (mit *a* vor der Endung). Die Bedeutung wählen passt nicht zu dem Instrumental *jāis*, dagegen stimmt verhüllen, bedecken, im Sinne von bewaffnen, nämlich mit allen Mitteln, Liedern, Sprüchen, Opfern etc., um dem Propheten dadurch zu schaden. — *Karapā* giebt Nerios. durch *kadarthaka*, Quäler, Feind. Dass es ein Concretum und kein Abstractum ist, zeigen alle Stellen der *Gāthā's* deutlich (s. d. Gl.). Das Thema ist *karapan*, wie der Plural *karapanō* 48, 10. 51, 14 zeigt. Dass sie böse Wesen sind, geht schon aus dem Zusammenhange der Stellen in den *Gāthā's* hervor und wird durch die spätern Stücke vollkommen bestätigt. Jt. 5, 22. 26. 46. 50. 10, 34 und an vielen andern Stellen finden wir *daēvanām mashjanāmēa jāthwām pairikanāmēa çāthrām kaojām karapnāmēa*, welches lauter Namen für böse Menschen oder böse Wesen höherer Natur sind. Die Zusammenstellung mit den *Jātu's* und *Pairika's* lässt die *Karapanō* gleichfalls als eine Art Dämonen erscheinen. Wenn sie auch späterhin so gedacht wurden, so liegt diese Vorstellung den *Gāthā's* ganz fern. Hier sind es wirkliche Menschen, von ähnlicher Stellung und Bedeutung wie die *Kavi's*, mit denen sie zusammen genannt werden. Wir haben demnach Priester oder Sänger in ihnen zu sehen. Auf diesen Sinn führt auch die Etymologie. *Karapan* ist nämlich nur eine Weiterbildung des sanskritischen *kalpa*, Regel, Ordnung, Brauch, namentlich der Opferritus; vgl. *kalpajati*, anordnen, vertheilen (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, II, 167). Zur Bildung vgl. *avanāha* von *atāh*, *apan* von *apa*, *maretan* von *mareta* etc., sämmtliche in der Bedeutung eines Nomen actoris. Daher ist *karapan* der Ordner der heiligen Gebräuche, der Opfer etc., somit ein Priestername. — *Khshathreimēa ishanām drugēm* ist ein Sätzchen für sich, in dem das Verb. substant. ergänzt werden muss. Bedenkt man *ishā-khshathrem* 29, 9, so ist man geneigt, *ishanām* auch hier mit *khshathrem* zu verbinden; aber diese Verbindung gäbe keinen guten Sinn, es gehört zu *drugēm*. Ueber *ish* s. zu 30, 1.

V. 13. Ueber *kīshaçat* (Nerios. *ihanti*) s. zu 50, 2. Unter *khshathrā* (Nerios. *vāgjam*) sind wohl grössere Bezirke zu verstehen, die der mächtige Feind des Zarathustrischen Glaubens, *Grēhma*, dem Bekehrungseifer Zarathustra's entrissen und wieder dem alten Götterdienste zugeführt hatte. — Für *ki gerezaŋ*, wie Westerg. nach K. 4, 9. schreibt, ist mit K. 5, 6. *ki gerezaŋ* in ein Wort zu schreiben und das Ganze als reduplizirter Aorist von *gerez*, schreien, klagen (s. zu 29, 1), schelten zu nehmen; Nerios. fasst es als Substantiv *kramāda*, Geschrei. *G'i* für sich allein gäbe hier schlechterdings keinen Sinn. Einige Mss., wie K. 11, Bf. und Bb., lesen *zi*, was nur aus Nichtverständniß des wohl schon in sehr alten Handschriften von *gerezaŋ* losgetrennten *ki* entstanden seyn kann, indem dieses unverstandene Wort durch ein den Lauten nahe kommendes, wirklich gebräuchliches mit bekannter Bedeutung ersetzt wurde. — *Jaēd* ist mit *kāmē* zu verbinden und kann demnach nur ein Locativ seyn; man sollte desswegen eigentlich *jahmi* erwarten, da *jaē=jōi* sonst der Nom. plur. masc. ist. Diese Locativform ist eben eine Verkürzung und verhält sich zu *jahmi* wie *thwōi* zu *thwami*. — Für *dareçāŋ* der allermeisten Mss. wird mit der Bb. ed. vielleicht besser *dareçāŋ* geschrieben, da das Wort nicht auf die Wurzel *dareç*, *dereç* = *dēç*, sehen, sondern auf *dares*, *dareh* = *dhr̥sh*, wagen, einen Angriff machen, zurückzuführen ist. Man vgl. das häufige *darei-dru*, heftig laufend, stürmend, vom Winde. Auch *darehāŋ* wäre richtig, man vgl. *darehīm* 42, 3 von derselben Wurzel. — Der Accus. plur. *ū*, i. e. eos, ea, kann sich auf die *khshathrā*, die vom Feind genommenen oder bedrohten Bezirke, aber auch auf die Feinde überhaupt, die zwar im Verse, wenigstens nicht in der Mehrzahl, ausdrücklich genannt, aber leicht zu verstehen sind, beziehen. Letztere Fassung scheint mir die natürlichste: „der (der Sprecher Zarathustra) sie (den *Grēhma* und seine Schaaren) von einem Angriff auf das Wahre zurückhalte“.

V. 14. *Ahjá* — *dadaŋ* Nerios.: *asdu jo lañcāvān mahatvam vintatānkadarthakāñāñcā budhjáni dadāti [badhjáca (? buddhjáca) teshām bhavati vītatī(h) sāmīno adarçakāh ā(a) çrotāraçca santi]*, der, welcher mit dem Zeichen versehen, die Grösse niederbeugt und die Gedanken der Quäler (Bösen) verleiht [ihre Schmähung des Herrn ist zu vernichten (in ihrem Sinne ist die Schmähung des Herrn), sie sehen nicht und hören nicht]. *Ā hōithwōi*. Die Lesarten schwanken sehr. Westerg. hat nach K. 5, 6. *ā hōi thwōi*, K. 11. bietet *āhōi thwōi*, P. 6. *ā hōi thōi*, K. 4. *ā hōithōi*, K. 9. *āhōithōi*, Bf. *āhōi thwōi*, Bb. *ā hōi thwōi*. Die meiste handschriftliche Autorität haben demnach die Lesarten, welche *ā* trennen und als Präposition betrachten; ebenso trennt die Mehrzahl das *hōi* von *thwōi*, und die meisten zeigen *thw* für blosses *th* vor der Endung. Wollten wir sonach rein diplomatisch verfahren, so müssten wir *ā hōi thwōi* schreiben. Aber da in ihm oder bei ihm in dir, wie diese Wörtchen lauteten,

völlig sinnlos wäre, so ist diese Dreitheilung zu verwerfen. Die Westergaard'sche Lesung *á hói thwó* ist ebenso wenig zu halten. Die Bedeutung von *á* und *hói* wäre klar; die von *thwó* wäre noch zu untersuchen. Dieses könnte auf zwiefache Weise erklärt werden, erstens als Attraction aus *thwó* u., zweitens aus *tavó* = skr. *tavas*, Kraft. Aber in keiner dieser beiden Fassungen lässt sich diese Lesung billigen, da weder „*Gréhma* legte dich in ihm nieder“, noch „*Gréhma* legte in ihm nieder die Kraft“ einen genügenden Sinn giebt. Gegen die letztere Fassung sprechen indess auch noch sprachliche Gründe. Das wedische *tavas* lautet nämlich im Jaçna *tavis*, woraus nie *thwó* hätte werden können; überdiess könnte sogar *tavó* nicht gut zu *thwó* werden, da gerade in solchen Contractionsfällen das *v* und *r* ihre Aspirationskraft auf das vorhergehende *t* nicht äussern, man vgl. *toem*, du, aus *tu-em*, *Zarathustra* aus *Zarathustara*, *Frashaostra* für *Frashaostrara*, *Ekraščtrá* für *Ekraščtrara* u. s. w. So bleiben uns nur die Lesungen *hóithói* und *hóithwói* übrig. Da beide auf die Wurzel *hi* zurückweisen, indem das eine mit dem Abstractsuffix *thi* = *ti*, das andere mit dem Suffix *thwa* = *tea* gebildet ist, so kann hier nur die Mehrzahl der Mss. entscheiden; diese ist für die Lesung *hóithwói*. Sonach wäre *á hóithwói* das Richtige. Ueber die Bedeutung der Wurzel *hi* s. zu 48, 7. Die traditionelle Grösse lässt sich mit nichts beweisen. — *Kávajaçéřt*. Diese Form ist nach der baktrischen Grammatik der Nomin. plur. Da dieser mit dem Verbum des Satzes, das im Singular steht, nicht stimmt, und zudem noch der Nom. sing. *khratus* im Satze sich findet, so ist man leicht versucht, *kávajaç* als Gen. sing. zu fassen und „der Verstand des Kavi“ zu übersetzen. Aber die Stelle 46, 11: *khsathrdis júçén karapanó kávajaçéřa*, wo dieselbe Form als Plural construirt ist, spricht dagegen; überdiess lautet der Genitiv sonst *kavóis*. Es ist indess noch ein anderer Ausweg offen. Man könnte nämlich *kávajaç* auch als Adjectiv von *kavi* nehmen und auf den Nom. *khratus* beziehen. Dass das Adject. wirklich so lautete, beweist *kávajéhé* (Genit.) Jt. 19, 97. Nj. 5, 5, ein Beiwort von *qarenanéh*, Glanz, ebenso wie *kavaém* (Acc. neutr.) Jt. 8, 2. 10, 66. 127. 12, 4. 19, 8. 9. 14. 21 u. s. w. Hienach dürfen wir auf ein Adjectivthema *kávaja* oder *kavaja* (nicht *kavja*, sonst würde die Neutralform nicht *kavaém*, sondern *kavim* lauten) zurückschliessen. Von diesen zwei Möglichkeiten, *kávajaç* als Nom. plur. substant. von *kavi* oder als Nom. sing. des Adjectivs *kávaja* zu fassen, ziehe ich wegen 46, 11 doch die erstere, wenn sie auch schwieriger ist, vor. *Kávajaçéřt* steht dann dem *Gréhmo* parallel; beide Sätzchen sind im Ausruf zu denken. Durch diesen Parallelismus mit *Gréhmo* erhält das Wort *kavi*, das sonst nur eine ehrende Benennung der grossen Könige der Vorzeit, des *Huçravá*, *Vistáçpa*, *Kavátá* etc. ist, einen schlimmen Sinn. Auf den ersten Anblick könnte man versucht seyn, diesen Widerspruch durch andere Interpretation unsers Verses zu beseitigen; allein im

der Parallelstelle 46, 11 ist der Plural *kávajaç* mit *karapanó*, dessen Bedeutung mit Sicherheit eine schlimme ist, verbunden; beiden wird dort die Vernichtung des Lebens durch schlechte Thaten zugeschrieben. Ebenso wird gleich v. 14 unsers Capitels das Abstract. von *kavi*, *kavitá*, unmittelbar mit *karapótá*, dem Abstract. von dem eben berührten *karapá*, verbunden und von der Vernichtung dieser beiderseitigen schlimmen Künste gesprochen. Hiernach ist gar kein Zweifel, dass das Wort wirklich in schlimmer Bedeutung gebraucht worden ist. Nun fragt es sich, in welchen Stücken sich die gute und die böse findet und warum dieser ehrwürdige Name der alten arischen Seher und Dichter einen schlimmen Nebensinn erhalten konnte. In der schlimmen Bedeutung kommt es ausser den zwei besprochenen Stellen auch 44, 20 u. 51, 12 (vgl. weiter den 4. Abschn. d. Eul.) vor. Gute Bedeutung hat das Wort *kavá* nur vor dem bekannten Königsnamen *Vistáçpa* 46, 14, ebenso 51, 16. 53, 2. In der *gáthá ahunavaiti* 28, 8 fehlt indess merkwürdigerweise das *kavá* vor dem Namen *Vistáçpa*. In den *Jeshts* finden wir *kavi* vor folgenden Namen: *Uça* 5, 45. 14, 39. 23, 2. *Huçrava* (Chosru) 9, 18. 15, 32. 19, 93. 15, 32. *Kaváta* (Kai Kobád) 13, 132. *Aipiañhu*, *Uçadhan*, *Pçanañh* (Bishen), *Bjdrshan*, *Gjavarshan* (Sijawush), sämmtlich 13, 132. *Pourusti* 13, 114. *Garsta* 13, 123. Damit zusammengesetzt ist wohl der Name *Kaváraçmó* 13, 103. Hieraus folgt, dass *kavá*, vor den Namen der bedeutendsten Könige und Helden der iranischen Vorzeit stehend, nur eine gute Bedeutung haben kann; aber die Verbindung des Wortes mit den genannten Namen ist eine so constante geworden, dass es seine eigentliche appellative Bedeutung beinahe ganz aufgegeben zu haben scheint und als ein Bestandtheil des Eigennamens angesehen wird. Ohne folgenden Namen findet sich *kavi* in den jüngern Stücken des *Zendawesta* nur einmal *Jt.* 13, 119, wo es die allgemeine Bedeutung eines hohen Würdeträgers zu haben scheint. Aus all diesem geht hervor, dass das Wort seine alt-arische Bedeutung Priester, Dichter, Seher, im *Zendawesta* allmählig verloren hat. Wie kommt es aber, dass dieses Wort sowohl im Singular als im Plural in den ältesten Stücken eine schlimme Bedeutung hat? Die Ursache war dieselbe, aus welcher die alten *Dêva's* zu bösen Dämonen wurden, nämlich der Religionshass der alten Iránier oder spezieller *Zarathustra's* und der Feuerpriester gegen den altindischen Götterglauben. Die *Kavjas* des *Veda* sind die Priester der Götter, ja die Götter, namentlich *Agni*, werden selbst *Kavi* genannt; sie dichten die heiligen Lieder, ertheilen Rath, kurz, sie sind die Höchstgestellten in dem alt-arischen Volksleben. Wandte sich der glühende Wahrheits-eifer der iranischen Feuerpriester und insbesondere *Zarathustra's* einmal gegen die alten Götter, so mussten die Hauptpfleger des alten Cultus, die Priester und Dichter, mitgetroffen werden. Nun ist sehr denkwürdig, dass unter den vielen Namen für Priester, die wir im indischen Alterthum finden, gerade *kavi*, einer der älte-

sten, viel älter als *bráhmana*, gewählt ist. Dieser Umstand ist für die Untersuchung des Zeitalters Zarathustra's von der grössten Bedeutsamkeit, da wir in eine Zeit versetzt werden, in der die arischen Inder noch unter Leitung der Kavi's standen, eine Zeit, die lange vor die brahmanische fällt. — *Varecá* — *fradīod* Nerios.: *ácáratām avjápáraḡnānīdām prabhūtabhjája* (?) *je to avjápáratājá saūcājam dvārādadhate* (?). Der allgemeine Sinn dieser etwas verdorbenen Worte scheint der zu seyn: Die, welche die geistige Trägheit (in religiösen Dingen) vermehren. Wie *varecá* mit *ácáratām*, die Befolgung, Beobachtung, wiedergegeben werden konnte, lässt sich schwer einsehen; vielleicht verwechselte es der Uebersetzer mit *ores*, machen. Das Substantiv findet sich nur hier, dagegen haben wir Vend. 20, 1 (vgl. Jt. 19, 72) das Adject. *varecānuhatām* (Gen. plur.) neben *thamanānuhatām*, *jaokativatām*, *jātumatām*, lauter Wörter, die sich auf Heilkräfte beziehen. Welche besondere Kraft der *varecānuhat* besass, lässt sich weiter nicht bestimmen. Im Weda steht *varcás* am nächsten, dem gewöhnlich die Bedeutung Glanz beigelegt wird. Diese hat es an manchen Stellen unzweifelhaft, wie Rv. III, 22, 2. 95, 1. Dagegen ist sie minder passend in I, 23, 24, wo *varcáś* dem *prajājā*, mit Nachkommenschaft, und *djuśhā*, mit dem Leben, parallel steht und besser durch mit Kraft, Vermögen, übersetzt wird. Ebenso lässt sich die Redensart: *varcáś dhāh jagānā-vāhase* Rv. III, 8, 3. 24, 1 nicht wohl durch „du schufest den Glanz zum Opferführen“, sondern eher durch „du schufest die Kraft zum Opferführen“ wiedergeben. *Varcān*, das mit *Čambara*, dem Wolkendämon, parallel steht, Rv. II, 14, 6. VII, 99, 5 hängt vielleicht damit zusammen und heisst wohl der mit geheimen Kräften Begabte. *Varecá* an unserer Stelle nun hat ebenfalls gewiss weniger die Bedeutung Glanz, als die von Kraft, und zwar in bösem Sinne, da es auf die Kavi's sich bezieht. Der Form nach ist es ein Nom. acc. pl. einer Neutralform, also entweder eine Verkürzung für *varecāś* aus *varecāñh* oder von einem Thema *varecēm* gebildet. Da das Adject. *varecānuhat* aber nur auf ein Substantiv *varecāñh* führt, so werden wir am besten dieses auch hier zu Grunde legen. Vielleicht ist die Lesung von K. 6, Bb. und Bf. *varecāś* die richtigere. Syntaktisch ist es Accusativ zu *dadať*. — *Fradiod*. K. 6. *fradiod*, K. 4. *frādi-dīod*, Bf. *frided*, Bb. *fradod*. Die einzig richtige Lesart ist die von W. aufgenommene *fradiod*; die übrigen sind aus Missverständniss des seltenen, sonst nicht weiter im Zendawesta vorkommenden Wortes hervorgegangen. Man denkt zunächst an eine Ableitung von *die* = *die*, betrügen (vgl. *diuannem*), aber die Präposition *fra* und der Zusammenhang lässt eine Bedeutung, wie Betrug, nicht wohl zu. Ich sehe darin ein dem wedischen *pradias* und *pradivi* ganz analoges Adverbium, mit dem einzigen Unterschied, dass, während hier der Genitiv und Locativ die adverbiale Bedeutung tragen, dort der Instrumental dazu verwandt ist. Beide bedeuten eigentlich von

vor dem Tage her oder in der Zeit vor dem Tage, Tags vorher, was zunächst auf den Begriff gestern führt, vgl. das wohl damit verwandte lateinische *pridie*. Diese Bedeutung konnte dann leicht auf die Vergangenheit überhaupt, die nähere oder fernere, angewandt werden, sodass es den Sinn längst, seit langer Zeit, von Alters her, von der Urzeit her, annahm; man vgl. *pridem*, längst, eigentlich Tags vorher, wie *pridie*, und das hebr. *בְּיָמָיו בְּהֵרָא*, gestern, am dritten Tage = früher, vorher. Im Weda ist mir nur die von längst u. s. w. belegbar, die als die herrschende anzusehen ist. Rv. II, 3, 1 heisst *Agni pāvakaḥ pradiṇaḥ*, ein Reiniger von Alters her, III, 36, 2 gehören die Somatränke dem Indra *pradiṇaḥ*, seit der Urzeit; III, 46, 4 strömen die Somatropfen, die *pradiṇi*, längst, ausgepresst sind, zu Indra, wie zu einem Meer; vgl. noch II, 36, 5. VII, 90, 4. I, 53, 2. In diesem Sinne ist auch *pradiṇā* zu fassen, die Kräfte von Alters her, d. i. die uralten Kräfte. Das Verbum *nī dadat* heisst zunächst niederlegen, was dann weiter in den Begriff verbergen oder wegschaffen übergehen kann, vgl. *nidhā* im Sanskr. niederlegen, begraben, wegwerfen. „Die von Alters her wirksamen Kräfte wegschaffen“ heisst so viel als „ihre Wirksamkeit zu nichte machen“. — Für *hjat* lesen Bf. und Bb. *hjat*, welche Lesung das *hjatā* der dritten Verszeile zu bestätigen scheint. — Für *kidjdi*, das Westerg. aus *kidjā* von K. 5. herauscorrigirt, ist mit der Mehrzahl von Mss. *gaidjāi* zu lesen, was Infinit. von *gan*, schlagen, ist. Auch Nerios. leitet es so ab.

V. 15. *Andis* — *kevitācōd* Nerios.: *anāgamanatōd anirikshaṇtō bhavati je adarṣakdōa acrotāraōa santi*. Die Uebersetzung des *andis* durch *anāgamanatōd* beruht, wie man leicht sieht, auf einer falschen Etymologie, indem der Uebersetzer das Wort von *i*, gehen, + *a* privat. ableitete. Es kann nur der Instrum. plur. des Demonstrativstammes *ana*, dieser, seyn; die Worte durch diese will ich vernichten scheinen sich auf die vorhergehenden Verse zu beziehen. Da aber diese keine Sprüche und Gebete, mit deren Hilfe allein die Feinde vernichtet werden können, enthalten, sondern einfach Zustände und Thaten beschreiben, so ist es wahrscheinlich, dass unser Vers ursprünglich gar nicht hieber gehörte, sondern wohl nur wegen des Vorkommens von *kevitā*, worin man eine Verwandtschaft mit *ēva* sah, hergezogen worden ist. Die Worte standen wahrscheinlich ursprünglich hinter Gebeten gegen die *Daēva's*, und auf solche bezieht sich das *andis*, durch diese, d. i. mit Hilfe dieser. — Die zwei übrigen Glieder unsers Verses scheinen in keinem rechten Zusammenhang mit dem ersten zu stehen; *andis* kann daher auch nicht mit *andis* verbunden werden, wogegen schon *ajpi*, auch, wodurch *andis* als etwas Neues eingereiht wird, spricht. Dieses *andis* ist indess nicht Instrum. des Pron. *ana*, jener, sondern von *anāh*, Hilfe, abzuleiten; wegen der Verkürzung vgl. *ṇandis* 51,

15 von *çavanā*, *manōi* für *manāñhé* u. s. w. — Das Subject zu *daiñti* können die *kāvajaç* nicht seyn, da diese verrufenen Priester der *Daēva*'s unmöglich Einen „in die Wohnung des guten Geistes, d. i. den Himmel bringen“ konnten, wie dies von jenem Subject ausgesagt wird. Als solches haben wir die *Mazda*'s oder auch die *Çao-skjāntō*'s zu betrachten, die im frühern Zusammenhange gewiss unsern Worten vorhergingen. — *Ābjā* (Dat. plur.), hier beim Passiv *bairjāñtē* stehend, kann nur den Sinn von ihnen haben. Genauer würde der Instrumental *dis* seyn; der Dativ und Instrumental des Plural können indess wegen der nahverwandten Endungen *bjā* und *bis* leicht verwechselt werden. Fasst man *ābjā* als Dativ ihnen, für sie, so entsteht ein ganz unbeholfener Sinn. Von ihnen weist auf das Subject von *daiñti* zurück.

V. 16. *Hamēm — dahmahjā* Nerios.: *sarvañ tad utkrīṣṭatarañ jat pṛthula(m)ācit anjēd (?) çikṣhāraṇaṁ uktaḥhāndm*, all das ist das Beste, was nur gross ist durch einen Andern ¹⁾, was zum Unterrichts der durch Worte Glänzenden gehört. *Vahistāciṣ* ist als Dativ zu fassen für *vahistāciṣ*. Ueber *uṣh-uruje* s. zu 34, 7. — Für *dahmahjā*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4, 9, 11 richtiger *dahmajāi*, als Dativ eines Thema's *dahmā*, gelesen; denn *uṣh-urujē*, das deutliche Adjectiv dazu, ist der Dativ sing. eines Femia. *uṣh-urof*. Das gänzliche Missverständniß des letztern hat die falsche Lesart *dahmahjā* erzeugt, die um so leichter entstehen konnte, als in den spätern Büchern das Masc. *dahma* häufiger ist, als das Fem. *dahmā*. Für die Bestimmung der Bedeutung des Worts ist Vend. 12, 1 am Wichtigsten. *Anj jat pitā para-irithjēiti māta vā para-irithjēiti evaṣ aēshām upa-mānajan putrā haça pitārem dughdha haça mātareṁ evaṣ dahmanām evaṣ tannu-perethanām* (vgl. 3, 7 u. s. w.). Wann der Vater vorher (zuerst) stirbt oder die Mutter vorher stirbt, wie viel soll von ihnen (den Gebeten) der Sohn für den Vater, die Tochter für die Mutter hersagen? Wie viel *Dahma*'s, wie viel *Tannu-peretha*'s? Dass hier unter *dahmā* Gebete für die Todten verstanden werden müssen, kann keinem Zweifel unterliegen, und wenigstens die Bedeutung von Gebet überhaupt folgt auch unzweifelhaft aus andern Stellen. Vend. 7, 71 *avaṣ hē aṣti maçjē arathem — para kahmāciṣ dahmanām dahmāhu vaṭhāhu dahmaça aṣhavanāçça*, das ist ein grösserer Gewinn als irgend eines der *Dahma*'s unter den *Dahma*'s, die man weiss, und das *dahma aṣhavanāçça*. Letztere Worte gehören zur vollständigen Angabe des *Dahmagebets*, vgl. J. 6, 14: *dahmām vañuhim āfritim dahmemā narem aṣhavanem jasanāidē*, die *Dahmā*, das gute Gebet, und den *Dahma*, den reinen Menschen,

¹⁾ Liest man *pṛthulacitanjana* als ein Wort, so würde es „durch grossen geistiges Wesen“ heissen; man müsste aber *citanja* in *etanja* ändern (*etanja*, Seele, Geist).

verehren wir. Dass *dahmá* sonach das Gebet selbst, und *dahma* die Person ist, auf die es sich bezieht oder von der es handelt, unterliegt keinem Zweifel. Der *dahma* wird Jt. 10, 137. 138 mit *tanu-máthré*, der sich selbst zum Wort hat, oder der sein eigenes Wort hat, zusammengestellt. Den alleinigen Aufschluss über die Bedeutung beider Wörter giebt der Weda. Hier entspricht *dasma*, ein häufiger Name von Indra (I, 62, 5. 4, 6) und Agni (II, 1, 4. 9, 5. 3, 1, 7) und wird gewöhnlich durch Zerstörer, Vernichter, scil. der Feinde erklärt. Aber dieser Deutung steht namentlich VII, 18, 11 entgegen: *dasmo na sadman niçíçáti barhiç çúraç sargam akrinod indra eahám*, wie der Dasma die h. Streu auf den Sitz hinwirft, wonach das Wort eine bei dem Gottesdienste, namentlich dem Werfen der h. Streu, beschäftigte Person bezeichnet und mit Opferer oder Darbringer zu übersetzen ist; vgl. I, 74, 4: *dasmat kṛṇoshi adhvaram*, du bringst das Opfer dar. Die Wurzel scheint *das*, zerstören, zu seyn; aber die Bedeutung „Zerstörer“ verträgt sich kaum mit der von „Darbringer“; daher möchte ich hier *das*, spenden, geben, in der verkürzten Form *das* zu Grunde legen. An unserer Stelle nun hat das Fem. *dahmá*, das erst eine Neubildung von *dahma* ist, nicht gerade die spezielle Bedeutung eines bestimmten Gebetes, sondern die allgemeinere von Darbringung, Opfer. — *Çaçéçit* für *çajaçéçit* regiert den Dativ im Sinne von liegend für, d. i. obliegend; vgl. *çaja*, liegend, Rv. VII, 55, 8. Ueber *jéhjá* — *dvaéthá* s. zu 48, 9; über *iednú* s. zu 28, 12. — *Aihajá* giebt Nerios. durch *anuripam*, angemessen, ähnlich; er fasste es wahrscheinlich als einen Instrumental in adverbialen Sinne. Den einzig richtigen Sinn giebt es aber, wenn man es als erste Person Coniunct. des Causat. von *ah*, *añh*, seyn, also machen dass etwas ist, fasst.

Capitel 33.

Dieses Stück lässt sich in folgende 5 Theile zerlegen: 1) 1—5; 2) 6—10; 3) 11; 4) 12. 13; 5) 14. Unter sich hängen dieselben nicht recht zusammen. Der kräftige polemische Geist, der in den unmittelbar vorhergehenden Stücken (30. 31. 32) zu erkennen ist, der echt Zarathustrische, weht uns nur aus dem ersten Theile des Capitels entgegen; daher ich auch nur diesen dem Zarathustra selbst zuweisen kann.

1) 1—5. Bruchstücke eines vor dem Feneraltar vor einem kleinen Kreise, wohl dem seiner nächsten Freunde, von Zarathustra vorgetragenen Liedes. Unter den nächsten Anverwandten seiner Treuen, wohl auch unter seinen eigenen, waren noch manche Anhänger der Vielgötterei. Diese sucht er durch eigenes Gebet wie durch Hinweisung auf die Belohnung im Himmel zu bekehren. Da dieses Lied unter den polemischen Stücken eines der milderen ist,

so möchte ich glauben, dass es in die früheste Zeit seines Auftretens gehört.

Der Anfang des Liedes steht ganz abgerissen da. Zarathustra will über den Unterschied zwischen dem wahren Gläubigen, der die Gesetze des ersten, d. i. irdischen Lebens beobachtet, d. h. der alle von *Ahura-mazda* zur Förderung des leiblichen Wohls und zum Gedeihen des Guten angeordneten Gebräuche und Handlungen (Feuerdienst, Ackerbau) vollzieht, und zwischen dem Lügner oder Götzendiener, dessen Wesen nur Trug ist und der auf Vernichtung des Ackerbaues hinarbeitet, reden und das Verhältniss des Frommen zu dem Lügner seinen Treuen näher darlegen (1). Nach diesen einleitenden Worten stellt er den ununterbrochenen Kampf gegen die Lüge und den Götzendienst, der auf alle Weise durch Gesinnung, Wort und That vernichtet werden soll, dessen volle Nichtigkeit durch die Eingebungen des frommen, gläubigen Sinnes zu erkennen ist, als ein dem *Ahura-mazda* wohlgefälliges Werk dar, weil nur dadurch eine starke Schutzmauer gegen die Macht des Bösen aufgebaut werden könne (2). Hier in diesem grossen Kampfe gelten keine Familienbände; nur der von den nächsten Anverwandten, sei es Vater, Mutter, Sohn oder Tochter, oder von den Hausgenossen, oder von den Dienern, welcher dem wirklich Gläubigen, d. i. dem Propheten und seinen treuen Anhängern zugethan ist und in richtiger Erkenntniss dessen, was zur Förderung des Lebens dient, dem Ackerbau obliegt, wird in die Wohnung des guten Sinnes, d. i. in das Paradies gelangen, während die übrigen, sich nicht bekehrenden Verwandten von diesem hohen Glück ausgeschlossen sind (3). Wenn auch der Gläubige (vielleicht hier Zarathustra selbst) von seiner noch dem Götzendienst ergebenden Familie viel Ungemach zu erdulden hat und wenig Glauben findet, so hofft der Prophet doch, durch Gebet und gute Thaten den Unglauben, die böse Gesinnung und die Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit gegen den lebendigen Gott und gegen den von diesem zur Förderung des Guten eingeführten und empfohlenen Ackerbau abzuhalten und zu besiegen (4). Der allerstärkste Helfer *Ahura-mazda's* in seinem Kampfe gegen das Böse, gegen den Räuber des guten langen Lebens im Reiche des guten Sinnes, d. i. den Räuber der Seligkeit, der die zum Himmel des lebendigen Gottes führenden Pfade, auf denen dieser selbst geht, umlagert, ist der Genius *Craosha*, der personifizierte Gottesdienst, ganz der *Brihaspati* des Weda, d. h. mit andern Worten, der Glaube und die Frömmigkeit der Menschen (5).

2) 6—10. Der Dichter strebt in Folge einer Offenbarung nach dem Besitze der Wahrheit und der andern hohen Güter, namentlich der Unsterblichkeit und des irdischen Wohlstandes, und bittet *Ahura-mazda* um ihre Verleihung.

Wer mit aufrichtigem Sinne den Besitz der Wahrheit wünscht und darum betet, wird des guten Sinnes theilhaftig; dieser soll ihn

aber zum fleissigen Landbau als der besten Handlung antreiben. Diese Aufforderung muss um so mehr in Ehren gehalten werden, als sie eine Folge der Unterredungen des Dichters mit *Ahura-mazda* selbst ist (6). Da aber die Wahrheiten die Grundlage von allen diesen guten Dingen sind, so will der Dichter diese selbst anschauen (vgl. 28, 6) und ruft sie zu diesem Zweck herbei, was nur durch den guten Sinn möglich ist, durch welchen er bei dem *Magava*, vor dem er stehe, bekannt sey. Dass diesem und ihm die mannigfachen Wahrheiten und Weisen der Verehrung bei den Flammen geoffenbart würden, ist sein Wunsch (7). Wie der Dichter so eben die Wahrheiten herbeigerufen hat, so ruft er nun andere hohe Güter, die jener *Magava* vermöge des guten Sinnes besitzt, herbei; diese Güter sind die Unsterblichkeit (*Ameretát*) und der irdische Wohlstand (*Haurvatát*), von ununterbrochener Dauer, die indess nur von den höchsten Genien verliehen werden (8). Diese beiden wichtigen Kräfte, die den Geist des höchsten Gottes selbst immer weiter im Wahren fördern, die das ganze Jahr hindurch thätig sind, da nur durch ihr Wirken die ganze Lebensthätigkeit der Natur, namentlich der Pflanzenwelt (*Ameretát* ist später Genie der Vegetation) erhalten, die ihr eigenes, nicht erborgtes Feuer haben, d. h. Urkräfte sind, die überall wirken und überall sich zeigen und ganz das Wesen des guten Sinnes an sich tragen, — diese sind in *Ahura-mazda's* Händen, er allein kann sie verleihen (9). Aber nicht bloss diese Kräfte, sondern auch alles andere Gute wird zu aller Zeit, in der Gegenwart und Zukunft, wie in der Vergangenheit, von *Ahura-mazda* aus Gnadon verliehen. Durch die Hilfe des guten Sinnes möge er die irdischen Besitzthümer mehren und die Gesundheit des Körpers, sowie das wirkliche gute Leben stärken (10).

Der Verfasser des Liedes kann nicht wohl Zarathustra selbst seyn; ich vermulde einen seiner Gefährten, Frashaostra oder G'á-mâçpa; denn der *Magava*, d. i. der Grosse, womit später bei den Westiraniern die Priester überhaupt bezeichnet wurden (Magier), scheint hier Zarathustra selbst zu seyn, dessen grosse That *maga*, d. i. die Grösse, heisst. Dass der Dichter diesem *Magava* eine höhere Stellung als sich selbst zuschreibt, geht klar aus dem Zusammenhange hervor, da er vor demselben als vom guten Sinne besetzt gelten will und ihn im Besitze der höchsten Kräfte (8) glaubt.

3) 11 ist eine Anrufung der höchsten Genien des *Ahura-mazda*, der *Armaiti*, des *Asha*, *Vohu-manô* und *Khsathra*, um Glück bei jeglichem Werk. Der Vers ist schwerlich von Zarathustra, vielleicht von einem seiner Gefährten (vgl. 28, 7—9).

4) 12. 13 enthalten eine Anrufung der *Armaiti* und der übrigen Genien. Die *Armaiti* wird aufgefordert, sich aufzumachen, um zu ihrem Verehrer zu kommen und ihn zu beglücken (vgl. 28, 4); *Ahura-mazda*, der heiligste Geist, wird um Kraft angefleht in Folge der Darbringung von Gebeten, *Asha* (das Wahre) um Stärke und

Gedeihen und um das regelmässige Wachsthum der Feldfrüchte unter Beihilfe des *Vohu-manô* (13). Die *Armaiti* sorgt für ihren Verehrer, dass er weithin schauen kann und verleiht ihm die Wahrheit, mit der die höchsten Genien erfüllt sind, dieselbe Wahrheit, die lebendig ist, die dem Besitzthum wie dem guten Sinn angehört, d. h. welche leibliches wie geistiges Gut ist. Daher wird diese mächtige Genie angefleht, die *Daëná's*, d. i. die Lieder und Sprüche der Vorzeit, kräftig für das leibliche und geistige Wohl wirken zu lassen (13). Der Dichter beider Verse scheint derselbe, wie v. 11.

5) 14 beschreibt auf eine eigenthümliche Weise die Wirksamkeit Zarathustra's, und scheint von einem seiner Zeitgenossen oder einem der nächsten Nachfolger zu stammen. Sehr alt muss der Vers jedenfalls seyn, da das später durchgängige Prädikat *çpitoma*, hochheilig, fehlt. Der Sinn desselben ist: Unter allen Priestern des Feuers hat Zarathustra allein den Grund zur Erhaltung der Eigenthümlichkeit aller Körper gelegt, d. h. er hat dahin gewirkt, dass die Körper in dem Zustande, in dem sie von *Ahura-mazda* geschaffen wurden, trotz aller Vernichtungsversuche der bösen Geister, erhalten würden; die Mittel, deren er sich bediente, war die grosse Dreiheit des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That, eine Zarathustra ganz eigenthümliche Anschauung; dem guten Gedanken gehört die Weisheit, der Handlung die Wahrheit und Wirklichkeit an, während das Wort als heilige Ueberlieferung und als Besitzthum des Verehrers wirkt.

V. 1. *Jathâ — paourujêhjá Nerios.: tat sunirikhja evaiv vidhâ-tarjam jat dattam bhuvane pâroam; kila nashthaturam nirikhja sarvam cit sthîdau kâram*, nachdem dieses wohl betrachtet ist, ist das Gesetz in der Welt zuerst festzustellen, d. i. nachdem das Rühmlichste betrachtet ist, ist alles in der Schöpfung zu machen. Dass der Vers ganz abgerissen ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dasteht, während doch die ersten Worte *jathâ âis*, wie durch diese, einen zu fordern scheinen, leuchtet ein. Indess ist es nicht nöthig, das *âis* auf das Wort eines vorhergegangenen, aber verlorenen Satzes zu beziehen, sondern es lässt sich mit *jâ*, durch das, was gab, verbinden; denn *dâtâ* ist nicht, wie ich lange glaubte, Substantiv (eigentlich Part. pass. von *dâ*), sondern eine 3. Person sing. Imperf. med.; die folgenden Worte *ratih skjaothanâ rasiâtâ* sind eine Apposition zu *âis — jâ dâtâ*, indem sie das, was gegeben oder gesetzt ist, als feststehende Regel und regelmässige That erklären. Der ganze Vers erhält nur dann einen rechten Sinn, wenn man ihn als Aufschrift fasst, in der kurz angegeben ist, auf welche Menschenklassen die folgenden Sprüche zu beziehen sind. Das Subject zu *varshaitê* und *dâtâ* ist *Ahura-mazda* oder vielleicht auch Zarathustra. In diesem Falle war die Aufschrift später als das Stück. Da aber Sprache und Darstellung vollkommen mit denen der *Gáthá's* stimmen und ein späteres Alter dieses Verses durch

nichts bewiesen werden kann, so thut man am besten, wenn man den *Ahura-mazda* als Subject nimmt. — *Jéhjá* — *erewá* Nerios.: *jucca-samam avaprāptam asti mithátmakasja jácca wanirmalatarasja* [*duajor api sátna* (?) *crāmjāt*], und was ganz von dem Falschgesinnten und dem Reingesinnten erreicht wird [die Seele beider soll sich abmühen]. Westerg. corrigirt die Lesarten der ihm vorliegenden Mss. K. 6. *hím já çaité*, K. 5. *hém mjáçaité*, K. 4. *hēmëmjáçaité* in *hēmjáçaité* (Bf. und Bb. lesen beinahe ebenso: *hēmjáçaité*); er betrachtet demnach *hém* als die hier mit dem Verbum *jáç* verbundene Präposition *hém* = skr. *sam*. Obwohl diese Lesart sich mit Leichtigkeit aus den Mss. herstellen lässt, so ist doch ein gewichtiges Bedenken dagegen der Gen. *mithahjá*. Diesen kann man doch nicht von dem rein transitiven, einen Accus. regierenden Verbum *jáç*, wie das angeschlossene Sätzchen *jáçá hói á erewá* deutlich zeigt, abhängig machen. Wir müssen auch hier einen Accus. suchen, der das Verbum regiert und von dem der Gen. abhängig ist. Als solchen bietet sich uns nur *hém* oder *hēmëm*. Da *hém* als Accusativ nur für *hím* = *sím*, ihn, stehen könnte, eine Verbindung dieses Pronomens mit dem Genitiv *mithahjá*, „ihn der Lüge“, gar zu seltsam wäre, so ziehe ich die Lesart *hēmëm* = *samam* vor, wie auch Nerios. thut; denn hievon kann *mithahjá* ohne Schwierigkeit abhängen, „das Ganze der Lüge“. Die Schwankung in der Lesung entstand vermuthlich dadurch, dass *hēmëm* des Metrums wegen einsyllbig, also *hém'm* ausgesprochen wurde. Hierauf weist deutlich die Schreibart des ältesten Cod. K. 5. *hém mjáç* hin. — *Á hói*, in ihm, darin, weist auf *hēmëm*, das Ganze, zurück.

V. 2. Mit dieser Aufforderung, das Böse zu bekämpfen durch Gesinnung, Wort und That, beginnen die „Gesetze des ersten Lebens“. *Akem* ist mit *vareshaiti* zu verbinden. Man kann dieses Wort zwiefach erklären; erstens als identisch mit dem wedischen *vīsh* (aus *varsh*), ausgiessen; zweitens als eine erweiterte Form von *vars*, *veres*, thun, für *varekhsh* (das *s* wird beim Antritt eines *s* zum Guttural, vgl. *dideregh* 36. Als Verbum findet es sich bloss im ältern Jaçna; nur J. 57, 4 (im Çerosh-Jesht) treffen wir das Part. *vareshjamna*. Vergleichen wir alle Stellen, in denen es in den *Gáthá's* vorkommt, sorgfältig, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange, dass die Bedeutung entweder „reden, verkündigen“, oder „thun, ausführen, vollbringen“ seyn muss; denn beide Bedeutungen geben an allen Stellen einen Sinn. Nerios. giebt es durch *vidhd*, bestimmen, festsetzen. Fassen wir es in der ersten Bedeutung, so bleibt uns, wollen wir eine auch nur halbgenügende Etymologie geben, kein anderer Ausweg übrig, als die Zurückführung auf die Wurzel *vīsh* = *varsh*, die im Weda vom Ergiessen des Samens, dann vom Befruchten überhaupt gebraucht wird; daher *vīshan*, der Stier, eigentlich der Ausgiesser, *varsha*, Regen. Mit dem Begriff „reden“ hat diese Wurzel im Sanskrit durchaus nichts zu thun; wollen wir

diesen für das Baktrische gewinnen, so müssten wir als Mittelbegriff ausströmen annehmen. In der ursprünglichen Bedeutung treffen wir es bloss in *vareshagī*, regenliebend oder regenverlangend von den Bäumen, Jt. 8, 42, und wahrscheinlich in *vareshu* Jt. 19, 41 = neupers. گرزه Name einer sehr giftigen Schlangenart, eigentlich Ausspritzer, scil. Gift. Das in den Jesht's vorkommende *vareça* hat mit unserer Wurzel nichts zu schaffen; man müsste nur das *varecem* (*açpaēm*) Jt. 14, 31. 16, 10 mit penis übersetzen, wozu man durch das lautlich entsprechende neupersische گرز, das unter andern die Bedeutung „männliches Glied“ hat, einigermaßen berechtigt ist. An allen übrigen Stellen bedeutet *vareça* eine Waffe, Wehre, Jt. 10, 72. 113, in welcher Bedeutung es von *vare*, wehren, abzuleiten ist; es ist ganz das neupersische گرز, Keule, Knittel (hierher gehört wohl auch *vareçō-çtavanēm* Jt. 13, 115. 16, 7 eines Stockes Dicke, von einer Wasserquelle). Da somit die Deutung des *varesh* durch „reden“ nur sehr schwache Stützen hat und namentlich das vedische Sanskrit eigentlich gar keine rechten Anknüpfungspunkte bietet, so sind wir zur zweiten Erklärung, zur Herleitung von der Wurzel *veres*, *vares*, getrieben. Diese findet auch eine überraschende Bestätigung in Jas. 57, 4: *viçpaça hoarsta skjasthna jasomaidē varstaça vareshjamnaça*, wir verehren alle gutgethanen Handlungen, die vollbrachten und die vollbracht werden sollenden, wo *vareshjamna* ganz deutlich das Part. des Futur. pass. des Verb. *veres*, thun, ist. Nun fragt sich noch, welche Form von *vares* *vareshaiti* ist. *Varesh* kann aus *vares* nur durch Hinzutreten eines *s* entstanden seyn; denn in diesem Falle muss das *s* in einen Guttural übergehen (*s* hierüber weiter die Gramm.), wie wir an *didareghēō* aus *deres*, und an *mimaghēō* aus *mas* sehen; so entsteht eigentlich *vareksh*; allein *ksh* kann sich sogleich zu blosser *sh* schwächen, wie wir an *urodshaf* für *uroakshaf*, an *shōithra* für *kshētra* (skr.) sehen; so bekommen wir *varesh*. Diese Bildung lässt nun wieder zwei Erklärungen zu; sie kann ein Desiderativ mit Weglassung der Reduplication oder ein Aorist mit *s* seyn. Da der Zusammenhang der Stellen den Desiderativbegriff nicht fordert, so ist *varesh* als ein Aorist anzusehen; der Bedeutung nach ist kaum ein merklicher Unterschied von dem einfachen *vares* wahrzunehmen; doch scheint es die stärkere Bedeutung vollbringen zu haben. — *Vanhāu* — *açtīm* Nerios.: *uttamajavō arōdajanti dehīnah*, oder die der besten Seele theilhaftig sind. *Vanhāu* kann nicht als Adjectiv mit *açtīm* verbunden werden, da die Casus verschieden sind, sondern es ist Instrumental von *vohū* in substantivem Sinne, das Gute. — *Tōi rādeñti* Nerios.: *te tubhjam vrocēhajē dakshanam datārah*, die dir aus eigenem Triebe Opfer spenden. Dieser Satz ist das Correlat zu *jē akem dregvañdē*. Der Plural darf nicht auffallen, da der erste

Satz nur ganz allgemein gehalten ist und auch dort für *jē* ohne Weiteres *jōi* gesetzt werden könnte. — *Várdi*. Von diesem Worte sind mehrere Erklärungen möglich. In den *Gáthá's* findet es sich dreimal; zweimal ganz in derselben Fügung *várdi vād* an unserer Stelle und 51, 6; dann 46, 18 noch der Accus. *vārem* in Verbindung mit dem Part. *kshnaoshemāō*. Da aus diesen wenigen Stellen der Sinn schwer zu errathen ist, so wollen wir nicht bloss die übrigen Stellen des Zendawesta, in denen *vāra* sich findet, sondern auch die davon derivirten Verba und Nomina einer Untersuchung unterwerfen. Alle Stellen, in denen *vāra* vorkommt, liefern das Ergebniss, dass zwei grundverschiedene Bedeutungen dem Worte zukommen, die auch auf eine verschiedene Bedeutung hinführen, so dass zwei verschiedene Wurzeln anzunehmen sind. Das eine *vāra* heisst Regen, Jac. 10, 3 neben *maēgha*, 57, 28 der Dat. pl. *vārañhja*, Regengüsse, Vend. 21, 2: *hasañrō-vārajō baēvare vāraçcīf*, tausendfach regnerisch zehntausend Regen (von der Wolke); Jt. 5, 120 und 8, 33 neben *maēgha*, Wolke. Dieses *vāra* ist im Pārsi *bār*, Meer, und im Neupersischen *بار*, regnend, in sine compos. erhalten und stimmt mit dem vedischen *vādr*, Wasser, und *vāri* im gewöhnlichen Skr. Davon stammt ein Verbum im Sinne von regnen, das uns aber nur im Part. act. erhalten ist Jt. 5, 120 *vāreñtad* (Dat.), und 16, 10 *vāreñtjāō* (Gen. sing. fem.); von diesem Part. stammt das Pārsi *vārān*, Regen, und das neupers. *bārān*, sowie das Verbum Pārsi *vārīdan*, neupers. *bārīdan*, regnen. Das andere *vāra* ist auf die Wurzel *var*, wehren, schützen, skr. *vṛ*, abwehren, zurückzuführen und bedeutet demnach Wehre, Schutz. Hieher gehört vor allem *pāri-vārem* und *fravārem*, im alten Jimaliede Vend. 2, 26. 34. Westerg., womit die Wehren und Wälle bezeichnet werden, mit denen der glückliche Jima seinen Bezirk umgab. Vergl. ferner Jt. 17, 2: (*jazamaidē*) *dughdharem ahurakē mazdāō qanharem ameshanām cpeñtanām jā vīçpanām çaoshjanām frasha khrathwa frāthunğajēiti uta āçnem khratum ava-baraiti vārem uta āçanaēōa zbajanātāi dūraēōa zbajanātāi çaçaiti avanēhé hō ashim jastiti zaotrābjē*, wir verehren die Tochter (Ashi) des Ahura-mazda, die Schwester der Amesha-cpeñta's, die aller Çaoshjanō's Offenbarungen durch den Verstand fortgehen lässt und die ursprüngliche Einsicht als einen Schutz herzubringt und dem in der Nähe wie in der Ferne Anbetenden zu Hilfe kommt, der die Ashi mit Opfern verehrt. Hier steht *ava-baraiti vārem* offenbar in Parallele mit *çaçaiti avanēhé*. Im Neupers. entspricht in diesem Sinne *bār*, Burg (eigentl. Wehre). Mit dieser wohl hängt *vārem* (oder *vārema*) Jt. 5, 130 zusammen, das Hülle, Decke, bedeutet. *Frathat-āçpa qanaç-çakhra kshvaēçajaf-āstra as-baourva nidhātō-pitu Aubaidhi upa çtaremōshu vārema daidhé pāremanhūtem*, sie (die himmlische Quelle *ardvi çūrd anāhitd*) giebt schnaubende Pferde, klirrende Räder, schwingende Geisseln, viel Speise, Winniederlage, Wohlgerüche, mit Federn gefüllte Decken auf die Lager. In die-

ser Bedeutung ist es auf die skr. Wurzel *vṛ*, verhüllen, zurückzuführen (diese ist eigentlich identisch mit *vṛ*, arcere, da der Act des Schutzes ein Verhüllen des angegriffenen Gegenstandes ist). In den Gáthá's findet sich dreimal ein Verb. *vár*, zweimal in der Form *váur*, 28, 6: *váurói maidé*; 31, 3: *váuraja* und *vár*: *várditē* 47, 6, schützen. Gerade in diesem Sinne treffen wir auch ein Verbum denom. *váraj* mehrmals in den Jeshts immer in einer Fügung gleichen Sinnes Jt. 1, 28: *ármaitica cpeñtaja aēshām ībaēshō cēñdajadhwen pairi ushi várajadhwen*, mit Hilfe der heiligen Ármaiti spaltet (vernichtet) ihr ihren (der *daēva*'s) Hass, verhüllt ihr Augenlicht; 10, 27: *jō daāhēus rākhshjūithjāo — pairi* (die Mss. haben fälschlich *paiti*) *gareñáo várajēiti apa verethraghnem baraiti*, welcher rings die Lichter des feindlichen Landes verhüllt, den Sieg wegnimmt; 10, 48: *dañ jañ mithrō fravazaiti — athra narām mithrō-drugām apās gavō darasajēiti pairi daēma* ¹⁾ *várajēiti apa gaosha gaoshajēiti*, dann, wann Mithra fortführt, — macht er dort kraftlos die Glieder, verhüllt ringsum das Angesicht und macht taub die Ohren der Mithrasünder; ebenso 14, 63: *pairi daēma várajēiti*, er verhüllt rings das Angesicht (vgl. auch Jac. 9, 28, wo der Imperat. *verēñdīdhi*, verhülle, von dem einfachen Stamme *var*). Von einer Wurzel *var* stammt auch das Substantiv *vārethma*, Jt. 10, 112 *zuranjō-vārethma*, mit goldenem Harnisch (von Mithra), und Jt. 11, 2: *drugō vārethma dāresta*, des Verderbers vollkommene Abwehr. Nachdem wir so ziemlich alle Stellen des Zendawesta, in denen sich das Wort *vára* und seine Derivaten finden, besprochen haben, so wollen wir noch, um alle irgendwie möglichen Bedeutungen desselben zu erschöpfen, die Bedeutungen des Wortes in den nächstverwandten Sprachen beisetzen. *Vára* heisst im wedischen Sanskrit 1) Haufe, Menge, welcher Sinn auch noch im neupers. *bār*, Menge, erhalten ist (in diesem Sinne haben wir auch *vṛá* mit Ausstossung des wurzelhaften kurzen *a*); 2) Schwanz, Schweif, namentl. Rossschweif = *bāla*; 3) ein Gefäss zum Durchseihen des Soma, welche drei Bedeutungen sämmtlich von dem Begriff des Bedeckens, Verhüllens ausgehen können. Im Neupersischen heisst das lautlich entsprechende *bār* ausser den schon erwähnten Bedeutungen Regen, Burg und Menge auch noch mal, z. B. يكبار, einmal, gerade wie *vára* im classischen Sanskrit. Die armenischen Bedeutungen von *var* sind zu abgelegen und brauchen nicht erwähnt zu werden. Alle die bis jetzt genannten Bedeutungen lassen sich auf drei oder besser nur auf zwei Wurzeln zurückführen, auf *vár*, Wasser; *vṛ*, abhalten,

¹⁾ *daēma*, Gesicht, von *di*, sehen, vgl. neupers. ديم, Angesicht, armenisch *dēmq* (Plur.), Antlitz; vgl. noch 14, 56: *daēvajdzō ushi pairi-dārajēñti daēma*, wo für *dārajēñti* fast mit Sicherheit wegen der Parallelstellen *vārajēñti* zu lesen ist. Die Wurzel *dar* giebt hier auch keinen rechten Sinn.

und *vř*, bedecken. Das Sanskrit bietet aber noch ein anderes *vř* (*var*), wählen, von dem wir wenigstens mit Dehnung des *a* kein Derivat im Baktrischen entdecken können. Mit kurzem *a* ist hierher *varena*, Lehre, Glaube, zu ziehen. Kehren wir zu unserem Verse zurück, so passt unter allen Bedeutungen des *vára* die von Schutz, Hilfe, am besten in den Zusammenhang derselben, sowie der zwei andern Stellen der *Gáthá's*. Diese Annahme wird noch dadurch bestärkt und vollends sicher gemacht, dass das Verbum *vár* sich zweifelsohne in der Bedeutung schützen, abwehren, in den *Gáthá's* findet (s. S. 191 und das Glossar).

V. 3. Zu *aháuné vahistó* vgl. 46, 6: *hvó dregodo je dregvāité vahistó; hvó ashavá jahmái ashavá frjó*. Hier ist *vahistó* deutlich ein Synonym von *frjó* und bedeutet den besten, trefflichsten; *aháuné vahistó* ist der, welchen der Reine für den Besten und Ausgezeichnetsten hält. Der Reine an sich wird selbstverständlich der Gnade theilhaftig, in den Gefilden des höchsten Geistes zu weilen; aber auch der dem Reinen am nächsten Stehende, wohl Halb- oder Neubekehrte erlangt diese Gnade und zwar hauptsächlich durch Bebauung des Ackers. Ueber *airjaman* s. zu 46, 1. — Apposition zu *vahistó* sind die drei Worte *qaétú*, *verezénjó* und *airjamná*, die, da *vahistó* sicher Nominativ ist, demzufolge auch im Nominativ stehen müssen. Die wirkliche Nominativform hat nur *verezénjó*; die beiden übrigen können aber nach ihren durch alle Handschriften gebotenen Formen grammatisch keine Nominative sing. seyn. Nun fragt es sich, ob wir *qaétú* und *airjamná* zu den Nominativformen *qaétus* und *airjamá* corrigiren und mit *verezénjó* in Einklang bringen, oder ohne alle Aenderung der handschriftlichen Lesarten eine andere Deutung versuchen wollen. Ich würde ohne Bedenken zur Emendation schreiten, wenn nicht erstens *verezénjó* bloss an dieser Stelle vorkäme, während in allen andern Stellen ganz in demselben Zusammenhang (vgl. sogleich *verezénahjá* im folgenden Verse und im Uebrigen das Glossar) nur das Thema *verezēna* und nicht *verezenja*, welches einen Nom. *verezénjó* voraussetzen müsste, vorkommt; und nicht zweitens der Umstand dagegen spräche, dass die Casus von *airjamá* in den *Gáthá's* nie verwechselt werden, was, sollte *airjamná*, das dem Anschein nach der Instrumental ist, als Nominativ gelten, hier nothwendig angenommen werden müsste; ebenso wenig ist eine Verwechslung der Casus bei *qaétus* der Fall. Wenn eine Emendation ohne alle handschriftliche Autorität schon an sich etwas Gewagtes ist, so dürften die angegebenen Gründe genügen, um hier von einer Aenderung abzustehen. Aber der Sinn und Zusammenhang fordert fast nothwendig Nominativformen, zum mindesten gleichen Casus aller drei nur durch *vá* getrennten Begriffe. Zwei, nämlich *qaétú* und *airjamná*, können als Instrumentale erklärt werden; aber *verezénjó* kann schlechterdings kein Instrumental seyn, und bei *qaétú* könnte dieser Casus am Ende auch noch beanstandet werden. In

32, 1 haben wir zwar neben den zwei deutlichen Nominativen *qaétu* und *veresēnem* den Instrumental *airjamná*, allein dort ist er von *maš*, mit, nebst, abhängig. Ein solcher Fall hat an unserer Stelle nun nicht Statt. Wollten wir die fraglichen drei Worte nicht auf *vahistó*, sondern auf *ashduné* beziehen, so müssten alle drei im Dativ stehen; aber alle drei Formen lassen sich schlechterdings nicht als Dative erklären. Dagegen können sie alle als Dualformen gefasst werden; *qaétú* und *airjamná* sind ganz deutliche Duale Nominativi, *veresēnjó* ist ebenfalls einer, aber Genitiv und Locativ und eigentlich zusammengezogen aus *veresēnajó*, wie *airjamná* aus *airjamand*; der Nominativ sollte *veresēnd* lauten. Um eine Einheit herzustellen, bliebe uns nur die Annahme, dass der Dual auf *jó* ein allgemeiner Casus seyn könnte; allein, da diese Annahme an sich kaum möglich ist und durch unzweifelhafte Belege eines solchen Gebrauchs der Endung *jó* durchaus nicht bewiesen werden kann, so müssen wir beim Genitiv-Locativ stehen bleiben. Demnach heissen die drei durch *vá* getrennten Worte: seyen es zwei Eigene, oder: unter zwei Knechten, oder: seyen es zwei Schutzgenossen. Um aber eine grammatische Einheit, die hier absolut nothwendig ist, herzustellen, so thun wir am besten, wenn wir die Formen *qaétú* und *airjamná*, von welchen sich Genitive und Duale des Gen. Loc. schwerer bilden lassen (von *qaétu* könnte er nach *anku* — *ahváó*, *qaétvó*, von *airjamá* *airjam(a)ndo* lauten, das sich sehr leicht zu *airjamná* abschleifen könnte), im Sinne eines allgemeinen dualen Casus fassen; ja bei *qaétu* scheint noch ein besonderer Grund, warum die regelmässige Bildung *qaétváo* vielleicht vermieden wurde, nämlich wegen des gleichfolgenden *vá*; denn durch die unmittelbare Berührung von *váo*, *vá* oder *vá vá*, da sich *váo* leicht zu *vá* abschleifen konnte, konnte leicht zur Vermeidung der Wiederholung das *vá* nur einmal gesetzt und das erste Wort im nächsten Casus, d. i. Nominativ, belassen werden. So heissen die Worte: „wer dem Reinen der Beste ist, sey es unter zwei Verwandten oder zwei Knechten oder zwei Schutzgenossen“. — *Ahurá vidāç vá*. Auf den ersten Blick könnte man wegen des *vá* versucht seyn, diese Worte mit *qaétú vá* u. s. w. zu verbinden; aber der Begriff hat wenig Verwandtes mit den drei andern, dass es überflüssig wäre, einen hieher abzielenden Erklärungsversuch zu machen. Ist das *vá* hier wirklich ursprünglich, so bezieht sich die Disjunction auf *vahistó* in der Art, dass dadurch nicht eine Unterabtheilung des Begriffs *vahistó*, wie es bei *qaétú* u. s. w. der Fall war, sondern ein gleichberechtigter Begriff ausgedrückt wird. So bilden *ashduné vahistó* und *ahurá vidāç* die zwei Hauptglieder eines disjunctiven Satzes, wovon das erstere drei Subdivisionen, das letztere gar keine hat. Nun fragt es sich, welcher Unterschied zwischen dem *ashduné vahistó* und *ahurá vidāç* Statt habe. Beide werden sich dem Begriffe nach nicht sehr wesentlich unterscheiden; der *ashava* ist nämlich gerade im Gegensatz zum *dragváo* der Verehrer

des guten Geistes, des *Ahura-mazda*; und der Verehrer desselben ist auch sein Kenner. Der Unterschied kann nur der seyn, dass, während *ahurá vîdâç* gleich *ashavâ* selbst ist, *vahistâ ashâunê* eine geringere Stufe der religiösen Erkenntniss als die des *ashavâ*, wenngleich dem letztern sehr nahe, ausdrückt. Der Unterschied bleibt derselbe, wenn *ahurâ vîdâç* statt „den Ahura kennend“ mit „die lebendigen Dinge kennend“ übersetzt wird, da ja vom *Ahura-mazda* alles Leben ausgeht. — *Thwakhshahâ gâvî* (Nerios.: *vjavashâ gopaçûnâm pratijânam gopaçûnâm*) drückt aus, worin das Wesen des *ashâunê vahistâ* und des *ahurâ vîdâç* bestehe, also in dem „Schaffen für die Erde“. Dieses kann nur auf den Ackerbau bezogen werden, der durchgängig in den *Gáthá's* als eine höchst verdienstliche Thätigkeit gepriesen wird (vgl. hierüber auch das 3. Capitel des Vend.). — *At hov* etc. ist der Nachsatz zu dem Vordersatz: *jê ashâunê vahistâ*. Die Worte enthalten eine Verheissung für Den, der eifrig im Bebauen der Erde ist. Das Gefilde der Wahrheit und des guten Geistes, das als Lohn dem Verehrer Mazda's verheissen ist, ist von einem jenseitigen Aufenthalte der Seligen zu verstehen. *Vâçtra* ist hier nur ein poetischer Ausdruck für Ort überhaupt.

V. 4. Das Verbum *apa jâdi* bezieht sich nicht bloss auf die Accus. *agrastim akem manô*, sondern auch auf *taramaitim*, *drugem* und *acistem maithm*. Der Sinn des *apa jâ* ist beten, dass etwas fern sey oder bleibe. Zarathustra betet hier, dass der Ungehorsam der Menschen und ihre schlechte Gesinnung fern von dem heiligen Mazda bleiben sollen, d. h. dass Mazda nicht davon betroffen werden solle, sondern die Menschen sollen ihm Gehorsam beweisen und eine fromme und gute Gesinnung gegen ihn hegen. — *Nasdistum*. Dieses Wort, über dessen Ableitung und Bedeutung durchaus kein Zweifel herrschen kann, lässt an unserer Stelle wenigstens eine mehrfache Beziehung zu. Die „nächste Lüge“ kann einmal die seyn, welche der kurz vorher genannten *taramaiti*, Widerspenstigkeit, am nächsten steht; dann kann aber auch „die nächste“ auf *vereshahjâ* gehen und die Lüge als solche bezeichnen, die die nächste Eigenschaft des *vereshâa* oder Dieners ist oder sich gewöhnlich bei ihm findet. Letztere Auffassung giebt wohl den besten Sinn; erstere wäre schon etwas zu gesucht. — *Nadeitê* (Nerios.: *nidâm dâdârah*) kann nur Gen. sing. von *nad* (skr. *nadh*) seyn, derselben Wurzel, wovon *nadista* stammt, und bezieht sich auf *airjamanaçâ*. Der Airjaman oder Schutzgenosse (s. zu 46, 1) wird somit ganz passend als der „nahe seyende oder zugehörige“ scil. im Hause bezeichnet. *Acista maithâ* ist eigentl. die „schlimmste Denkung“, worunter hier wohl mit Bezug aufs Feld der Feldzauber, welcher Unfruchtbarkeit herbeiführt, zu verstehen ist. Solche schlimme Künste zur Zerstörung des Feldsegens wendet ja gerade der böse Geist an (s. 32, 10).

V. 5. *Çraosha*. Es fragt sich, ob *çr.* als Nom. propr. des bekannten Genius oder als Nom. appellat. zu fassen ist. In mehreren Stellen der *Gáthá's* ist es deutlich ein Appellativ, — so steht es z. B. 33, 14 neben *khshathrem*, 45, 5 neben *çajaçód*, Wissenschaft, Kenntniss, — und bezeichnet, seiner Ableitung von *çru* nach, wohl so viel als Ueberlieferung, Tradition (33, 14 *çraoshem ukhdhagjá*). An unserer Stelle hingegen kann das Prädikat *vispē-masistem* leicht auf die Deutung des *çraosha* als eines Nomen proprium hinführen. Aber der Umstand, dass der Genius *Çraosha* dieses Prädikat später nicht führt und es zudem keine seiner speziellen Eigenschaften ausdrückt, spricht doch dagegen. Man kann dem Worte hier vielleicht die Bedeutung einer besondern Ueberlieferung oder besser eines überlieferten heiligen Spruchs, dem die grösste Wirkung beigelegt wird, zuschreiben. Bei dieser Auffassung entsteht aber sogleich die Frage, welcher heilige Spruch oder welche besondere heilige Tradition hier gemeint ist. Solcher besonders heiligen Gebete besitzt die pärsische Liturgie drei; dem Grade der Heiligkeit nach sind es: *ahū vairjó*, *ashem vohū* und *jéhhé hátām*. Da indess keines von diesen Gebeten, die alle, wie die *Gáthá's*, im ältern Dialekt abgefasst sind, in diesen Stücken erwähnt wird, so wäre es etwas gewagt, das *çraosha vispē-masista* auf eines von ihnen, etwa auf *ahū vairjó*, als das heiligste zu beziehen. Dagegen finden wir 28, 7. 8 ein ganz besonders heiliges Gebet, *vohū gaidi mananhé* etc., wodurch nach 28, 6 die bösen Wesen am meisten verscheucht werden und das dort ebenfalls ein *çraosha* genannt wird. Hierauf könnten wir am besten das fragliche *çraosha vispē-masista* beziehen. Indess ist es doch am Gerathensten, *Çraosha* hier als Nomen proprium des Genius der Ueberlieferung zu fassen. — *Avanhdné* ist mit *tē*, dir, zu verbinden und mit diesem auf *Ahura-mazda* zu beziehen; der Form nach ist es, wie *çraoshané* 50, 4, eine Weiterbildung von *avanh* im Sinne eines Particips (s. zu 50, 4). Davon abhängig sind die zwei Accusative *apánó* und *daregō-jéjāttim*: dem Helfenden, dem Reichthum und langem Leben. *Apánó* kommt nur an unserer Stelle vor. Zu einer genügenden Erklärung können uns die Wörter *apana*, *apanstema* und *apanasta* des jüngern Dialekts helfen. Vergleichen wir desswegen die wichtigsten Stellen, wo sich diese Worte finden. Das einfache *apana* findet sich nur Jesht 19, 44 als Accus. *apanem: tem* (*Çndvidhaka*) *ğandē nare-manáo kereççépō ava apanem gajéhé çānem ustānahé*, den schlug der männlich gesinnte Kereççépa zum Fernseyn vom Leben, zur Vernichtung des Daseyns (d. h. er schlug ihn so, dass das Leben von ihm wich). Vend. 21, 2 steht mehrermal *apanasta mrujáo ashāum Zarathustra jaçkahé apanastahé mahrkahé apanastahé, ġaini-jaçkahé apanastahé ġaini-mahrkahé apanastahé*, du sollst sprechen, reiner Zarathustra, zur Entfernung¹⁾ der Krankheit, zur Entfernung des Todes, zur

¹⁾ So fasst es auch die Pehlewübersetzung: *āwānān mān γē*, d. i. *āwān*

Entfernung der durch einen Schlag verursachten Krankheit, zur Entfernung des durch einen Schlag verursachten Todes. Oefter treffen wir den Superlativ *apanōtema*, und zwar als Prädikat von *deara*, Thüre, Jt. 5, 54, 57, von dem Fravashi des *Ahura-mazda* Jt. 13, 80 (*ashāt apanōtemām*), von *ratu* (Herr) Visp. 9, 6, von *Craosha* Jaç. 57, 4: *jō ashahē apanōtemō* (gleichen Sinnes mit *ashāt apanōtemō*); vergleiche ferner noch Jaç. 58, 8: *apanōtemaja paiti vacastād*, mit dem höchsten Wortgebilde, d. i. mit den heiligsten Worten (*haurōm hañdāitīm çtaotanām jēçfanām jaxamaidē apanōtemaja vacastād*). Die ganze Sammlung der verehrungswürdigen Loblieder verehren wir in dem fernsten, d. i. höchsten Wortgebilde. Suchen wir nach diesen Stellen die Bedeutung von *apana* festzustellen; es heisst 1) Ferne, 2) Höhe, Erhabenheit, von dem Begriffe des Entlegenen, schwer zu Erreichenden ausgehend. Der Ableitung nach kann es nur ein Substantiv von der Präposition *apa* durch *na* gebildet seyn. Kehren wir nun zu dem *apānō* unser Verses zurück. Dieses unterscheidet sich von dem bisher besprochenen *apana* nur durch Dehnung des zweiten *a*, eine Erscheinung, die wir im ältern Dialekt (s. d. Gramm.) so ungemein häufig treffen, dass die Identification des *apānō* mit *apana* von dieser Seite durchaus keine Schwierigkeiten hat. Nicht so leicht ist die Erklärung des Casus von *apānō* an unserer Stelle. Ist es identisch mit *apana*, so kann *apānō* nur der Nomin. sing. seyn; aber der Nomin. kann hier in dem Satze keine Stelle haben, da ja ein Verbum fehlen würde; man müsste ihn nur auf *jaç* im ersten Gliede beziehen wollen, was aber einen unpassenden Sinn gäbe. Nimmt man von *apana* eine Neutraleform *apanāh*, Nom. Acc. *apānō*, an, so wäre es der Accus., und dieser würde gerade in den Zusammenhang vortrefflich passen. Aber da keine solche Bildung zu belegen ist, so wollen wir die Deutung auf diesem Wege vorerst dahingestellt seyn lassen. Diese Annahme eines Neutr. auf *āh* führt mich jedoch auf eine andere mögliche Erklärung; *apānō* könnte nämlich identisch seyn mit dem vedischen *apas* (Neutr.), Gewinnst, Reichthum, und wäre somit ganz andern Ursprungs als das oben besprochene *apana*. Zudem würde diese Bedeutung sehr gut in den Zusammenhang passen, da ja unmittelbar *daregō-çjāitīm*, langer Besitz, folgt. Aber der Umstand, dass das Wort in dieser Bedeutung sich sonst im Zend-awesta ebenso wenig findet als das mit *apana* so nahe verwandte *apas* = opus, wenigstens unverbunden (in Compositionen, wie *hapāō* = *wapāō*, findet es sich), und dass an unserer Stelle zwischen *apānō* und *daregō-çjāitīm* das bei der Zusammenstellung zweier Substantive sonst übliche *da* fehlt, scheint gegen diese Erklärung zu sprechen. Versuchen wir es schliesslich noch einmal mit einer Ableitung von

Wegtreiben; *פרץ* von *פרץ*, herabsteigen; vielleicht ist auch hebr.-chald. *בצץ*, befreien, eigentlich herausreissen, verwandt.

apa. Die Bildungen *avañhkan* (in *avañhkané*) von *avañh*, *çraoshkan* (in *çraoshkané*) von *çraosha*, *maretan* (in *maretáné*) von *mareta* lassen, als Thema von *apáné*, die Form *apan* als eine leicht mögliche erscheinen; diese könnte nur ein Part. praes., der Casus der Genitiv sing. seyn. In dieser Annahme wird man durch das Wort *apajéiti* (eigentlich nur ein Denom. verb. von *apa*), wegnehmen, bestätigt. *Daregô-éjditim* ist ein davon abhängiger Acc., und *apáné* selbst hängt von *avañhkané* ab: „dem Helfenden gegen den Wegnehmer (Räuber) des langen Lebens“. (Ueber den Sinn vgl. 32, 10. 11.) Der Räuber des langen Lebens, d. h. der Verkürzer desselben, kann nur der *dregdô* seyn, und zwar sowohl der menschliche als der böse Geist selbst. Der Helfer ist *Ahura-mazda*; seine Hilfe hat indess nicht bloss eine negative, sondern auch eine positive Seite; er hilft auch zum Besitz der guten Gesinnung (*â khahathrem vanhêus manahé*). — *Ashâ* *â pathé*, durch Wahrheit hilft er zu den richtigen Pfaden, auf welchen *Ahura-mazda* wohnt. Die richtigen Pfade des *Ahura-mazda* sind nach iranischer Anschauung wohl nur die Bahnen der himmlischen Lichtkörper oder die Wege des Lichts überhaupt. Doch scheint es besser zu seyn, dieses dritte Glied nicht von *avañhkané* abhängig zu machen, sondern mit *abâjé* zu verbinden: ich rufe durch die Wahrheit, von dieser geleitet, das heiligste Gebet hinauf zu den geraden Pfaden, auf denen *Ahura-mazda* thronet.

V. 6. Dieser Vers führt ein neues *ratu* oder eine neue Lehre und Vorschrift an; er steht mit dem vorhergehenden in keinem engem Zusammenhange. Es fragt sich, ob *saotâ* Verbum oder Substantivum ist. Ist es Substantivum, so stimmt es vollkommen mit dem wedischen *hotar* (Rufer), welches eine allgemeinere und eine engere Bedeutung haben kann. In den spätern Stücken des Zend-awesta bezeichnet es einen besondern Priester, gerade wie im Weda, und das von *saotâ* abgeleitete *saotra* ist dort Opfergabe. In den Gáthá's findet sich das Wort nur an dieser Stelle; *saotra* kommt gar nicht vor. Der Zusammenhang der Stelle verlangt nicht nothwendig den Sinn „Priester“, die allgemeinere Bedeutung „Verehrer“ oder nach dem Ursprunge des Wortes von *su*, *abai* = *hu*, *hvé* (rufen, anrufen), Rufer, passt am besten in den Zusammenhang; es ist dann Jeder, der den *Ahura-mazda* anruft und als Gott bekennet, darunter zu verstehen. Der Parallelismus mit dem ersten Gliede von v. 5: *jaç-té çraoshem abâjé* spricht am besten für die allgemeinere Auffassung. Aber gerade diese Stelle zeigt, dass *saotâ*, hier als Verbum aufgefasst in der 3. Person Imperf. med., einen concinnen Sinn giebt. Und *ashâ*, das am nächsten ein Nom. Acc. plur. ist, sich aber am Ende auch als Instrumental sing. erklären liesse, fordert in ersterer Bedeutung nothwendig ein Verbum. So stellt sich ein ganz genauer Parallelismus mit v. 5 heraus. Dem *jaç* entspricht *jé-erens*, dem *çraoshem*: *ashâ*, dem *abâjé*: *saotâ*. Desswegen gebe ich der letztern Erklärung entschieden den Vorzug.

— *Manjeus* — *kajá* Nerios.: *adřǵjdt wargalokát santhate kurute tebhjah. Kajá.* Hiemit ist die Präposition *á*, die vor *vahistát* steht und im Liederdialekt, wie im wedischen Sanskrit eine etwas freiere Stellung hat, zu verbinden. *Kajá* selbst ist ein Instrumental von *ká*, welche Grundform wegen *kām* 44, 20 anzunehmen ist. Mit diesem *kajá* ist *ákáo* 48, 8. 50, 4. 51, 13 und *áká* 50, 2 zusammenzubringen; ja unsere Stelle wirft ein helles Licht auf diese sonst schwer zu erklärenden Wörter. Eine genauere Untersuchung lehrte mich, dass diese beiden Worte nicht etwa Adjective sind, wie man aus *peretdo ákáo* 51, 13 vermuthen könnte, sondern eine adverbiale Redensart bilden und aus *á* *káo* zusammengesetzt sind. Die Mas. schreiben sie gewöhnlich zusammen und verwechseln sie zudem noch mit *aka*, einem Worte von grundverschiedener Bedeutung. Der adverbiale Sinn des *ákáo* ergibt sich unzweifelhaft aus 48, 8 und 50, 4, wo es unmittelbar bei einem Accus. plur. masc. *aredrēng* steht und sich schlechterdings nicht als Adjectiv zu diesem *aredrēng* fassen lässt, da es der Endung nach nur ein Feminin seyn könnte, noch sich auf irgend eine Weise als Casus vom Particip. *graošdné* oder vom Verb. *ishjd* abhängig machen lässt. Der gleiche Fall hat bei *áká* 50, 2 Statt. Neriosengh hat für *ákáo* an den angeführten Stellen *parisphutam* oder *prakatam*, beides klar, deutlich. Suchen wir nun dieses Wort zu erklären. Das wedische Sanskrit bietet uns hier kein Analogon. Auch im übrigen Zendawesta lässt sich nichts der Art entdecken. Nach einer passenden Verbalwurzel dürften wir uns vergeblich umsehen. So sind wir nur auf die *Gáthá's* selbst wieder hingewiesen. Wie jede neue Religion, jedes neue philosophische System für neue eigenthümliche Begriffe entweder neue Wörter zur Bezeichnung derselben ins Leben ruft oder ältere in neuer eigenthümlicher Bedeutung gebraucht, so ist diess auch mit der Zarathustrischen, die in den *Gáthá's* niedergelegt ist, der Fall. Solche neue Wörter und Redensarten sind namentlich *aka* und *ká*, *á* *ká*, *á* *káo*. *Aka* (s. d. Gloss.) bezeichnet ganz entschieden den strengen Gegensatz des Schlechten und Bösen zum Guten (*vohu*), gerade wie *dregdo*, der Lügner, den strengen Gegensatz zum Wahrhaftigen (*ashad*) bildet. Etymologisch kann es zur Gewinnung dieses Sinnes nicht anders erklärt werden, als wie eine Zusammensetzung von *a* + *ka*, οὐτίς, ein Nichts; vgl. *aká-manó*, noch später der Name eines der Erzdew's. Denn das von den indischen Wörterbüchern angeführte und mit *pápadukhajoh*, d. i. Sünde und Schmerz, erklärte *aka* ist schlechterdings nicht mit dem baktrischen *aka* zusammenzubringen, wie Burnouf that, da dieses ja eine andere Bedeutung hat; ausserdem weiss der Weda gar nichts von diesem Worte. Die Bezeichnung: ein Nichts, für den Begriff „schlecht“ ist ganz aus dem Geiste der Zarathustrischen Religion geflossen. Das Gute ist hier identisch mit Daseyn und Leben, das Böse mit Nichtseyn und Tod (s. 30, 4). Von diesem negativen *aka*, dessen Bedeutung „nichtig, schlecht“ ganz sicher ist, haben wir *ká* als Po-

sition zu betrachten. Heisst *aka* ein Nichts, so ist *ká* ein Etwas. Aber eine kleine Schwierigkeit erhebt sich sogleich; *ká* ist deutlich ein Subst. fem., nur in *á ká* 50, 2 ist es ein Neutrum plur., während *aka* als Adj. vorkommt. Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man bedenkt, dass *aka* gewöhnlich Prädikat des *manó* (Gesinnung) ist und, damit verbunden, den von Zarathustra neu eingeführten Begriff des schlechten, bösen oder besser nichtigen Geistes bezeichnet. Für den guten Gott, den *Ahura-masda*, hatte er nicht nöthig, einen solchen neuen Namen zu erfinden, da dieser schon vor Zoroaster gekannt und benannt war. Dem *ká* haftet an allen Stellen der Begriff der Existenz an. Solche abstracte Begriffe werden im Zendawesta und Weda gern durch Feminina bezeichnet; ja dieses Streben, abstracte Begriffe sich als Fem. zu denken, geht so weit, dass nicht bloss Nomina mit deutlichen Abstractendungen, wie *tí*, *tá*, *tát*, Fem. sind, sondern auch die nackten Wurzeln ohne alle Feminin-Endung, sowie sie als Substantiva im Sinne eines Abstract. gebraucht werden, sich als Fem. construirt finden, z. B. *vác*, die Rede, *drukhs* etc. Daher kommt es, dass der Begriff der Existenz ein Fem. ist. Der Ableitung nach ist es natürlich mit dem Interrog. *ka* identisch. Auch im Sanskrit wird dasselbe in substantivischer Bedeutung gebraucht, wo dieses nicht bloss mit *ka*, sondern auch mit *ká* geschrieben ist (man vgl. namentlich *sukha*, gut, und *duhkha*, schlecht). — *Avá mananá*, von dieser Gesinnung, bezieht sich auf *mainjéus vahistát* — *já* und ist mit *vác|tr>á
| |* eng zu verbinden, „welche ländlichen Dinge“, d. i. der Landbau überhaupt. Die Bebauung der Erde ist eine Folge der guten Gesinnung und der wahren Religion — *Veresjédjái*. Westerg. schreibt *veresjédjái* gegen alle handschriftliche Autorität, wenigstens an unserer Stelle. In der Parallelstelle 43, 11, die er indess nicht anführt, liest K. 5. so, während dort K. 9. *veresjédjái*, K. 4. *veresjédjái*, K. 9. *veresjédjái*, Bf. *veresjé idjái*, Bb. *veresjédhájái* lesen; ebenso lesen an unserer Stelle K. 5. *veresjédjái*, K. 4. *veresjédjái*, ebenso Bf., Bb. *veresjédhájái*, K. 11. *veresjédjái*. Demnach stimmt weitaus die überwiegende Mehrzahl der Handschriften für ein *jéi* nach *veres*. Und in der That finden wir dieses Verbum in der Regel auch nach der vierten sogenannten Sanskritconjugation mit *ja* conjugirt; so conjugirt findet es sich nicht bloss meist in den *Gáthá's* (s. d. Gl.), sondern auch noch in den *Jeshts* *veresjéiti*, z. B. Jt. 10, 20. 21. 106. Daher ist Westerg.'s Correctur entschieden zu verwerfen. — *Tá* kann auf doppelte Weise bezogen werden; erstens auf das vorhergehende *vác|tr>á
| |*, zweitens auf *darstóis hēmparstóisécá*, und zwar so, dass es im Allgemeinen „die Dinge des Sehens und des Unterhaltens“ ausdrückt. Allein da diese zweite Erklärung gar zu sehr an eine griechische Redeweise erinnert, die im Baktrischen wenigstens nicht gewöhnlich ist, so ist wohl die erstere vorzuziehen. Die Genitive stehen an der Stelle der Ablative, wie öfter, „in Folge deines Sehens und deiner Befragung oder Unterhaltung“, nämlich des *Ahura-masda*. Dieser ver-

langt von seinen Dienern Bebauung des Feldes. (Das *tói* verbindet man am besten mit *darstóiscá hēparstóiscá*.) S. c. 29.

V. 7. *Á qaéthjácá*. K. 9. hat *qaéthjácá* und K. 4. *qaitjácá*; mit *á* verbunden *qaéthjácá* in K. 5, 6, 11. In Bb. fehlt dieses *á*. Die Erklärung bietet grosse Schwierigkeiten. Gehen wir rein diplomatisch zu Werke, so ist die Lesung *qaéthjácá* als durch die meisten Handschriften verbürgt, entschieden vorzuziehen. Das *á* ist eine Präposition und steht an der Stelle des Imperat. *didúm*, kommt herzu! Derartige Wiederholungen der Präpositionen statt des ganzen Verbum mit Präposition sind in der Sprache der *Gáthá's* nicht selten (s. d. Gr.). *Vahistá* ist ein Vocativ und zwar im Pl. neutr.; damit parallel ist *qaéthjá*, Nerios.: *dnane*, im Munde, Gesichte. Dieser Verbindung nach ist es ebenfalls ein Adjectiv im Neutr. pl. Würde nicht der ganze Zusammenhang entschieden für diese Auffassung sprechen, so könnte man es als Instrumental eines Subst. *qaéthi* nehmen. Die sichere Deutung wird noch dadurch erschwert, dass es sich sonst nirgends im ganzen Zendawesta findet. Dagegen treffen wir doch lautlich nahverwandte Worte, wie *qaétu* und *qiti*. Das erstere bezeichnet den Eigenen, Blutsverwandten (s. Gl.); von diesem könnte es indess nicht unmittelbar abgeleitet seyn, da ein Adjectiv davon *qaétava* oder doch *qaétavja* lauten muss. Am besten führt man es auf *qiti* zurück, wovon es eine Adjectivbildung des Sinnes: die Eigenen, ist (s. zu 30, 11). — *Dareçatacá*. Westerg. schreibt *dareshatcá*, ohne eine einzige Variante anzugeben. Bf. hat *darçadhéá* und Bb. *darçadhacá*. Die Westergaard'sche Schreibung lässt sich indess nicht rechtfertigen, da sich dadurch auf keine Weise ein guter Sinn gewinnen lässt; denn *dareshat* führt auf die Wurzel *daresh* = skr. *dhṛśh* zurück, deren Bedeutung, wagen, angreifen, hieher gar nicht passt; ferner ist die Endung *at* zu beanstanden; diese könnte Ablat. sing. und das Part. act. im Neutr. sing. seyn; aber weder das Eine noch das Andere stimmt zu *vahistá qaéthjácá*, mit denen dieses *dareshat* doch durch *ácá* verbunden ist und gleichen Casus haben muss. Dagegen giebt das von mir aus Bb. corrigirte *dareçatacá* einen sehr guten Sinn. Dieses ist von *dareç* ein Verbaladjectiv „sichtbar“, und ebenfalls Neutr. plur. Im Weda findet sich das entsprechende *darçata* sehr häufig, „sichtbar, ansehnlich“. Alle drei Adjective beziehen sich auf *ashá*. — *Já çrujé paré magaonó* Nerios.: *já uktd 'sti parama-mahattajá*; *çrujé* ist demnach als 3. Person sing. perf. pass. gefasst, was es formell nicht seyn kann; es ist vielmehr die 1. Person sing. praes. pass. = audior; *já* ist nicht Nom. Acc. plur. neutr., sondern Instrumental des Sing., sich auf *vohú mananhá* zurückbeziehend, „dass ich, mit diesem begabt, gehört werde“. — *Paré* kann nur *paró*, skr. *puras*, vorn, vor, seyn; mit skr. *para*, der Andere, Vorzügliche, lässt es sich wegen des Genitivs *magaonó* nicht wohl identifiziren; auch spricht 34, 5 entschieden gegen solche Auffassung. Am richtigsten

nimmt man es hier als coram, Angesichts, vor dem *magava*. *Parō* regiert dagegen ganz passend den Genitiv, wie das entsprechende *para* des jüngern Dialekts in Jac. 19, 2 den Ablativ. Nun handelt es sich um die Bedeutung von *magaonō*; der Form nach ist diess nur der Gen. von *magavan*. Es heisst seiner Ableitung nach eigentlich mächtig, stark, im Weda ist es häufig ein Beiwort der Götter; dagegen im Zendawesta, wo es sich nur selten findet, ist es ein Name der Anhänger und Verkündiger der Lehre Zarathustra's, wie unzweifelhaft aus 51, 15 hervorgeht. Die alte wedische Bedeutung hat es nicht mehr. Ein richtiges Verständniss desselben kann bloss durch eine genaue Erklärung seines Etymons *maga* gewonnen werden. Dieses, dem wedischen *magha*, Macht, Reichthum, Gut, entsprechend, bezeichnet in den Gāthā's deutlich das Werk Zarathustra's, seine neue Religion; gewöhnlich hat sie noch das Prädikat *mas*, gross, so 29, 11. 46, 13. 51, 11. Dieselbe wird als eine grosse geistige Macht aufgefasst, die allein, ohne Beihilfe äusserer Gewalt, durch die blossе Kraft der ihr inwohnenden Wahrheit, im Stande ist, die Menschen zu durchdringen. Der *magava* ist dann derjenige, der diese geistige Macht vorzüglich besitzt und dadurch wirkt. Für *magaonō* liest K. 5. *magānō*; eine Lesung, die viel für sich hat, namentlich wenn man *çraoshan* von *çraosha*, *maretan* von *mareta* etc. bedenkt. — Der Dual *ndo* im letzten Gliede scheint wenigstens so viel zu beweisen, dass ausser dem Sprecher noch ein Anderer hier genannt oder gemeint ist; dieser kann nur der *Magava* seyn. Da nun *Kavā Vistāçpā* 46, 13 ein Förderer des grossen Werkes (*maga*) Zarathustra's genannt und er auch sonst mit ihm zusammen genannt wird (c. 28, 8), so ist leicht abzusehen, dass, da unter dem *Magava* hier eine bestimmte Person verstanden werden muss, *Vistāçpā* gemeint seyn kann. Doch lässt es sich auch auf Zarathustra selbst, der, als Urheber und Gründer des *maga*, der *magava* im vorzüglichsten Sinne was, beziehen. — *Rātājō* kann nur auf die *Asha's* oder Wahrheiten bezogen werden. Zuerst sind sie direkt in der 2. Person Imper. und hier in der 3. Imper. angerufen (s. S. 92).

V. 8. *Frō — arethā tā Nerios.: prakṛṣṭaṁ mahjāṁ prakṛṣṭam nivedanam — dehi nṛjāṁ tad dvitajam*; das doppelte *nṛjā* wird erklärt durch *Avistṛiham* (*Avesta-Zend*), wie so häufig. Ueber *arethā* s. das Gloss.; über *shavāi* s. zu *shavaitē* 29, 3. — *Haurvaldo draonō* Nerios.: *saravaprōrttaḥ avirdadasja utsavaḥ*. Die Bedeutung des *draonō* anlangend, so ist zu vergleichen Jt. 19, 7: *javaḥ aṇu aipi āiti garajō viṇaṣṭare vāçpem avaḥ aipi draonō bāṇaḥ athaurunaēca rathāestāica vāçtrjāica fshujāitē*, auf wie lange die ganze Ausdehnung in Bezug auf die Berge dauert (Bestand hat), auf so lange giebt sie die *Draonō* dem Priester und dem Krieger und dem Bauern ¹⁾. Ver-

¹⁾ In dem Anfang des *Zemjād-Jesht* (19) ist von der Entstehung der

gleiche ferner Jaç. 10, 15: *avañharezámi ganjôis únâm mairjajáo — já taç jaç haomahé draonô nigdônheñti* ¹⁾ *nishidhaiti*, ich entlasse Vernichtung (\equiv ich verwüste) der tödtlichen Mörderin (wohl die *drukhs naçus*); die das Draonô des Haoma schlagen wollen, bringt er zur Ruhe. Jaç. 11, 4: *uç mé pita haomái draonô frërenaoç ahurô masdáo; ashava hañuharené maç hixó hójüméa dóithrem*, mir, dem Homa, liess der Vater Ahura-masda, der Wahrhaftige, das Draonô entstehen, um zu bewachen die Zunge sowohl als das linke Auge. V. 5: *jó mām taç draonô sanát vá terefiát* ²⁾ *vá apa vá jáçiti jaç mé dathaç ahurô masdáo ashava hañuharené maç hixó hójüméa dóithrem, ubi ahmi etc.*, wer an mir dieses Draonô schlägt oder bellt oder verwünscht, welches mir Ahura-masda der Wahrhaftige gab, um die Zunge sowohl als das linke Auge zu bewachen, so wird in diesem Orte kein Priester geboren, noch ein Krieger, noch ein Landbauer, sondern es werden an diesem Orte schädliche Thiere, Ameisen, viele giftige Schlangenarten erzeugt. Vend. 13, 45 heisst es bei der Vergleichung der Eigenschaften des Hundes mit denen eines Priesters: *aishô kaçu draonô jathá áthrava*, dieser hat ein kleines Draonô wie der Priester. Vend. 13, 39: *vîró-draonanihem*, ein Prädikat des Hundes. Nach dem Lexikon *Burhán-i qáfi* ist das lautlich dem draonô entsprechende *darín* „ein Gebet, das die Mager zum Lobe Gottes und des Feuers hersagen und über die Speisen sprechen, ehe sie essen“. Hiemit stimmt auch, was Anquetil von der Darunsfeier erzählt, bei der der Priester Blumen, Früchte, Wein und namentlich Brode einsegnet durch bestimmte Capitel des Jaçna. Die angeführten Stellen sprechen aber nicht für diese Bedeutung, namentlich nicht die wichtige J. 11, 4. 5. Nach dieser ist das Draonô von Ahura-masda selbst geschaffen, um die bösen Zungen und die schädlichen Blicke zu bewachen, damit deren nachtheilige Folgen zerstört werden. Hieraus geht klar hervor, dass von etwas Concretem und nicht von einem abstracten Begriff die Rede ist. Die blosse Wirkung des Homa kann hier nicht gemeint seyn, sondern etwas, was einen Theil seines eigenthümlichen Wesens ausmacht oder am Ende sein Wesen selbst ist, dessen Zerstörung die allernachtheiligsten Folgen hat, wie die Entstehung Ahrimani-

Berge die Rede (man vgl. hierüber Bundeesh S. 21, 9 — 25, 11 Westerg.), deren viele mit Numen genannt sind. Auf diese Mannigfaltigkeit und weite Ausdehnung der Berge bezieht sich *visaptare* von *vi* + *ptá*, mit Reduplic. (das ursprüngliche *a* ist für *h* wegen des unmittelbar vorhergehenden Vocals); auch kann es von *vi* + *ptar*, streuen, abgeleitet werden, ohne dass der Sinn eine wesentliche Aenderung erleidet. *Aipi* gehört das erstemal zu *javat*, das zweitemal zu *avat*, man vgl. die Phrase *api zrvānem*.

¹⁾ *Nigdônheñti* ist von *gan* abzuleiten und zwar vom Desiderat. *ganh*; das ursprüngliche *g* ist für den Palatal eingetreten, wie öfter.

²⁾ Dieses *āç. teryôç* findet am besten seine Erklärung im neupersischen *ترغند*, Lüge, Betrug. Vielleicht ist lat. *terebrum*, *terebrare*, verwandt.

scher Geschöpfe. Eine genaue Angabe, was speziell unter diesem *draonô* zu verstehen ist, dürfte kaum möglich seyn. Ein blosser Segen ist es hier gewiss nicht. Am richtigsten wird wohl darunter die ganze Homapflanze oder wenigstens deren Stengel und Saft verstanden. Hiezu lässt sich auch leicht eine sehr passende Etymologie finden. Der Bildung nach Neutr. auf *anâ* = *as*, Nom. *ô*, wie aus allen Stellen genugsam erhellt, hat es gewiss seinen nächsten Verwandten im wedischen *draṇa*, ein hölzernes Gefäss, namentlich die Somakufe, aber es ist nicht damit identisch (wir finden dieses dagegen ganz deutlich in dem Abl. *dronâ*? Vend. 5, 25, in diesem Sinne ist noch zu vergl. das neupers. درون, Getreidemass). Demnach bezeichnet es etwas, was sich aufs Holz bezieht. Ist *draṇa* das Hölzerne, so ist das davon abgeleitete *draonô* = einem vorauszusetzenden *dronas*, das Gehölze. Dieses lässt eine zweifache Deutung zu; einmal kann man darunter die Holzfasern des Homa oder den darin enthaltenen Saft verstehen, andererseits auch alle die hölzernen Geräthschaften, welche bei der Bereitung des Homa gebraucht werden. Der Umstand, dass *Ahura-mazda* das *draonô* entstehen liess, dass er es gegeben und gerade darein die Uebelabwehrende Kraft gelegt hat, spricht indess entschieden für die erstere Annahme. Denn gerade im Saft oder eher in dem daraus bereiteten Tranke liegt Homa's hohe Kraft. Aus dieser Bedeutung „Saft, Trank des Homa“ lassen sich auch die andern leicht ableiten. Jt. 19, 7 bezeichnet es deutlich „Glück, Segen“, eigentlich die geheimnissvolle Kraft des Segens, den das Bereiten und Trinken des Homasaftes verleiht, welche Bedeutung ihm in *darân* der Pârsen geblieben ist. Dieselbe hat es auch an unserer Stelle ¹⁾. Die Verbindung anlangend, so ist es als Acc. abhängig

¹⁾ In Vend. 13, 39 ist *virô-draonâhem* vom Hunde gesagt, „der die Menschen beglückt“, insofern er sie beschützt, gerade wie das *draonô* des Homa. In 13, 45 ist es wohl äusseres Glück, Vermögen. Der Hund hat nur wenig äusseres Bedürfniss, er bedarf wenig Nahrung, wie der Priester. — Man könnte leicht versucht seyn, dem Worte eine andere Ableitung zu geben, da sich lautlich nahverwandte Wörter auch sonst im Zendawesta und im Sanskrit finden. So treffen wir in den Jeschts sehr häufig *drvâd*, fem. *drvâti* (in Dat. plur. *drvâitibjô* Jt. 10, 93), Gen. *drvâô*, Acc. *drvântem*, Nom. pl. *drvântô*, Gen. *drvâtâm*, Dat. *drvâtâe*, Abl. *drvâtâi* Jt. 5, 93. 11, 5. 19, 93. 22, 19. 10, 88. 45. 69 u. s. w., eine Bezeichnung der bösen Geister (das *drvâ* des Bundehesh, *drvâni* im Pârsi), von *dru*, laufen, rennen, also eigentlich Läufer, Renner, weil sie als an unheimlichen Orten hin- und herrennend gedacht werden; davon die Abstr. *draoma* (in Dat. *draomâibjô* Jt. 10, 93 und Locat. *draomôhu* 13, 57) und *drvâô* (in Dat. *drvâtâibjô* Jt. 4, 4), Lauf, Anlauf, von den Anläufen der bösen Geister (man s. hierüber hauptsächlich Bundesh., c. 3, S. 8 Westerg.). Grundverschiedenen Ursprungs und auch ganz verschiedener Bedeutung ist *drôd*, Gen. *drvâô* Jt. 13, 134. 19, 75, namentlich als erster Theil eines Compositums, z. B. *drôd-cashman* von Tistrja Jt. 8, 12, *drôd-gaorâm*, *drôd-urvâthâm*, *drôd-aperendjûkâm* J. 9, 1 von der *drôd-pâ*, einer guten,

von dem Imperativ *dátd*. *Ameretátacéd* und *haurvatáo* lassen sich aber wegen des *né* nicht als Vocative fassen, sondern das erstere ist ein Acc. plur., letzteres ein gekürzter Gen. sing., von *draonó* abhängig. Das Subject zu dem Plural in *dátd* ist *mandá*, der ja bald in der Einheit, bald in der Mehrheit angerufen wird; vgl. *khshmd-vató*, eigentlich euer für deiner im zweiten Gliede.

V. 9. *Tái*, deiner, bezieht sich auf Mazda; der Gen. ist von *hákurenem* im letzten Gliede abhängig. — *Tém mainjüm*. Für *tém* hat K. 6. *tüm*, welche Lesung wohl nur aus Accommodation an die Endung *üm* in *mainjüm* entstanden ist. Dem Sinne nach würde „deinen Geist“ vortrefflich passen, aber die Autorität der Handschriften und die Schwierigkeit, *tüm* als ein Possessivum der zweiten Person zu fassen, nöthigen uns, bei der hergebrachten Lesart zu bleiben. *Tém* weist indess auf nichts im frühern Verse zurück, sondern hebt nur stark den Begriff „*mainjus*“ hervor. Der Acc. *mainjüm* kann nicht von *hačaiñtí* im letzten Gliede des Verses abhängen, wie ich lange glaubte, obschon *hač* wirklich mit dem Acc. construiert wird (48, 4. 12), sondern muss mit *ashaokshajantjáo* verbunden werden. — *Ashaokshajantjáo* (Nerios.: *punjavardhajitárah vapushi manushasja*). So schreibe ich für *ashaokshajantáo* oder *-ñtá* (wenigstens Bb. hat so) der Mss. Diese Form ist nämlich ungrammatisch; sie setzte ein Thema *ashaokshajanta* voraus, das aber auf keine Weise genügend zu erklären wäre; denn der zweite Theil dieses zusammengesetzten Wortes *okshajant* enthält augenscheinlich ein Part. praes.; dieses kann aber weder im Masculinum noch im Femininum eine Form *ashaokshajantáo*, wohl aber im Gen. sing. oder dualis des Femin. *ashaokshajantjáo* bilden. Letztere Form stimmt vollkommen zu *čaredhajáo*, das ebenfalls ein Gen. sing. oder dual. fem. ist. Auch wenn man es als Nomin. plur. fem. fassen wollte, könnte es doch nicht *ashaokshajantáo*, sondern müsste wenigstens *ashaokshajantjáo* heißen, denn das Femininthema des Partic. praes. ist *antí*, vergl. *ukshjéütjáo* (Nom.) Jt. 13, 140, Prädikat von *adirjáo* (Weiber). Die Erklärung Nerios.'s: „Vermehrer des Reinen“, ist im Ganzen richtig. — *Čaredhajáo* (Nerios.: *sodmitvañ dātārah pāthivatvañ*, als ob es von *čara*, Haupt, und *dá*, geben, käme) bietet der Erklärung mehr Schwierigkeiten. Dieses ist der Gen. sing. femin. oder

schützenden Genie; *drvahé paiti aojáñhó* Jt. 13, 134. 19, 75 in gutem Sinne; davon das Abstrat. *drvatát*, Acc. *drvatdtem*, Gen. *drvatdto*, vom Wohlbefinden des Körpers Jt. 5, 53. 10, 94. 108, welches die Fravashi verleihen 13, 24. 40; auch Verethraghna 14, 29. Dieses findet sich noch im neupersischen *درواه*, fest, und *درواه*, Lobpreisung Gottes, Erhebung des Guten oder Abwehr des Bösen. Die ursprüngliche Bedeutung des zendischen *drvatdt*, welches, wie *dró*, auf die skr. Wurzel *dhru*, fest seyn (*dhruva*, fest), zurückzuführen ist und demnach Festigkeit und, vom Körper gesagt, die Gesundheit desselben bedeutet, ist hier verwischt. Nicht zu dieser Sippe gehört *drod* Jt. 24, 50. 51. Dieses bedeutet Holz.

auch Gen. dualis eines Adjectivi *çaredhja*, das nur von einem Subst. *çared*, oder *çareda*, *çaredha* abgeleitet werden kann. Ob *d* oder *dh* zu schreiben ist, kommt bei der häufigen Verwechslung dieser Buchstaben gar nicht in Betracht. Wir finden nun zwei, der Ableitung und Bedeutung nach verschiedene *çaredha* im Zendawesta. Das eine ist das bekannte Wort für Jahr, im Neupers. zu *sál* verstümmelt, identisch mit dem wedischen *çarad*, Herbst (für Jahr), das andere heisst Art, Geschlecht, so *gêus çaredhanâm*, Arten des Viehs Vend. 2, 27 W., *pouru-çaredhó*, vielartig, von giftigen Schlangen J. 11, 6, von den Heilkräutern *víraodha* (Wed. *virudh*) J. 10, 12. Im Neupersischen lässt es sich nicht mehr auffinden, wohl aber ist es sehr häufig im Pehlewi, namentlich im Bundebesch; hier lautet es סרתק, *sartak*, und bedeutet Geschlecht, Art, so Bundeš., S. 28, l. 7 W. Im Weda entspricht *çardhas* oder *çardha*, nach den Nighant. ein *balanâma*, aber oft von den Marut's im Sinne von Schaar gebraucht. An unserer Stelle würde *çaredhja* sowohl nach der Ableitung von *çaredha*, Jahr, als von *çaredha*, Art, einen passenden Sinn geben. Erklärt man es auf erstere Weise, so heisst es die jährlichen. Dem Sinne nach würde dieses *çaredhjaáo* ganz mit *jáirjaáo* zusammenfallen. Dieses treffen wir G. 4, 2. Jt. 2, 58 als Prädikat von *hushiti*, Af. 1, 1 von den *ratu's*, den Vorstehern der einzelnen Tage, Monate und Jahre. *Hushiti* steht Jt. 4, 0, eine Stelle, die im jüngern Jaçna öfter wiederkehrt, in Verbindung mit *haurvatát*, der Genie der Ganzheit und Gesundheit, und bezeichnet wohl das irdische Wohlergehen, eigentl. gute Wohnung, mit dem Prädikat *jáirja*, wofür wir auch den Instrum. Dat. *çaredhaébjá* haben, „das das ganze Jahr hindurch dauernde Glück“. Da sich nun die Femininform *çaredhjaáo* grammatisch nur auf *haurvatáo* im letzten Gliede des vorigen Verses beziehen lässt, so wird das Wort gewiss am richtigsten von *çaredha* abgeleitet und als das ganze Jahr hindurch dauernd erklärt. Noch ist die Frage, die auch für *ashaokhshajaitáo* gilt, ob es Gen. sing. oder dual. ist. Der Bildung nach sind es nur Gen. sing. von Feminintheimen. Da aber diese Formen auch für den Gen. dual. gebraucht werden, wie *ajáo* 30, 5 und *jajáo* 45, 2 ganz deutlich zeigen, welche beide auch im letzten Gliede stehen, und die *Haurvat* gewöhnlich mit *Ameretat* zusammen ein Paar bildet, so nehme ich keinen Anstand, hier Gen. dual. anzunehmen. Abhängig sind alle diese Gen. von *hákurenem* im letzten Gliede. — Ausser den zwei eben besprochenen Prädikaten haben wir in diesem Verse noch vier Instrum., die ebenfalls eine nähere Beschreibung des Wesens der beiden Kräfte, *Ameretat* und *Haurvatát*, geben. *Qáthrá*, eigentlich von eigenem Feuer, d. i. von eigenem, angeborenem Glanze, im Gegensatz zum gegebenen, erst mitgetheilten, wird in den Gáthá's von *Ahura-mazda* gebraucht und passt auch auf ihn am besten. — *Maéthá* (Nerios.: *ghatajitárah*) kommt eigentlich nur in den Gáthá's vor und ist gerade wegen seines seltenen Vorkommens etwas schwer zu erklären. Man kann es

mit *mitha*, *maethana*, *miti*, *majd* zusammenbringen; Wörter, die, von verschiedener Bedeutung, auch auf verschiedene Wurzeln zurückzuführen sind. *Mitha* heisst sicher Lüge (s. S. 141), deshalb lässt es sich hiemit nicht zusammenbringen; *maethana* findet sich nur in den spätern Stücken des Zendawesta und bedeutet Wohnung, Aufenthalt (von der Warte des Mithra Jt. 10, 44. 50. 79. 81. 137; vgl. 13, 67. 8, 1); das Verbum *mithnāiti* heisst wohnen, weilen, Jt. 10, 39. 40; die Wurzel ist *meth*, begegnen (eigentlich sich stossen); *miti* in *upa-miti*, Erwartung (neupersisch

امید Hoffnung), ist von *mā*, messen, abzuleiten; über *majd*, s. gleich nachher. Suchen wir Wurzeln, so bietet das Sanskrit, ausser dem erwähnten *meth*, noch *mī*, jacere, und *mā*, delere; und im Jaçna selbst finden wir Verbalbildungen von einer Wurzel *mā* und *mī*, messen, d. i. schaffen, sowie *māith* = *meth* in zwei verschiedenen Bedeutungen (betrügen und einschlagen, s. Gl.). Bei diesen vielen möglichen Ableitungen wird hauptsächlich der Sinn und Zusammenhang, in dem sich das Wort im alten Jaçna findet, entscheiden müssen. Diese stimmen nun für eine Identification mit *maethana*, Wohnung, also für eine Ableitung von *meth* in dem Sinne von Ort. — Für *mājā* lesen Bf. und Bb. *mājd*, eine Lesung, die schlechterdings hier keinen Sinn giebt; es könnte nämlich nur ein Genitiv des Pron. der ersten Person seyn. Aber die Lesart *majd* hat auch ihre Bedenken. In der Parallelstelle 43, 2 haben alle Handschriften *mājā* oder *mājāo*. Indess finden wir im übrigen Zendawesta auch die Form *maja*, so z. B. J. 10, 12: *ā tē (haoma) baēshasa irīrithare vaiñhēus manāhō majādbjō*, in dir (dem Homa) sind die Heilmittel begraben für die Schöpfungen des guten Geistes (des Bahman, der die Thiere beherrscht). Die Bedeutung des Wortes (Nerios. hat *pramayena*) ist nun an dieser Stelle die gleiche, wie 43, 2, nämlich Schöpfung, von *mā*, messen, schaffen. In gleichem oder ähnlichem Sinne finden wir die Derivate *māju* Jt. 10, 52, ein Beiwort des *Jasata Nairjō-çāñha*, und *mājavan*, eines der Vögel Jt. 22, 16. 34. Dass der Genius *Nairjō-çāñha* Beziehung zur Zeugung hat, beweisen namentlich einige Sagen des Bundebesch, wie S. 33, 7. 8 (er hielt Aufsicht über zwei Theile vom Saamen des Gajomart), und 80, 1. 7 fg. (er bewahrt den auf die Erde gefallenen Saamen Zoroaster's). Deshalb kann das Prädikat *māju* mit „schöpferisch“ übersetzt werden. Von den Vögeln gesagt, heisst *mājavan* „sich fortpflanzend“. Wollen wir die entsprechenden Wörter des Sanskrit und Pārsischen noch herbeiziehen, so bietet uns das erstere *mājā*, was aber eine etwas abweichende Bedeutung hat, nämlich Weisheit, namentlich eine geheimnissvolle Zauberei, später Täuschung, Trug (der Urbegriff ist der „der innern Schöpfung“), das Pārsi hat *mājek*, Ursprung, Abkunft. Da sich nun für *majd* schlechterdings keine eigene besondere Bedeutung nachweisen lässt, sondern dieselbe mit der von *māja* zusammenfällt,

so ist in Rücksicht, dass in den meisten Stellen, wo sich das Wort und seine Derivaten finden, *má* für *ma* geschrieben wird und die nächstverwandten Sprachen ganz hiefür sprechen, auch an unserer Stelle *májd* zu schreiben. — *Baretá* (Nérios.: *avárita* unverändert). Auf den ersten Anblick ist man leicht versucht, es für eine 3. Person sing. Imperativi der Wurzel *bar*, tragen, zu nehmen. Aber diese dritte Person lässt sich dem Sinn und Zusammenhange nach nicht rechtfertigen; denn erstens fehlt ein Subject, das Subject des ganzen Satzes ist *urvánó*, welcher Plural nicht wohl mit dem Sing. verbi construirt werden kann; zweitens liesse sich auch kaum ein Object finden, denn *qáthrá*, *májd* etc. dürften nicht als Accusative gefasst werden. Aus diesen Gründen nehmen wir *baretá* als ein Substantiv und stellen es in gleiche Reihe mit *qáthrá májd*. Als solches ist es zwar ein ἀπ. λεγόμενον, aber der Sinn desselben ist leicht auf etymologischem Wege zu ermitteln. Von der Wurzel *bar*, tragen, abgeleitet, heisst es eigentlich „das Tragen, die Tragung“; aber nicht in dem Sinne von *barethri* (Trägerin, d. i. Erzeugerin), sondern es ist das Tragen eines bestimmten geistigen Gepräges, die Naturanlage und der Charakter. Gerade diese Bedeutung hat das derselben Wurzel entstammende armenische *barq* (Plur.). Man könnte nämlich *qáthrá máthá májd* als Nominative nehmen, wonach sie nur Namen verschiedener *urvánó* wären. Bei *máthá májd* hätte diess weiter gar keine Schwierigkeit, auch nicht bei *qáthrá*, denn diese Form wäre dann nur Femin. vom Masc. *qáthré* oder *qáthré* (s. Gloss.); aber *baretá* würde sich dann nicht in die Reihe fügen, denn dieses zu einem Nominativ zu stempeln, wäre gegen die Grammatik, und als 3. Person Imper. liesse es sich auch bei dieser Verbindung nicht fassen. Wir thun deshalb am besten, bei der zuerst vorgetragenen Erklärung zu bleiben. — *Arói* (Ner.: *sañpúrta*). Hiefür lesen K. 5, 6, 9 *arói*; allein da in den Parallelstellen *arói* mit *d* sich findet, ohne dass Varianten angegeben sind und kein *arói*, sondern nur ein *arem* sonst vorkommt, so dürfen wir bei der Lesung *arói* bleiben. Ueber die Bedeutung s. Gloss. und zu 34, 4. Ueber *háturenem* s. Gloss.

V. 10. Zu *húkitajó* vgl. Jt. 22, 42; *meresu-ñitajó* 23, 1; *vahu-ñiti*, *uz-ñiti*, *daregem-ñiti*, Wurzel *ñi*, siegen, das gewinnen; demnach ist *ñiti* Gewinn, Habe, Gut. Nérios. hat *sukñanajoh*, wonach er es wohl von der Wurzel *ñis* ableitet; aber diese Ableitung ist wegen des Fehlens des *v* unzulässig. — *Baváñiti* kann in der Verbindung mit *hoñti* und *aváñhare* nur das Futurum ausdrücken; dasselbe ist 45, 7 der Fall. Eine besondere Form des Futurums kennt der ältere Jaçna nicht. Im jüngern Jaçna findet sich für die Zukunft eine eigene Form. J. 52, 1: *hoñthái*, *baváñthái*, *bá-ñjñithjái*.

V. 11. Das *ca* in *masdáocea* dient, um *ahuró* von *masdáo* zu trennen und anzuzeigen, dass der stärkste *ahuró* gerade der *masdáo* genannte ist. Ausser *masdáo* sind noch vier der höchsten Genien, die später als *Amesha-spen̄ta's* eine Rolle spielen, genannt. — *Frá-duš-gaēthm*, hier Prädikat von *ashem*, ein auch sonst häufig vorkommendes Compositum. Es ist ein Prädikat des *Haoma* Jt. 8, 23, des *Craosha* Jt. 11, 1, namentlich aber der *Arstát* (Geradheit, Wahrheit) Jt. 2, 5, 11, 16, 21, 13, 18. Häufig folgt darauf *varedaš-gaētha*, der die *Gaētha's* wachsen lässt, s. zu 44, 10. — *Marešdádá* (Nerios.: *kshamajāmi aham; kila cet pápamúle teshām saṁbhūtam asti tad ahaṁ kshamajāmi*) ist ein Imperat. plur. von *marešdā*. Dieses ist auf ähnliche Weise zusammengesetzt wie *jaošdā*, reinigen, *javō-dā*, Korn machen, *pistrō-dā*, zermalmen etc. Der zweite Theil ist deutlich die Wurzel *dā*, *dā*, setzen, machen, thun. Das erste *mareš*, lässt eine mehrfache Erklärung zu. Am nächsten denkt man an die Wurzel *mare*, sprechen (sansk. *smṛ*), der wir öfter im *Zendawesta* begegnen, wovon *mareš* eine Erweiterung seyn könnte, wie *gereš*, klagen, von *gere*, *gare*, tönen, oder *merāš*, *merēš*, tödten, von *mere*, sterben ¹⁾. Allein diese Erklärung ist nicht richtig, denn sie giebt an unserer Stelle, sowie für das davon abgeleitete Substantiv *marešdika* oder *merēšdika* oder *marēšdika* keinen genügenden Sinn. Eine andere Erklärung wäre die Ableitung von *mares* = *mṛg*, abreiben, welche Wurzel auch in der allgemeineren Bedeutung bahnen scil. einen Weg, gehen, Jt. 10, 95 (von *Mithra*), Jt. 14, 21 von *Verethraghna* vorkommt ²⁾; aber diese giebt ebenfalls einen wenig passenden Sinn. Da das Verbum *marešdā* nur an dieser Stelle und in Citaten derselben, wie Jt. 24, 31, sich findet, so thun wir am besten, wenn wir, um zu einer sichern Erklärung zu gelangen, von dem öfter vorkommenden *marešdika*, *marēšdika*, das nur ein Substantiv von *marešda* ist, ausgehen. In den *Gáthá's* kommt es nur einmal vor J. 51, 4; Jt. 10, 5 steht es zwischen *rafnāñhé* und *baēshaxšái* und bei andern Worten, die Hilfe, Heil, Glück, bedeuten. Jt. 17, 15 von der *Ashi*: *frā mām aiwi-urvašcajanuha marešdikem*, lass mich vorwärts kommen hin zu dem

¹⁾ Eine Erweiterung der Wurzel *mere* ist offenbar *mereth*, nur erhalten in *merethweñtem* (Accus. sing. der Form auf *vat*) Jt. 13, 84: *jadshām (amesha-spen̄ta) anjō anjehē uradnem aiwi-vaēnditi merethweñtem humataēshu merethweñtem hvarstaēshu merethweñtem garō wmanēm*, von diesen (den *Amesha-spen̄ta's*) sieht der eine die Seele des andern verkündigend in guten Gedanken, in guten Reden, in guten Thaten das Paradies. Man kann an dieser Stelle das *mereth* nicht wohl in einem andern Sinne nehmen. Nicht unpassend wäre am Ende eine Vergleichung mit dem armen. *marth*, möglich, im Stande (*marthēm*, können, vermögen); aber da eine solche Bedeutung im Iränischen weiter nicht zu belegen ist, so müssen wir davon absehen.

²⁾ Mit diesem *mareš* vgl. armen. *mértis*, nahe, *mértisēnal*, sich nähern, herzukommen.

Glücke; ferner Jt. 2, 2. 7: *maređdikái thrájó-drigaoné*, wo *thr. drig.* (s. darüber zu 34, 5) das Adjectiv ist, „das Glück, welches sich auf die Dreiheit des reinen Gedankens, des reinen Worts und der reinen That bezieht“ oder erst aus diesem fließt. Von diesem *maređdika* treffen wir auch ein abgeleitetes Adjectiv *marđdikavaŋ*, so Vp. 9, 5: *kaurvatdoča ná ameretátáo gēusca tashná gēusca urund áthrača aokhtónámánó hadishača ashavató váčtravató gáthravató marđdikavató* (die Genitive sind abhängig von *divčtajačca* etc., v. 3), zur Einsegnung der Haurvatát und Ameretát, des Erdschöpfers und der Erdseele und des Feuers mit Aussprechung der Namen und des Hauses, des reinen, kleiderreichen, speisereichen. Hier kann *marđdikavaŋ* offenbar nur eine Kategorie der im Hause befindlichen Gegenstände bezeichnen; *ashavaŋ* bezeichnet das *hadis* im Allgemeinen als ein dem Reinen, dem Bekenner der Zarathustrischen Religion angehöriges, die drei folgenden Prädikate bezeichnen seinen Inhalt näher; *váčtravaŋ* geht auf Kleider, Teppiche und Aehnliches, *gáthravaŋ* auf alles zur Nahrung Gehörige. Da durch diese beiden Begriffe eigentlich alles zur Bestreitung des alltäglichen Lebens Nothwendige angezeigt ist, so wird *marđdika* mehr die Luxusgegenstände, wie Dekorationen, zierliche Geráthe oder Dinge bezeichnen, die zum Comfort des Hauses gehören, und lässt sich daher am ehesten mit „vergnügensreich“ oder einem ähnlichen Ausdrücke wiedergeben. Af. 1, 4 begegnen wir dem Superlativ *marđdikavačtema* neben *kukhsa-thrótéma* und *rafnáčtema*, Wörtern, die sich auf Reichthum, Glück, Vergnügen beziehen. Suchen wir nach lautlich entsprechenden Wörtern im Neupersischen, so bieten sich uns *maré*, Grenze, und *mirád*, Edelmann, Prinz. Das erstere hat mit unserm *mareš* nichts zu thun, sondern ist auf die Wurzel *mares* = skr. *mṛg* zurückzuführen; das zweite dagegen hängt gewiss damit zusammen; denn dem Begriff Edelmann, Prinz, haftet der von vornehm und reich an; am nächsten, schon der Form nach, kommt diesem neupersischen *mirád* das baktrische *maresám* Jt. 9, 2, ein Prädikat der Drvácpa zwischen *fskaoním*, reich, und *amavaitím*, stark, mächtig, stehend. Indess darf dieses *maresám* nicht etwa als Grundform des *mareš* genommen werden, sondern es ist eine erst aus demselben vereinfachte Neubildung. Gehen wir zur eigentlichen Etymologie über, so fragt es sich, ob das *š* aus einem ursprünglichen Zischlaut oder erst aus einem Dental nach dem bekannten Gesetze der Verwandlung der Dentale vor Dentalen in entsprechende Zischlaute hervorgegangen ist. Ich halte die letztere Annahme unstrittig für die richtige. So kommen wir auf ein ursprüngliches *maređ*; dieses *maređ* ist identisch mit dem wedischen *mṛd* (aus *marđ*), erfreuen, glücklich machen (namentlich von den Göttern gesagt). Demnach heisst es wörtlich: freuen machen, glücklich machen. Man verwechsle dieses *maređ* aber ja nicht mit einem andern, das nur ein Causativ. von *mare*, *mere*, sterben, ist und

tödten bedeutet. Worauf sich die Deutung Nerios.'s ertragen, erdulden, nachsehen, gründet, kann ich nicht sagen; sie ist aber, als dem ganzen Zusammenhange widerstrebend, sicher so falsch, als die Form zu einer ersten Person sing. praes. zu machen, wie er thut. — *Ādāi* — *pañt* Nerios.: *daddmīca kim api pativān vadmītañ jat ihalokijam paralokijamāca*, wonach *ādāi* so viel als Herrschaft heissen soll, was sich auf reine Vermuthung zu stützen scheint. Dieses seltene Wort (mir nur in den Gāthā's bekannt Jt. 33, 12. 49, 1 und 35, 8, davon abgeleitet *ādāna* J. 30, 7) kann dem Zusammenhange nach etwa „Ding, Sache“ bedeuten. Suchen wir auf etymologischem Wege eine Bedeutung zu gewinnen; *ādā* ist augenscheinlich aus *d + dā* oder *d + dām* entstanden. Die erstere Verbindung heisst im Sanskrit nehmen; wir müssen uns aber wohl hüten, sie ohne Weiteres auf das Baktrische anzuwenden. Diese Verbindung der Wurzel *dā* mit der Präposition *d* ¹⁾ heisst nur hergeben, weggeben (Jt. 13, 11), und von *d + dā* hinsetzen, bestimmen (J. 48, 7. 43, 15, s. Gloss.). Das Substantiv *ādā* wird am besten von *d + dā* hergeleitet, wonach es Hergabe, Hingabe, bedeutet. Diese „Hingabe“ bezieht sich wohl auf die Verehrung (Hingabe von Worten); so deutlich 35, 8: *kātūm gīgīshām vahistām ādā ubōijā ahujā*, ich möchte gewinnen das beste Daseyn in beiden Welten „durch Hingabe“, d. i. Verehrung. Nicht damit zu vergleichen ist das *ada* des Pehlewi, das Seele bedeutet, wenn die Lesung überhaupt richtig ist.

V. 12. *Uç* — *ahurā* Nerios.: *ucāir māñ çodhja vadmīn; kila viçakarād aharmandt çuddham kuru*. *Uçreshed* ist eine zweite Person Imperat. medii der Wurzel *ar*, *ere*, gehen, *— uz* (vgl. *asredjā* 43, 12), und heisst: erhebe dich, stehe auf; die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung: reinige, ist unrichtig und beruht wohl auf einer Verwechslung mit dem im Vend. so häufigen *uz-varez*, eigentlich wegmachen, d. i. sühnen. Leicht ist man indess versucht, *uçreshed* als Locat. plur. eines Comparativs *ušra* von *uç*, *uz*, in dem Sinne des Accusere, die Aussenwelt (vgl. *usnem* = *uttama*) zu fassen; aber die Wiederholung der Präposition, die eigentlich nur bei Verbalformen stattfindet, spricht dagegen. — *Vašhujā savō-ādā* Nerios.: *gvahmanasja gihītare bhandmah; kila me tanund abhājato 'ste*. *Vašhujā* ist deutlich Instrumental sing. fem. von dem Adj. *vohā*, gut, und kann sich nur auf *savō-ādā* beziehen; *ādā* steht daher für *ādajā* und ist ein verkürzter, dem Nominativ gleichsehender Instrumental. — *Fçeratūm*. K. 5, 4 haben *fçeratūm*, K. 6 dagegen *fçeratūm*, welche Lesung durch die Parallelstellen und

¹⁾ Nicht hieher zu ziehen ist *ādāikāiti*, von Mithra gesagt Jt. 10, 13. 15. 51. Dieses ist auf die Wurzel *di*, sehen, zurückzuführen und heisst beschauen.

die Ableitung gesichert ist; ein nur in den ältesten Stücken vorkommendes Wort, das nach 37, 5. 39, 5, wo es bei *asha*, *daśná*, *Armaiti* steht, eine ethische Bedeutung haben muss. Nerios. giebt es durch *prabhutjēna* (richtiger *prabhutvēna*), durch Obmacht, Herrschaft. Der Etymologie nach aus *frē* und *ratus* bestehend, heisst es wörtlich Wachsthum oder Reichthums Gesetz, d. i. Gesetz, welches das irdische Wohlergehen befördert; darunter kann nur die gute Mazdajānische Lehre verstanden werden.

V. 13. *Vouru-cashné* ist nicht mit *rafedhrái*, sondern mit *mái* zu verbinden; *rafedhrái* ist erst davon abhängig, um den Zweck des Sehens auszudrücken. Des gleichen Sinnes ist das Prädikat *vouru-dóithra*, weite Augen habend, d. i. weit blickend, welches der Čaoká, einer Genie, Jt. 2, 2. 7. 3, 0, und der *Armaiti* Jt. 2, 3. 8 beigelegt wird. Da *rafedhra* nicht als Genie vorkommt und *cashné* zudem eine deutliche Participialbildung ist, nicht etwa, wie *dóithra*, ein Substantiv, so dürfen wir es nicht auf dieses Abstractum beziehen. Es geht auf den Dichter, der weithin sein Auge nach dem Glücke in leiblichen und geistigen Dingen schweifen lässt; aber die Kraft, so weit und stark zu sehen, ist ihm vom *Ahura-mazda* verliehen, was mit den Worten „du siehst für mich“ (*dóishí mói*) ausgedrückt ist. — Die Worte *já vō — tá kshathrahjá já vanhēus*, sind sämtlich syntaktisch von *dóishí* abhängig; *já* und *tá* sind Pronomina fem., deren gemeinschaftliches Substantiv *ashis* ist; es sind eigentlich nur zwei Sätze, da *já — tá* einen einzigen Satz bildet; das *tá* steht hier nur, um das *kshathrahjá* deutlich abhängen lassen zu können und ist ganz an der Stelle von *ashis*, das im zweiten Relativsatze wirklich folgt. — *Abifrá*, K. 6. P. 6. *abefrá*, Nerios.: *čakfja*. Man kann das Wort mehrfach erklären; 1) als Adjectiv, zusammengesetzt aus *abi* und *frá* = *prá*, füllen, wobei nur auffallend wäre, dass die Msz. für *abi* nicht die regelrechte Form *aibi* aufweisen; 2) als erste oder dritte Person einer reduplicirten und augmentirten Form, etwa eines Aorist. conjunct. oder eines Perfects. Die erste Person: „womit ich euch erfüllen will“, widerstrebt dem Zusammenhange, da der Dichter mit keinen Gütern die höchsten Geister zu erfüllen im Stande ist. Dagegen stimmt die dritte Person weit besser zum Sinne des Ganzen; dann ist *abifrá* keine Aoristform, weil hier das *f* nicht gut fehlen könnte (eine Verwechslung der 2. mit der 3. Person sing., wie sie für den Optativ *-jás* im vedischen Sanskrit nachgewiesen ist, s. Roth, Erläuterungen zum Nirukta, S. 85, not. 1, lässt sich im Baktrischen nicht belegen), sondern ein wirkliches Perfect = sanskr. *paprán*. Das Augment macht keine Schwierigkeit, da die Anwendung desselben in dem Gāthādialekt in Fällen geschieht, wo sie das Sanskrit nicht gestattet, wie im Imp., s. *avaśnatá* 30, 2. Das *vō* geht auf *Ahura-mazda* und die andern höchsten Geister. — Die *ashis* oder der Fortgang, das Gedeihen nun, nach welcher der Dichter strebt und die ihm *Ahura-mazda*

ersieht, ist eine zweifache, die des Besitzes oder des Reichthums und die der guten Gesinnung, also das irdische und geistige Gedeihen. Von dieser *ashā* ist *Ahura-mazda* mit seinen Geistern ganz erfüllt; er lässt sie aber auch seinem Verehrer zu Theil werden. — Die Schlussworte *frō çpētd* etc. haben denselben Sinn wie die zwei vorübergehenden Glieder, nur ist derselbe in die Form einer Bitte an *Armaiti* eingekleidet.

V. 14. *Aš rātām — ustanem Nerios: evam dakṣaṇajā Zarathustra ahañ tanuça nigtoam daddni puruḥ pravrjā.* *Rātām* als Abstractum im Sinne von Opfergabe, Geschenk, also gleich *rafedhra* zu fassen, wie *Nerios* hier thut, ist nicht zulässig, wenn auch gegen die Ableitung von der Wurzel *rā*, spenden, nichts einzuwenden ist. Auch die Annahme eines Accusativs des Part. pass. fem., das sich allenfalls auf *paurvatātē* beziehen könnte, ist nicht statthaft, weil sich so nur ein sehr gezwungener Sinn ergibt. Noch weniger geht die 3. Person dual. act., weil dadurch aller Zusammenhang mit dem Folgenden zerstört würde. Das einzig Richtige ist, *rātām* sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 9 als Gen. plur. des Part. praes. zu nehmen (vgl. *çtātām* 34, 1) und eng mit *Zarathustra* zu verbinden: „Zarathustra von den Opferdarbringern“, d. i. Zarathustra aus der Zahl der Opfer und Verehrung Bringenden, sodass durch *rātām* das Genus, dessen ausgezeichnetster Genosse Zarathustra ist, bezeichnet wird. — *Paurvatāt* drückt den geoffenbarten Urgrund des geistigen und leiblichen Seyns aus. Dieser Uranfang ist die heilige Trias des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That. Dieselbe zur Grundbedingung des Gedeihens eines jeden menschlichen Wesens gemacht zu haben, ist das Verdienst Zarathustra's. — *Ustanem* ist zweiter Accus., abhängig von *daddni*. Zu diesem *ut.* gehören die Gen. *tanuçaçē qaqjā*, wozu 30, 2 *tanuçe qaqjā* verglichen werden kann. Das *tanu* kann hier nicht wohl auf *Zarathustrō* bezogen werden und seine Persönlichkeit bedeuten, so nahe auch wegen des *qaqjā* diese Annahme liegen mag. Gegen eine Beschränkung desselben auf nur eine Person streitet das angehängte *çē*, welches verallgemeinert. Ein jeder eigener Körper ist jede einzelne Persönlichkeit, jeder einzelne Mensch. — Die Worte von *mananḥaçā* an bis zu Ende sind nur eine nähere Erklärung, worin die von Zarathustra geschaffene *paurvatāt* bestehe. — *Mazdā* ist hier nicht als Nomen proprium des höchsten Gottes zu nehmen, sondern ist ein Appellativum und zwar Neutrum plur., ganz analog mit *ashā* und *çraoṣhem kshathremča*, und bedeutet Weisheit (s. zu 30, 1). Die Auffassung des *mazdā* als Vocativ von *mazdāo* würde die Symmetrie des Ganzen stören, und der Genitiv *mananḥaçā vanhēns* müsste gezwungen auf *ashā* bezogen werden. — *Jāçā* gehört zu *akjanthanahjā ashā*, „und welche Wahrheiten der That“. Für *mazdā* lesen K. 6, 15, 18 *mazdāi*, ebenso für *ashā* K. 11, 15, 18 *ashāi*; beide Lesungen sind aber offenbar

nur Verbesserungen, zunächst hervorgegangen aus der Unverständlichkeit des *masdá*; änderte man dieses einmal in *masdái*, so lag die Umänderung des *ashd* in *ashái* auf der Hand. Gegen diese Aenderung spricht entschieden der Parallelismus von *ukhdhagjéd graohem khathreméd*, dessen Lesung ganz unbeanstandet ist.

Die vier letzten Verse unsers Capitels (von 11—14) gehörten ursprünglich nicht hierher, sondern sind wohl nur aus liturgischen Gründen hierher gekommen. Sie sind 27, 8—11 vollständig citirt.

Capitel 34.

Dieses letzte Capitel der ersten Sammlung lässt sich in vier unter sich nicht zusammenhängende Stücke zerlegen: 1) 1—6; 2) 7, 8; 3) 9—11; 4) 12—15.

1) 1—6. Dieses Lied ist eine Lobpreisung des *Ahura-masda*, als des Gebers aller guten Gaben, der sich im Feuer offenbart, und drückt den Wunsch aus, diese Güter trotz aller Angriffe der bösen Geister zu erlangen und zu behalten, wogegen *Ahura-masda* selbst den besten Schutz verleihen kann.

Ahura-masda, der lebendige Gott, besitzt alle jene Mittel, durch die die höchsten Güter, Unsterblichkeit, Wahrheit und irdischer Wohlstand, erworben werden können, nämlich die heiligen kräftigen Sprüche, Lieder und Gebräuche im reichsten Masse, d. h. er kennt sie am besten und theilt sie seinen treuen Dienern mit, damit sie jener hohen Güter theilhaftig werden können (1). Dieses alles besitzt er aber nur durch den guten Sinn, d. i. durch das Gute, dessen Inbegriff er selbst ist, und durch die eifrige Pflege des Feuersdienstes und des Ackerbaues seitens des heiligen Mannes, d. i. des Zarathustra, dessen Seele ganz der Wahrheit ergeben ist (letztere Vorstellung, dass Gott nur durch eifrige Unterstützung seitens der Gläubigen gegen das Böse wirken kann, findet sich oft genug in den *Gáthá's*, namentlich in dem Begriff der *Armaiti*). Der Himmel, die Wohnung *Ahura-masda's* und der höchsten Geister, ertönt von jenen heiligen Liedern, d. h. diese Lieder gehören zunächst dem Himmel an und können nur durch Vermittelung erleuchteter Menschen, vornehmlich Zarathustra's, auf der Erde gegen die bösen Mächte wirken (2). Wohl wissend, dass, um der höchsten Güter theilhaftig zu werden, der Mensch deswegen Gott anbeten und ihm Gaben darbringen müsse, will der Dichter ihm Opfer und Lobpreis überall, in allen *Gáthá's*, d. i. den von *Ahura-masda* angeordneten Familienbesitzungen der Glaubensgenossen bringen, damit in diesen der Wohlstand bleibe (3). Vornehmlich muss das Feuer, der kräftigste und wirksamste Schutz gegen die Mächte der Finsterniss, das einen unerschöpflichen Schatz von Hilfe für die von den Bösen ge-

fährdete gute Schöpfung in sich birgt, verehrt werden; seine Flammen sind Geschosse in den Händen des lebendigen Gottes, mit denen er die Frevler vernichtet (4). Aber trotzdem, dass der Dichter seine Schuldigkeit im Lobpreisen gethan zu haben glaubt, sind ihm jene hohen Güter noch nicht zu Theil geworden, wie sehr er sich auch um die Erhaltung beider Leben, des irdischen und des geistigen, bemüht hatte, indem er stets eifrig gegen die Daëva's (die Götter und die verderblichen Wirkungen der Vielgötterei) gegen die Khrasëtra's, die fleischfressenden und blutsaugenden Unholde und die bösen Menschen, worunter die Jätu's oder Hexen zu verstehen sind, ankämpfte und die heilige Dreieit (*drigu*) des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That sogar zu verdreifachen, d. i. ihre Wirkungen zu vervielfältigen strebte. Daher fragt er nach dem Reich und der Herrschaft des *Ahura-mazda*, wo dieses bestehe und welche Güter denn überhaupt durch fromme Handlungen erworben werden können (5). Da die erbetenen Güter zu lange nicht gewährt werden und die Hilfe überhaupt ausbleiben scheint, so fängt der Dichter bereits zu zweifeln an, ob die hohen Geister überhaupt von dem guten Sinne noch geleitet würden; er dachte sich die Macht des Bösen so gross, dass dieses bereits alle Wirkungen des guten Sinnes gelähmt haben könnte. Daher fordert er die hohen Genien nochmals dringend auf, dieses von den Feinden mit Tod und Vernichtung stark bedrohte irdische Leben wieder stark und kräftig zu machen, namentlich da er unablässig dem Wahren, wie dem Weisen Lob und Preis singen wolle (6).

Der Verfasser des ziemlich allgemein gehaltenen und in keinen ganz bestimmten Verhältnissen sich bewegenden Liedes kann nicht Zarathustra selbst seyn. Die scharfe und bestimmte Polemik gegen die Daëva's und ihre Priester, sowie gegen die Götzendiener überhaupt, fehlt. Zudem ist in v. 2 vom Dichter noch deutlich auf Zarathustra als denjenigen hingewiesen, der am meisten für den lebendigen Gott gewirkt hätte; denn unter dem „heiligen Manne“ kann dort nur Zarathustra verstanden werden, weil sonst ihm allein unter den Sterblichen dieses Prädikat, das eigentlich nur dem *Ahura-mazda* und der *Armaiti* zukommt, beigelegt wird. Gerade dieser Umstand, dass er schon als Heiliger erscheint, führt auf einen spätern Verfasser; denn seine Zeitgenossen, selbst seine nächsten Freunde, legten ihm nicht dieses Prädikat bei, wie aus 28, 7 und 33, 14 erhellt. Da aber auf sein Wirken als ein noch in frischem Andenken stehendes deutlich angespielt wird, so sind wir einigermaßen berechtigt, es einem seiner frühesten Nachfolger im Prophetenamte, noch ehe seine Lehre allgemeinere Verbreitung gefunden hatte, zuzuschreiben.

2) 7. 8. Der Dichter ist in grosser Noth und fleht um Errettung aus derselben zu den höchsten Geistern; er vertraut indessen auf die Kraft der frommen gottesdienstlichen Handlungen und

alter Sprüche. Der nähere Inhalt der beiden in einem engeren Zusammenhang stehenden, wenn auch nicht unmittelbar zusammengehörenden Verse ist dieser:

Der Sänger ist mit seinem nächsten Freunde in grosse Noth gerathen, wohl durch seine Feinde und Verfolger um sein Besitztum gekommen; er fragt ängstlich, wer ihm anzeigen könne, wohin seine durch den guten Sinn erworbenen Güter gekommen seyen. Er wendet sich in seiner Bedrängniß an *Ahura-mazda*, der sich in den hellodernden Flammen des Altars offenbart und allein das Dunkel zu verscheuchen und alles Unrecht aus Licht zu bringen vermag, da er keinen andern Helfer als ihn und seine guten Geister weiss. „Errettet uns jetzt beide“, d. i. mich und meinen treuen Freund und Genossen, ruft er zuletzt aus (7). Doch er lässt sich nicht schrecken; die Verheissungen des lebendigen Gottes, dass die Schlechten zu Grunde gehen müssen, tröstet ihn; die frommen Handlungen, d. i. der Feuersdienst und der Ackerbau, sowie die übrigen heiligen Gebräuche erschrecken schon an sich die mit Verderben drohenden Gegner, weil sie die ihr Treiben vernichtende Kraft derselben kennen; noch mehr aber werden diese Gegner, welche gar die nächsten Blutsverwandten (die wedischen Inder) sind, durch einen alten Ausspruch des lebendigen Gottes erschreckt, dass die, welche nicht das Wahre und nur die Lüge denken, dem Himmel, der Wohnung der seligen Geister, ewig fern bleiben werden (8).

Diese beiden höchst eigenthümlichen Verse scheinen mir nicht von Zarathustra zu seyn. Da sie aber, wie ihr ganzer Inhalt zeigt, noch mitten aus der Zeit des grossen Glaubenskampfes stammen, so sind sie schwerlich lange nach Zarathustra verfasst, vielleicht sind sie gleichzeitig und rühren von einem seiner Genossen her.

3) 9—11. Die Missachtung des guten Sinnes und der *Armaiti* (der Abfall vom wahren Glauben), durch die allein die guten in *Ahura-mazda* ruhenden Kräfte und Gaben gewonnen werden können, wird durch Verlust der Wahrheit gestraft. Die Verse scheinen an Abtrünnige, die nach ihrer Bekehrung zum wahren Glauben sich wieder der Abgötterei zugewandt hatten, gerichtet zu seyn.

Wer die Kraft der heiligen *Armaiti* bereits erkannt hat, d. h. wer bereits zum wahren Glauben bekehrt ist und doch fortfährt, die schlechten von *Ahura-mazda* verworfenen Werke zu vollbringen und die guten, wie Ackerbau und Feuersdienst, zu vernachlässigen oder ganz zu unterlassen, und zwar aus Missachtung des guten Sinnes, dem alle guten Werke entstammen, dem nimmt der Grosse, d. i. Zarathustra, alle Wahrheiten weg, d. h. er erklärt ihn aller bisher ihm gewordenen Segnungen für verlustig, weil seine schlechten Werke nur zur Vermehrung der verderblichen, das gute Leben zerstörenden Geschöpfe, der *Khrasstra's*, worunter schädliche Thiere, wie Schlangen etc., und nächtliche Unholde zu verstehen sind, beitragen und er also den Geboten des lebendigen Gottes zuwider-

handelt (9). Hieran schloss der Dichter, um die Grösse jenes Verlustes deutlicher zu machen, zwei Verse über die Bedeutung der *Ármaiti* und der andern hohen Kräfte. Nach einem Ausspruche des sehr Einsichtigen oder Hochverständigen, worunter entweder *Ahura-masda* oder Zarathustra gemeint ist, sind die guten Thaten die Frucht des guten Sinnes; wer schlechte Thaten vollbringt, ist somit des guten Sinnes verlustig, und aus Missachtung der *Ármaiti*, dem Grunde aller Wahrheit nach jenem Ausspruche, auch der Wahrheit selbst; denn alle diese Kräfte wirken nur im Reiche des guten Geistes, aber nicht des bösen (10). Ausser den schon erwähnten Kräften, die in *Ahura-masda's* Lichtreiche wirken, werden noch die Unsterblichkeit und der irdische Wohlstand genannt, die nur durch die Frömmigkeit (*Ármaiti*) und den guten Sinn, wie durch die Wahrheit erworben werden können und beim Verluste dieser auch verloren gehen. Diese Kräfte sind um so wichtiger, als nur die, welche sie besitzen, einen Antheil an dem lebendigen Gott selbst haben (11).

Dass Zarathustra nicht der Verfasser der drei Verse im jetzigen Zustande ist, geht aus der Erwähnung „des Grossen“, unter dem ich nur Zarathustra verstehen kann (man vgl. *magava* 33, 7, und *mas maga*, der grosse Schatz, als Bezeichnung seiner grossen Lehre 29, 11 und sonst) und Hochverständigen, der ebenfalls Zarathustra ist, hervor. Sie rühren wahrscheinlich von einem Jünger des grossen Meisters her, der durch Berufung auf die Aussprüche des Propheten selbst seinen Worten mehr Nachdruck geben wollte.

4) 12—15 handeln vom Wesen, Werth und Bedeutung der heiligen von den *Çaoskjañtö's* gedichteten Lieder und den guten Handlungen, der besten Schutzwehr des irdischen Lebens, und schliessen mit der Bitte an *Ahura-masda* um Mittheilung jener Sprüche und Handlungen.

Der Dichter fragt den *Ahura-masda* nach seinem Geheimniss, d. i. seinen geheimnissvoll wirkenden Sprüchen, und nach seinem Willen, wie er gepriesen und verehrt zu werden verlange; er will alles Das wissen, wodurch die Wahrheiten der höchsten Geister, d. i. der Fortgang des irdischen Lebens, gewonnen werden können; da diese nur auf den vom guten Sinne geebneten Pfaden zu finden sind, so bittet er den *Ahura-masda*, diese Wege anzuzeigen, damit er sie gehen könne (12). Die zwei ersten Glieder des folgenden Verses enthalten die Antwort *Ahura-masda's* auf die Fragen des Dichters. Jener Weg des guten Sinnes, nach dem dieser fragte, sind die *Daéná's* oder Meditationen (Lieder, Sprüche etc.) der *Çaoskjañtö*, d. i. der alten Feuerpriester und Liederdichter (s. zu 45, 11), deren hervorragendster und berühmtester Zarathustra war; alle diese Dich-

tungen gingen aus der Wahrheit hervor. Sie wurden — der Dichter spricht nach *Ahura-mazda's* Worten wieder, — jenen Feueranzündern als Lohn für ihre guten Thaten von *Ahura-mazda* verliehen (13). Ausser den Liedern sind auch noch fromme Handlungen zum Wohle der Schöpfung von *Ahura-mazda* erdacht. Diese aus gutem Sinn hervorgegangenen Thaten sind eine Schutzwehr für dieses irdische Leben gegen die Angriffe der Bösen; sie sind von *Ahura-mazda* angeordnet, der Denjenigen, die dieselben vollbringen, namentlich die dem Ackerbau obliegen, Einsicht und Weisheit, die beste Schutzwaffe gegen Lüge und Thorheit, worin das Wesen der Gegner besteht, verleiht und dieselbe auf die ganze Schöpfung wohlthätig wirken lässt (14). Schliesslich bittet der Dichter *Ahura-mazda* nochmals um Mittheilung der besten Sprüche, Gebete und Lobpreisungen, da nur durch diese das wirkliche Leben Bestand haben und gegen die Tod- und Verderbenbringenden Angriffe der Bösen dauernd geschützt werden könne (15).

Wer der Dichter dieser Verse ist, scheint ungewiss, da sie zu allgemein gehalten sind. Auf Zarathustra weisen keine deutlichen Spuren.

V. 1. Einige Schwierigkeit macht die Fassung von *dāōñhā*. Diese Form, welche nur auf die Wurzel *dā* zurückzuführen ist, kann eine 1. oder 2. Person sing. conjunct. aor. seyn. *Nerios*. hat *daddāmi*, fasst es also als 1. Person sing. praes. Bei der 1. Person müsste der Dichter das Subject seyn; aber dieser kann die höchsten Güter nicht verleihen, was dem Subject von *dāōñhā* zugeschrieben wird. So müssen wir es als eine 2. Person fassen und zum Subject den Vocativ *ahurā mazdā* nehmen, da nur dem höchsten Gotte diese hohe Macht zukommt. Es ist aber keine zweite Person des Imperat. med., wie Bopp, Vergleich. Gramm., S. 1001, annimmt, weil nicht bloss die Bildung — denn die zweite Person Imper. medii wird stets durch *āha* oder *ṣva*, welche Endungen dem skr. *-sva* entsprechen, gebildet —, sondern auch der Zusammenhang der Stellen (s. noch 44, 18) diese Deutung geradezu unmöglich machen. Vielmehr ist *dāōñhā* eine Conjunctivform des Aorists. Dass die zweite Person auf *sa ha* sich endigen kann, beweist das später häufig vorkommende *jasaēsa*, du mögest verehren. *Taēibjō*, diesen, geht wohl auf diejenigen, in deren Gegenwart der Prophet diese Worte sprach. Schwierigkeit macht die richtige Construction und Beziehung des letzten Satzgliedes. Hat die Medialform *daçtē* den transitiven Sinn geben, so muss ein Subject dazu erst gesucht werden, da der ganze Vers kein passendes bietet; man könnte an Zarathustra im Schlussvers des unmittelbar vorangegangenen Capitels denken, da dieser in unverkennbarem Zusammenhang mit unserm Verse steht. Aber die Verleihung der Unsterblichkeit und der übrigen höchsten Güter, von der hier die Rede ist, wird sonst nirgends dem Zarathustra zuge-

schraben, sondern dem *Ahura-mazda* allein. Da dieser im Vocativ angeredet ist, so kann er nicht das Subject zu *daçtê* seyn. Weil wir sonach bei der transitiven Fassung geben kein passendes Subject erhalten können, so müssen wir sie aufgeben und zu der mediopassiven übergehen: es giebt sich = wird gegeben. In diesem Falle ist *êhmâ* das Subject. — *Aêshâm* weist auf die in den zwei ersten Versgliedern genannten Gaben zurück; von *êhmâ*, gerade das (s. darüber zu 29, 11) ist *aêshâm* abhängig. — *Pourutemâis* geht auf die Fülle der Spenden an Wahrheit, Unsterblichkeit und Gesundheit. Der Instrumental lässt nur eine adverbiale Erklärung zu, mit den meisten = am allermeisten; davon hängt dann der Genitiv *aêshâm* ab.

V. 2. *Çpeñtagjâ neres*. Es fragt sich, ob hier „der heilige, fromme Mann“ nur von den Verehrern des *Ahura-mazda* überhaupt, der sonst *nahavâ* genannt wird, oder von einer bestimmten Person zu verstehen sey. Die Verbindung *nâ çpeñtô* haben wir noch in J. 48, 7 und 51, 21. An ersterer Stelle ist wahrscheinlich Zarathustra darunter gemeint, an letzterer hat sie nur einen allgemeineren Sinn: *Ârmatôis nâ çpeñtô hoç ciçti ukhdhâis skjaothanâ*, „der heilige Mann von Andacht, d. i. der fromme *Ahura-mazda*-Verehrer, erkennt durch Worte die Thaten.“ An unserer Stelle sind beide Fassungen möglich. — *Pairi — çtûtâm Nerios*: *samôgaddmî jushmdkam namaskrtâje mahôgnânin garothamând stâumî; kila îhaloke jushmdkam jagñam karomî paralokeça stâumî*. — Das dritte Satzglied hat manche kritische Schwierigkeiten zu lösen. Westerg. schreibt: *pairê gâthê khshmvatô vahmê mazdâ garôbis çtûtâm*. Für die Lesung *pairê* führt W. nur K. 5. als Autorität an; K. 4, 6 haben *pairi*; ebenso Bf. und Bb. Gegen diese Schreibung lassen sich mehrere gewichtige Bedenken erheben. Erstens hat sie zu geringe handschriftliche Autorität und sieht neben dem verbürgten *gâthê* mehr wie eine Emendation aus Missverständniß, als wie eine ursprüngliche Lesart aus. Zweitens hält es schwer, diesem *pairê*, das der Stellung und Verbindung nach nur ein Adjectiv von *gâthê* seyn könnte, eine in solchen Zusammenhang passende Bedeutung zu ermitteln. Man denkt zunächst an das skr. *para*, fremd, ein Anderer, vorzüglich; aber dieses, welches nur eine Verkürzung von *apara*, dem Comparativ der Präposition *apa* ist, findet sich im Baktrischen weiter gar nicht, sondern nur die vollere Form *apara*, die noch im *avestâ*, Andere, des Pârsi (*apanik* des Pehlewi) erhalten ist. Das *para*, dem wir J. 19, 1. Jt. 5, 65 und an andern Stellen begegnen, ist mit *parâ*, skr. *paras*, antea, identisch und ganz andern Ursprungs und anderer Bedeutung; zudem kommt es als Adjectiv gar nicht vor, sondern ist nur Adverbium oder Präposition. Daher müssen wir von einer Zusammenstellung unsers *pairê* mit skr. *para* ganz absehen. Da sich ausserdem keine andere Erklärung des *pairê* als die eines Adjectivs bietet, so ist es am besten, bei der Lesung

fast aller Handschriften *pairi* zu bleiben. — *Gaéthé*. Nach den Parallelstellen Jt. 5, 73. 109. 113 *ahnja gaéthé* und 12, 8 *jahmi gaéthé* ist es Locativ von *gaéthá*. — *Vahmé*. Westergaard schreibt *vahmé* nach K. 11; K. 5, 4 haben *vahmí*, K. 6. *vahmē*, K. 9. *vahmá*, K. 11. nebst Bf. und Bb. *vahmé*. In der Parallelstelle 45, 6, schreibt Westerg. ebenfalls *vahmé* nach K. 4; ebenso liest Bb.; K. 5. hat aber *vahmí* und Bf. *vahmē*. Die von Westerg. aufgenommene Lesart lässt sich bei genauerer Betrachtung nicht halten. Schon die handschriftliche Autorität dafür ist keine sehr grosse; aber sie stimmt auch nicht in den Sinn und Zusammenhang weder unserer noch der Parallelstelle. *Vahmé* könnte nur eng mit *gaéthé* im Sinne eines Beiworts verbunden werden; demnach wäre es einerseits Adjectiv, andererseits Locativ. Im ganzen übrigen Zendawesta ist indess *vahma*, das wir als Thema zu Grunde legen müssen, nur Substantiv und zwar bloss Masculinum (s. J. 35, 7. 46, 10. 50, 7. Jt. 8, 56. 1, 23 u. s. w.), nie aber Adjectiv, sondern es bildet sich aus ihm mit Suff. *ja* erst ein Adjectivum, *vahmja* Jt. 8, 15. 13, 34. 14, 54 mit einem Superlativ *vahmjótēma* 13, 152, und aus diesem Adjectiv sehen wir weiter durch das Abstractsuffix *ta* ein Abstractum *vahmjata* entstehen Jt. 8, 50. 52. 10, 1. Wollte man an unserer Stelle *vahmé* als Locativ eines Substantivs fassen, so würde man es nur als eine Apposition zu *gaéthé* nehmen können; aber *vahma* ist nie ein Synonym von *gaéthá*, sondern wird gewöhnlich, namentlich später, mit *jaçna* verbunden. Zu 45, 6 *jéhjá (ahuró mazdá) vahmé rokhú frashé manáhá* kann ebenfalls, der Schwierigkeit der Construction wegen, der Locativ *vahmé* nicht gelesen werden. Die Stelle heisst nämlich: dessen (*Ahura-mazda's*) *vahma* durch die fromme Gesinnung befragt ist. Die Lesart *vahmé* einiger Handschriften ist nur ein Nothbehelf und aus Missverständniss des *vahmē* hervorgegangen; die Lesung *vahmí* ist bloss eine andere Schreibweise des *vahmē*, da manchen Spuren zufolge das *i* einen dem *ē* sich nähernden Laut hatte (s. die Grammatik). Die einzig richtige Lesung an beiden Stellen ist *vahmē*, ein Nominativus singularis masculini für *vahmó*. Die Bedeutung des Wortes anlangend, so ist es von Burnouf mit invocation erklärt worden, indem er es von *vao*, reden, ableitete. Diese Bedeutung ist indess bloss aus der gewöhnlichen Verbindung dieses Worts mit *jaçna*, Verehrung, gerathen; denn die Ableitung ist sprachlich nicht wohl möglich; *vao* kann nie zu *vah* werden, sondern nur zu *vakh*, *vaokh*. Die Bedeutung des Worts ist in den Gáthá's noch nicht die in spätern Stücken vorkommende; in jenen heisst es deutlich Verherrlichung (53, 2, wo für *vahmá vahmái* zu lesen ist 46, 10), Erhabenheit (48, 1. 45, 6); der Plural bezeichnet die Verherrlichungen des *Ahura-mazda* und der höchsten Geister, und zwar sowohl in guten Gedanken als in guten Worten und Thaten (45, 8. 46, 17.). Zum erstenmale findet sich *vahma* im *Jaçna haptanhaiti* (35, 7) mit *jaçna* zusammengestellt: *ahurahjá at si at vē mazdá jaçnemcá vahmemcá*

vahistem améhmaini, des *Ahura-mazda* Anbetung und Verherrlichung denken wir. Aus dieser Stelle ist die in den spätern Schriften durchgängige Verbindung des Wortes mit *jaçna* entstanden — der *Jaçn*, *haptanh*, gilt nämlich später für heilig — und ist der Bedeutung nach von letzterm fast nicht mehr geschieden worden. Diese Verbindung ist dann eine so constante geworden, dass sie sich auch auf das Adj. *vahmja*, das wir nur neben *jéçnja*, und das Abstractum *vahmjata*, das sich bloss neben *jéçnjata* findet, erstreckt. Sehen wir nun auf die Etymologie, so ist es unverkennbar derselben Wurzel wie *vahu*, *vahjé*, *vahista*, welche auf *vas*, leuchten, glänzen (vgl. *vasu* im Weda), zurückzuführen sind, aber die sinolische Urbedeutung gänzlich verloren und nur die übertragene gut behalten haben ¹⁾. Sonach ist es, etymologisch durch das Abstractsuffix *ma* gebildet, eigentl. die Gutheit, die Güte, die Gesamtheit alles Guten, was die Menschen denken, reden und thun. Da *Ahura-mazda* gerade diess von den Menschen verlangt, so besteht die schönste und würdigste Art seiner Verehrung darin, nur Gutes zu wollen und zu thun, und somit ist der *vahma* seine beste Verherrlichung. Aber weil *Ahura-mazda* der Inbegriff alles Guten ist, so ist der *vahma* auch seine Wesenheit, die den Menschen, weil des Höchsten Willen und Handeln an Reinheit und Vollkommenheit alles Menschliche weit übertrifft, als Erhabenheit entgegentritt. Und gerade diese letztere Bedeutung hat das Wort an unserer Stelle. — Ueber *çtútām* s. zu 28, 10. Der Ausdruck: *garóibis çtútām*, die durch Lieder Preisenden, d. i. die Lobsänger, erklärt den bekannten Namen des Paradieses: *garó-damāna* oder *garó-nemāna*, als Liederwohnung, da jene Lobsänger nach unserer Stelle sich in der Wohnung der Mazda's befinden. Man vgl. J. 41, 1: *çtútó garó-vahmēng*.

V. 3. *Mjāzdem*. Die richtige Erklärung und Ableitung dieses Worts bietet manche Schwierigkeiten. Die jetzigen Parsen bezeichnen damit das Opferfleisch, „das eingesegnet und dann gegessen wird während oder nach dem heiligen Dienst“ (Kleuker, *Zendaw.*, III, S. 206). Dass es wenigstens eine Art Opfer oder eine gottesdienstliche Handlung bezeichnet, erhellt aus *Visp.* 11, 2, wo wir neben den Hom's *ima mjāda* (plur.) finden. Aus *Jaç.* 3, 1 (wiederholt in 7, 1. 8, 1) *garēthem mjāzdem djéçé jēti*, die Speise *mjāzdem* verehere ich mit Anbetung, darf sogar mit Recht geschlossen werden, dass darunter etwas Essbares zu verstehen ist. Aber ob es gerade Fleisch ist, lässt sich hier nicht bestimmen. In *Vp.* 4,

¹⁾ Im Rigweda finden wir zwar auch ein *vasma*, dem *vahma* lautlich vollkommen entsprechen würde; aber es bedeutet Decke, Hülle, und ist von *vas*, kleiden, abzuleiten. So 4, 13, 14: *vāhishchehis rihāran, jasi tan-tum avarjajan dāitam deva vasma*, d. i. mit den schnellsten (Strahlen) gehst du (Sūrja) das Gewebe auflösend, die schwarze Hülle lostrennend, Gott! (*ava-rjajan*, eigentlich „das Gewebe trennen“, Wurzel *re*, weben).

2: & *hím* (auf *garé* bezüglich) *ratdhajamahi rathwatéa mjasdaéa rathwatéa ratufritatéa*, ist die Beziehung undeutlich. Af. 1, 7 kennt für jeden der sechs *Gáháubér's* ein eigenes *mjasdem*. Da die *Gáháubér's* nur die Jahreszeiten sind und in jeder ein besonderes, nach der jedesmaligen Jahreszeit benanntes *mjasdem* darzubringen ist, so ist wohl schwerlich anzunehmen, dass es bloss Fleisch bezeichne, sondern es drückt wahrscheinlich Dinge aus, wie sie die Jahreszeit gerade zum Opfer darbot, sodass Blumen und namentlich Früchte gewiss auch darunter begriffen sind. Für eine allgemeinere Bedeutung spricht ferner Jt. 8, 1 *mdónheméa málthaneméa mjasdeméa frd jasmáidé*, den Mond und die Wohnung ¹⁾ und das *mjasdem* verehren wir. Das Neupersische zeigt das Wort noch in *میزد*, Gastmahl, Fest, Hochzeitsfest; desselben Stammes ist auch *méabds*, ein Gastwirth. Das Armenische hat *més*, Fleisch. Im Sanskrit lässt sich das Wort nicht nachweisen; denn *mdmāa*, Fleisch, kann mit *mjasdem* lautlich schlechterdings nicht verwandt seyn. Suchen wir eine Ableitung, so zerlegt man vor allem das Wort in *mjas* und *dem*; letzteres ist auf *dhá*, setzen, oder *dá*, geben, zurückzuführen; ersteres ist wohl aus *mjaś*, einer Verkürzung von *majaś*, entstanden. Dieses kann nur ein Partic. einer Wurzel *mi*, *mí*, seyn, die sich in der Bedeutung zeugen, erzeugen, nachweisen lässt (s. zu 33, 9 und das Gloss.); ganz desselben Stammes ist das sanskr. Suffix *maja*, gemacht aus —, entstanden aus —; demnach heisst *mjas-dem* „Erzeugendes gebend“ = Erzeugung, Frucht, und bezeichnet wohl Naturprodukte überhaupt, insonderheit die zum Opfer bestimmten. Da unter Anderem auch Fleisch geopfert wurde ²⁾, so konnte es auch dieses bezeichnen. Wahrscheinlich sind dann *mjasda* die einzelnen Fleischstücke, auf Gras gelegt und mit Blumen geziert. Um auf das *mjasdem* unsers Verses zurückzukommen, so kann es dem Zusammenhange nach nur Opfer überhaupt bedeuten. Die Stelle ist um so merkwürdiger, da sonst nirgends in den *Gáthá's* von wirklichen Opfern, bestehend in Darbringungen von Gaben, die Rede ist. Gerade deshalb kam ich auf den Gedanken, ob hier für *mjasdem* nicht das häufiger vorkommende *míðdem*, Gabe, Spende, dann Lohn (neupers. *músd*, Lohn, s. Zeitschrift der D. M. G., VIII, S. 760), zu lesen ist. Die Verwechslung kommt wirklich in den Handschriften vor; so hat die Bernouff'sche Ausgabe öfter *míadsem*, wo *míðdem* stehen muss, z. B. S. 283. 334. 495. 496; Bb. und die andern Codd. haben richtig *míðdem*. Allein da sich hier nirgends eine Variante *míðdem* bietet, so wollen

¹⁾ Unter *madthana* ist wohl hier das Firmament gemeint, als Wohnort der Sonne.

²⁾ Herod., I, 132: ἐπεὶ δὲ διαμιστὺλας κατὰ μέρεα τὸ ἱεῖμα ἐνήσθη τὰ κρέα, ὑποσπάζας ποίησεν ὡς ἀπαλωτάτην, μέλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔστρεψε ὡς πάντα τὰ κρέα.

wir von einer Emendation vorläufig absehen. — *Thraostā* (Nerios.: *pratiṣāṣija*, *pravardhanija*. Vgl. 46, 7: *jajāo šjaathandis ashem thraosta aharā*). Auf den ersten Blick sucht man eine Ableitung von einer Wurzel *thrush* oder *thrud*; die Wedasprache bietet zwar *taruti*, Ueberwinder, Sieger, Schützer, *tarushi*, Kampf, *tarushjati*, tödten, überwinden, welche Wörter auf eine Erweiterung der Wurzel *tar*, überschreiten, zurückzuführen sind; aber weil sich Formen dieser Wurzelenerweiterung im Zendawesta weiter nicht nachweisen lassen, so müssen wir hiervon absehen. Eine Wurzel *trad* bietet das Lateinische (wohl aus *taru* mit dem causativen *d*, dem Reste von *dhd*, machen, oder *dā*, setzen, zusammengesetzt) in *tradere*; aber auch diese kann in den Zendschriften nicht auf gezeigt werden. In der Verbindung, in welcher wir hier *thraosta* haben, sind nur zwei Erklärungen desselben zulässig; entweder bedeutet es schaffen, oder schützen, erhalten. Die sicherste Erklärung scheint die zu seyn, *thraosta* als eine durch Metathesis aus *thwares*, schaffen, bilden, entstandene Form zu fassen und zwar als eine zweite Person imperf. mediī. Hierauf führt die in den Gāthā's gewöhnliche Verbindung des Substantivs *gāthā* mit einem Verbum ähnlichen Sinnes, wie z. B. *dā*, schaffen, vgl. 43, 5. 46, 13; ja 46, 12 lesen wir *frādō thwakhshahā*, was gerade so viel als *thwares* bedeutet. Schwerer lässt sich die Bedeutung schützen, beschützen, der Nerios. folgt, herausbringen. Die hiefür gebräuchlichen Ausdrücke sind *pā*, *hare* und *thrā*, woyon das bekannte *thrātar*, Schützer, Beschützer. Aus dieser letztern Wurzel, die hier allein in Betracht kommen könnte, lässt sich aber grammatisch die Form *thraosta* nicht ableiten. Wir finden indess dieses Wort auch in den Jeshts gebraucht; so Jt. 5, 62 (und daraus wiederholt 22, 7. 24, 55): *hō awatha vrazata thri-ajarem thri-kshaparem — thraosta kshasafō thritjāo frāghmaṣ ushdoñhem çārajāo vivaitim*¹⁾ *upa ushdoñhem upa-ubajaṣ ardeim çārām anāhitām*, der (*Vafrō navāso*) fuhr drei Tage und drei Nächte; nach Vollendung der dritten Nacht kam er zu der wehenden Morgenröthe, der herrlichen (zor Morgenluft, die sich über die Herrliche, nämlich die *Anāhitā*, erhob); am Morgen rief er der *Ardeī çārā anāhitā* zu: eile mir zu Hülfe etc. In 22, 7 und 24, 55 heisst es: *thritjāo kshapō thraosta vjaçā çadhajēiti*²⁾, nach der dritten Nacht glaubte er, es

¹⁾ Westerg. vermuthet *ushdoñhō çārajāo vjustim*. Zu letzterer Emendation kann das *çjuga* von Jt. 22, 7 und 24, 5 hinführen; ein Acc. plur. *vreditis* von den *Fravashis* z. Jt. 13, 40; *vrediti* (Verb.) auseinander wehen, von *Tistrja* 8, 40.

²⁾ *Çadhajēiti* wird von der Huzureschübersetzung des Vendidad durch *perwerre sith dānken*, scheinen (s. mein Schriftchen „Ueber die Pehlvisprache, S. 14) erklärt, welche Bedeutung sich auch etymologisch rechtfertigen lässt. Im Neupersischen entspricht *شایستن*, sich geziemen, passend seyn.

werde hell. Nach diesen Stellen muss *thraosta* so viel als nachdem vergangen war, nach Vollendung bedeuten. Diese aus dem Zusammenhang folgende Bedeutung würde uns auf die Wurzel *tare* zurückführen und es könnte die Frage entstehen, ob dieses *thraosta* mit dem der Gáthá's identisch sey. Eine Vermittlung scheint Vp. 12, 5 zu bieten: *humaja mainjamaide já dathat ahurê mardâo ashava thraosta vohu manâha vakhsta asha já hâtâm mazistâa vakhistaâa çraistâa*, die heilsamen Dinge bedenken wir, die Ahuramazda gab, der Schöpfer mit gutem Geiste; der Beförderer der Wahrheit dessen, was unter dem Seyenden das Grösste und das Beste und das Trefflichste ist. Hier ist *thraosta* augenscheinlich Nomen actoris von der Wurzel *thwares*; in den Stellen der Jeshts ist es wohl dieselbe Form; nur hat es hier den strengen Sinn Vollender; „der Vollender der dritten Nacht“ kam — nach vollbrachter dritter Nacht kam er. In den Gáthá's ist diese Fassung nicht zulässig. — *Árói*. Um dieses Wort, das mich schon viel Nachdenken gekostet hat, richtig erklären zu können, ist vorher das häufige *paitj-ârem*, dessen Bedeutung keinem Zweifel unterliegt, zu betrachten. Wir finden es bekanntlich im ersten Capitel des Vendidad, so oft von einer Gegenschöpfung des bösen Geistes die Rede ist, in folgender Fügung: *dať ahê paitjârem frâkerêntat anrô mainjus*, aber diesem entgegen schuf *Ánrô mainjus* (nun folgt jedesmal die Angabe des vom bösen Geist geschaffenen Uebels). Man kann in dieser Fügung *paitjârem* als Substantiv oder als Adverbium fassen — letzteres halte ich für richtiger —, der Sinn bleibt immerhin der gleiche. Aus diesem *paitjârem*, das im Vendidad schlechterdings keine persönliche Bedeutung hat, ist *paitjâra* (plur.) in den Jeshts, das neben *daeva* vorkommt und ganz deutlich „feindliche, böse Geister“ bezeichnet, hervorgegangen, vgl. Jt. 3, 7. 10. 3, 14 (*paitjâranâm paitjârótema*). Um nur einen Gegner zu bezeichnen, wurde durch die Endung *na* ein neues Wort gebildet, *paitjârenô*; so Jt. 8, 59 *mâ gêurojôit ahûmerekhs paitjârenô imâm daênâm*, nicht möge der Leben tödtende Feind diese Lehre erfassen (ihr nicht schaden). Im Bundehesch ist dann *patjâreh* geradezu ein Name des bösen Geistes geworden. Sehen wir nun auf die Ableitung des Wortes, so muss es zunächst in *paiti* und *ârem* zerlegt werden; letzteres führt auf eine Wurzel *ar*, die sich wirklich auch im Zendawesta findet. Fragm. 4, 3: *semargûzô bavât anrô mainjus semargûzô bavâoiti daeva uť iriçta paiti arâoiti* ¹⁾, unter der Erde verborgen sey *Ánrô mainjus*, unter der Erde verborgen seyen die *Daeva*'s; daraus hervor gehen sie gegen die Gestorbenen (bekämpfen sie). Vergl. ferner *frâreñtê*, sie wandeln fort, J. 46, 3. Das Sanskrit bietet die Wurzel *ar*, gehen, die schon im Weda

¹⁾ Für *arâoiti* Fr. 4, 1 ist sicher *mardâoiti* (nennen) zu lesen. Der Abfall des *m* war wegen des unmittelbar vorhergehenden *tem* leicht möglich.

sehr viel angewandt wird. In der Bedeutung auf Einen losgehen, haben wir die Wurzel im baktrischen *areta*¹⁾, angreifend, feindlich, J. 53, 6. 9. Sehr reich verzweigt ist dieselbe im Armenischen, in dem sie bald mit einfachem *r*, bald mit stärkern *ř* geschrieben wird. Man vgl. *ařa-él*, machen (Aor. *arar*), *ařa-ul*, nehmen (Aor. *ař*, *eař*), *ař*, Präposition gegen, nach, gemäss, bei, *ař-él*, dabei seyn, anwesend seyn, die Substantiva *ar-mat*, Wurzel, und *armitik*, Frucht, Produkt (vollkommen mit *Armaiti* stinomend); hieher zu ziehen sind auch Compositionen mit *j* (*h*), einer Abschwächung vom iranischen *pa* und sanskritischen *sa*, so *řařa-él*, aufwachen, lebendig werden, sich erheben, *řaruthiun*, die Auferstehung (wohl aus *upa* + *ar*), *řarj-él*, verbinden (aus *sam* + *ar*, zusammengehen, vgl. auch griech. *ἄρω*, fügen). Von der erweiterten Wurzel *arsh* stammt das baktrische *arsti*, Geschoss, wedisch *řakři*. Um nun auf *ároi*, von dem wir ausgingen, zurückzukehren, so ist es Locativ eines Thema's *ara*, neben welchem wir auch ein anderes, *ari*, finden; aber nur in den *Gáthá's* und bloss adverbialiter gebraucht (s. weiter d. Gloss.). Die Ableitung betreffend, so gehört es der eben besprochenen Wurzel *ar*, gehen, an; ich dachte zwar früher lange an eine Wurzel *ar*, brennen, aber ich habe diese Erklärung nach langer reiflicher Erwägung aufgegeben. Demnach heisst *ároi* eigentlich im Gange, woraus sich die Bedeutungen gegen, entgegen, herbei, herzu, welche letztere es an unserer Stelle und 50, 3 hat (beidemale haben wir *ároisi* mit folgenden Vocativen) entwickeln. — *Vicpáia* ist mit dem Loc. plur. *khahmáoaça* zu verbinden. Der Grund, warum der Dichter die Mazda's herzuruft (wahrscheinlich zum Opfer), ist, weil sie alle Kraft und Stärke besitzen, die sie nach ihrem Willen den Menschen mittheilen können oder nicht.

V. 4. Dem Feuer werden hier mehrere Prädikate beigelegt, von denen namentlich *ařistem* etwas schwerer verständlich ist. *Ner* hat *teřasturah*. Das Wort kommt nur noch J. 30, 10 als Neutr. plur. *ařistá* vor und 44, 9 findet sich ein Substantiv *ařistá*. Sehen wir nach der Ableitung, so bieten sich sogleich zwei Möglichkeiten; erstens die Wurzel *řish* = skr. *řikak*, lehren, demnach hiesse es eigentlich „nicht gelehrt“, d. h. von selbst ohne Anweisung etwas wissend; zweitens die Wurzel *řish*, verlassen, zurücklassen, wonach *ařistem* nicht zurückgelassen, d. i. ganz, vollständig (vgl. skr. *ařesha*, integer) bedeuten würde. Beide Wurzeln lassen

¹⁾ Hierauf ist das *arta* in den medo-perischen Eigennamen zurückzuführen. Der alte Name der Perser 'Ařastoi hat hiemit nur die zufällige Lautähnlichkeit gemein. Dieser lässt sich am richtigsten aus dem Tatarischen der zweiten Keilschriftgattung und den andern Sprachen desselben Stammes erklären.

sich im Zendawesta und zwar in den Gāthā's nachweisen. Die erstere Bedeutung indess passt nicht recht zu einem Beiwort des Feuers, die zweite empfiehlt sich mehr, namentlich wegen des unmittelbar folgenden *emavañtem*, stark, und bezeichnet das Feuer in seiner ungebrochenen Macht. — Für *çtōirapeñtem* (Nerios.: *tish-thata anandam*), wie Westerg. nach K. 5, 6 schreibt, lesen die meisten Mss. *çtōi rapeñté*. Nach ersterer Lesung ist es Accusativ und bezieht sich auf *atarēm*, nach letzterer Dativ und geht auf *tōi*, worunter *Ahura-mazda* gemeint ist, zurück. Wenn auch die Lesart *rapeñtem* leicht als eine Accommodation an *emavañtem* und die andern im Accus. stehenden Prädikate erscheinen kann, während ein solcher Entstehungsgrund für das viel verbürgtere *rapeñté* nicht anzunehmen ist, so wollen wir sie der Concinnität wegen beibehalten. Jt. 24, 6 findet sich der Genit. plur. *çtē-rapanitām* neben *çithra-avanhām* (so ist für Westerg. *çithra-avanhām* dort zu lesen), von Männern (*narām*) gebraucht. (Ueber die Wurzel s. zu 28, 2 und das Glossar). — *At mazdā — aēnanñhem* Nerios.: *am akuramazdah pidākaruṣja hastāicēhajd vidadhāti nigraham*, so hält *Ahura-mazda* durch das Streben seiner Hände (mit Gewalt) den Quäler im Zaum. — *Daibishjané*. Diese Form, deren Wurzel *daibish* = *tbish* (skr. *deish*, hassen) ganz deutlich ist, lässt eine zweifache Erklärung zu; erstens kann es 3. Person plur. praes. medii seyn, zweitens der Dativ sing. des Partic. praes. Die erstere ist nicht wohl zulässig, da *daibish* = *tbish*, wenigstens im Verbum finitum, nicht nach der sogenannten 4. Conjugation geht. (Man vgl. *daibishēñti* J. 32, 1). Dagegen finden wir ein Adjectivum (eigentl. Participium) *tbishjan*, z. B. Gen. pl. *tbishjanām* Jt. 10, 76. 13, 31; Nom. pl. *tbishjanō* 13, 31. Zudem ergibt sich bei dieser Fassung auch der passendste Sinn. — *Zaṣtā-çtāis*. Westerg. corrigirt *zaṣtā-istāis*, ebenso schreibt er 50, 5 für *zaṣtāçtā zaṣtā-istā*. K. 5, 4 haben an unserer Stelle *zaṣtāis tāis*, K. 6. *zaṣtā. stāis*, P. 6, K. 11. *zaṣtā. çtāis*, Bf. und Bb. *zaṣtāstāis*; in 50, 5 hat K. 5 *zaṣtāistā*, K. 4, P. 6, Bf. *zaṣtāstā*, K. 6. *zaṣtāis. tā*, Bb. *zaṣtāçtā*. Die Westergaard'sche Lesung ist nur eine Trennung des *zaṣtāistāis* von K. 5, 4; er folgt hierin wohl der Auffassung Nerios.'s, der in dem Ganzen die zwei Worte *hastā* und *icēhā*, Verlangen, sieht. Die Mehrzahl der Handschriften ist jedoch gegen diese Lesung; das *i* nach *d* und vor *stāis* oder *çtāis* scheint sich nur wegen des *ai* dieser Endung eingeschlichen zu haben, und in 50, 5, das auch sonst eine Reminiscenz an unsere Stelle zu enthalten scheint, ist dann das *i* auch vor der Endung *çtā* geblieben. Indess die Richtigkeit der Westergaard'schen Lesung zugegeben, so handelt es sich vor allem um die Erklärung des *istāis* und dann des Sinnes des ganzen Compositums. *Istāis* könnte möglicherweise auf zwei grundverschiedene Wurzeln, *jaç*, verehren, und *iṣh*, kommen, wandeln (s. darüber zu 30, 1 und das Glossar) zurückgeführt werden; nach der ersten Erklärung würde das Compositum „das durch die Hand, d. i. Thaten, Verehrte“, nach der zweiten

„die durch die Hand gegangenen“, oder, wenn man *ista* für *ishita* nehmen will, „das durch die Hand Geschickte“ bedeuten. Von allen diesen Bedeutungen passt nur die letztere zu dem Sinne des Ganzen. Weil aber dem *ista* als einem von dem einfachen *ish* gebildeten Particip nicht die causative Bedeutung geschickt beigelegt werden kann, so müssen wir die Lesung *ista* aufgeben. Einen noch weit passenderen Sinn gewinnen wir indess, wenn man *saçtāstā* liest und dieses in *saçtā asta*, mit der Hand geworfen, d. i. Geschoss, auflöst. — *Derestā*, Bf. *darest ā*, Bb. *darestā*. Der Form nach lässt es sich weder als eine zweite noch als eine dritte Person sing. Verbi (Nerios.) fassen, sondern es muss das passive Part. seyn. Da aber der Accusativ *aēnānhem* nicht davon abhängen kann und, wenn es, wie dieses, auf *daibirhjañtē* bezogen wird, letzteres zwei Accusative regieren würde, was nicht genügend zu erklären wäre, so ist der einzige Ausweg, dieses *derestā* mit *aēnānhem* zu einem Worte zu verbinden. Diess geht um so eher, als *aēnānhem* schon formell nicht als Abstractum Sünde, sondern als Concretum Sünder gefasst werden müsste. Die Ableitung des Wortes anlangend, so kann es drei sanskritischen Wurzeln entsprechen, die alle im Baktrischen vertreten sind: *dīç* (für *darç*, griechisch δέροναι), sehen, *dhīsh*, wagen (für *dharsh*), und *dīh*, wachsen (für *dargh*). Für die erstere bietet das Baktrische gewöhnlich *dareç*, für die zweite *dares*, *deres*, *daresh*, und für die dritte *dares*, *deres*. Hiernach würde das *derestā* unserer Stelle nur auf die zweite zurückzuführen seyn; aber der so häufige Wechsel der Zischlaute, namentlich des ç, s und sh untereinander im Baktrischen würde auch die Ableitung von einer der andern Wurzeln wenigstens möglich machen. Der Sinn der ganzen Stelle, sowie der der Parallelstellen 31, 2 und 50, 5 (*aibfderestā*) fordert indess nothwendig die zweite; vgl. auch die zweite Person plur. perfect. reduplic. *didharesthā* 46, 7. Ausser diesen sind mir weiter keine Verbalformen der Wurzel *daresh* bekannt. Dagegen treffen wir ziemlich häufig in den spätern Stücken des Zendawesta ein Adject. *darshis* vom Winde (*vātō*) gebraucht Jt. 8, 33. 34. 18, 5, das den Sinn von gewaltig, stark, heftig hat¹⁾; dasselbe Wort haben wir auch in dem Compositum *darshi-dru*, rasch laufend, gewöhnlich ein Beiwort des *tanumāthra*, „der das heilige Wort zur Person hat“ (was nur ein Name des Çraosha ist Jt. 13, 85), Jt. 13, 99. 106. Die Wurzel finden wir indess auch im Medischen (der ersten Keilschriftgattung), wo sie *darsh* lautet. So Bis. I, 53: *kasōija nija adarshanush çishōija thastanija pariya Gumātan*, niemand unterstand sich, etwas gegen Gumāta zu sagen; hier ist *adarshanush* dritte Person plur. des Imperf. der Wurzel *darsh*.

¹⁾ Indess finden wir im ganz gleichen Sinne eine Ableitung der Wurzel *dorez* gebraucht, z. B. Vend. 3, 42 *rdtō dorezi-takathró*, ein Wind starken, gewaltigen Laufes. Man s. über die Wurzel *dorez* auch meine „Bemerkungen“ in Ewald's Jahrbüchern der bibl. Wissensch., V, 152 fg.

Die erste Person imperf. medii *adarshija* (= *adarshé*) treffen wir in J. 7, 8: *imá dahjwá tjá adam adarshija*, diess sind die Länder, welche ich mir unterwarf. Davon abgeleitet finden wir ein Substantivum *darshama*, Gewalt, Gewaltthat; so Bis. I, 50 *kárashim haéá darshama atarsa*, das Reich fürchtete ihn (den Gumáta) wegen seiner Gewaltthat; IV, 37 *thuomhja aparam ahja haéá darugá darshama patipajuwá*, du, welcher du in Zukunft (König) bist, schütze dich vor des Bösen¹⁾ Gewalt. Das neupersische scheint die Wurzel in *dásh-ten*, halten, festhalten, die im Imperfectstamm *dár* annimmt (wohl nur eine Verkürzung aus *darah* und nicht von *dare*, *dere*, abzuleiten, das *d* wäre sonst nicht erklärlich), bewahrt zu haben. Das Wort *durust*, ganz, gerecht, ist nicht hieherzuziehen; es ist aus *dró-ctá*, feststehend (vgl. das Subst. *dró-ctáti* Jt. 9, 2) entstanden. Das Armenische bietet *darzan-il* oder *dažan-il*, sich abmühen, *dažankh*, Mühe, Arbeit. Gehen wir nun auf die Grundbedeutung des besprochenen *daresh* = skr. *dhṛśh* zurück, so ist dieselbe wohl etwas festhalten wollen oder etwas festzuhalten suchen (es ist nämlich nur ein sehr altes Desiderativ der Wurzel *dhur*, festhalten); daraus ging die Bedeutung intrans. muthig seyn, stark seyn, trans. einen Angriff auf Einen machen, Einen überwältigen (mit der Präposition *d*) hervor, welche beide sich im wedischen Sanskrit finden. In den iranischen Sprachen treffen wir nur die transitive, wie aus den angeführten Beispielen erhellt. Auch in unserer Stelle hat es diese Bedeutung.

V. 5. Die Lesart *skjaothandis* ist schwankend; K. 5. bietet *skjaothandā*, K. 11. *skjaothná*; ein ähnliches Schwanken s. bei 44, 10. Die Entscheidung hierüber hängt von der richtigen Erklärung und Verbindung des *istis* (Nerios.: *lakshmi*) ab, welches wir deswegen zuerst weiter besprechen wollen. Es findet sich öfter in den Gáthá's, aber an keiner Stelle derselben ist seine wirkliche Bedeutung mit vollkommener Sicherheit zu erschen. Wenden wir uns deshalb zu den spätern Stücken, wo sich dieselbe deutlicher aus dem Zusammenhange entnehmen lässt. Jt. 8, 15 (in 17 wiederholt): *kahmái azem dadhām virjām istim virjām vāthoām havahééd urunó jaoždāthrem*, wem gab ich Reichthum an Männern²⁾, Ueberfluss an Männern, und Reinigung der eigenen Seele? Jt. 5, 26

¹⁾ *Darugá* ist nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, Instrumental, sondern Genitiv und Ablativ, vollkommen dem alten baktr. *drúgō* (von *drukhs*) entsprechend. Der Nominativ lautet nicht *daruga*, sondern nur *darug*; das Schluss-*a* ist ja gar nicht geschrieben. Auch H. 17 ist *darugá* dieselbe Form wie hier. Dort wäre der Instrumental nach *haéá* etwas schwer erklärbar.

²⁾ Hierunter sind die Nachkommen, die Kinder, sowie das Gesinde zu verstehen; *vira* hat hier ganz die Bedeutung des wedischen *vīravat*, das wir so häufig neben *yómat*, *ayavant* etc. finden.

(gieb mir *Ardeī girā anāhidā*), *jathā usbardni hača dačoaēibjō uje istisā čaukāca uje fšhaonīca vāthwāca*, damit ich von den Daēva's wegnehme beides, sowohl die Güter als die Vortheile, beides, sowohl die Reichthümer (Geld) als die Heerden. Jt. 10, 108: *kuh-māi istim* — *pouru-qāthrām bakhshāni*, wem soll ich nahrungsreiches Gut schenken? In 10, 33 finden wir die Verbindung *istim anem verethraghuenēa*, wonach *isti* etwas Aehnliches bedeuten muss, wie die zwei andern bekannten Macht, Sieg. Man vgl. noch Jt. 5, 98, 19, 32, 24, 46. Aus allen diesen Stellen kann mit einer gewissen Sicherheit entnommen werden, dass *istis* die Bedeutung von Vermögen, Reichthum, Besitz, Gut, hat, und zwar scheint es näher den Grundbesitz (das Stammcapital) zu bedeuten, da als mit ihm gleichsam nothwendig verbunden *čauka*, der Nutzen, Ertrag (Zins) erscheint. Burnouf hat schon im Allgemeinen den Sinn richtig erschlossen, indem er das Wort mit „les biens“ deutet. Gehen wir nun zu den Gāthā's über. Hier ist vor allem daran zu erinnern, dass wir zwei Schreibungen des Wortes, *isti* und *istis*, finden (s. d. Gloss.). Auf den ersten Anblick vermuthete ich, es seyen zwei verschiedene Wörter, aber eine nähere Untersuchung stellte die Einerleiheit beider heraus. Da die Schreibung *istis* die weitaus häufigere ist, so wird man am richtigsten verfahren, wenn man die Schreibung *istis* an den wenigen Stellen, wo sie sich findet, in *istis* ändert. Was die Bedeutung anlangt, so können einige Stellen, wie 44, 10 und 53, 1, leicht zu der Annahme führen, es heisse in den Gāthā's Verehrung (etwa von *jač* abgeleitet), eine Erklärung, die ich selbst früher in meinen Zendstudien (zu 44, 10) gab. Aber diese Erklärung stösst bei manchen Stellen, wie 32, 9, 46, 2, auf bedeutende Schwierigkeiten, und auch an den eben dafür angeführten wäre sie nicht ganz zutreffend. Wenden wir nun die spätere Bedeutung des Wortes auf die Gāthā's an, so passt im Allgemeinen dieselbe, namentlich an unserer Stelle, wo *istis* ein Synonym von *khahathrem* zu seyn scheint; aber in den meisten andern hat das Wort wohl eine bestimmtere Bedeutung, nämlich die von „wesentlichem Gut“, d. i. das Gut, wodurch eine Sache allein bestehen kann. Diesen Sinn möchte ich namentlich den Stellen geben, wo *istis* mit *vohu manō* verbunden erscheint. Das wedische Sanskrit bietet zwei *ihji*, die mit unserem *isti* leicht identisch seyn können; das eine, von *ih*, gehen, abgeleitet, heisst: Eile, Gang; das andere, von *jač*, opfern, stammend, bedeutet Opfer. Am nächsten liegt für das Baktrische die Wurzel *ih*, da auf *jač*, wie vorhin schon gesagt wurde, zu verzichten ist. Von dieser lässt sich im Baktrischen nur die Bedeutung „kommen“ (s. zu 30, 1) mit Sicherheit erweisen. An die Bedeutung wünschen, welche sie im Sanskrit hat, kann hier nicht gedacht werden, da sie im Zendawesta nirgends zu entdecken ist; denn das Adjectiv *ihjō*, ein stehendes Prädikat des Airjman, heisst nicht wünschenswerth, eine Bedeutung, die in den Gāthā's nie einen Sinn gäbe (siehe das Glossar). Da-

gegen finden wir ein Substantiv *ish* in der Bedeutung Speise, dieselbe, welche *ish* auch im Weda hat. Hiemit ist *istis* zu verbinden; und zwar ist es nur eine Abstractbildung davon und heisst eigentlich Speisung, Nahrung, worunter alles insgesamt, was zur Ernährung überhaupt gehört, zu verstehen ist. Hieraus lassen sich die wirklich vorkommenden Bedeutungen des Wortes Gut, Vermögen, Reichthum, genügend erklären, wenn man die alt-arische Anschauung bedenkt, in der die Begriffe Speise und Besitz zusammenfallen, wie wir so häufig in den wedischen Liedern sehen können. — Gehen wir nun nach dieser Erklärung des *istis* zu seiner Verbindung mit dem folgenden Worte über. Liest man dieses mit Westerg. *skjaothandis*, so entsteht der Sinn: welches Gut ist durch die Handlungen? d. i. welches Gut wird durch die Handlungen (nämlich die religiösen) errungen? Wird der Dativ *skjaothandi* gelesen, so heisst es: welches Gut ist für die heilige Handlung, d. h. welches Gut ist für die heilige Handlung bestimmt. Da sonach bei beiden Lesungen eigentlich der gleiche Sinn herauskommt, so halte ich es für das Beste, bei der von den meisten Handschriften gebotenen Schreibung *skjaothandis* stehen zu bleiben. — *Juthá vaokhmi* Nerios.: *jathá jushmabhjañ bhavadmah*. Für *vao ahmi* der meisten Handschriften (K. 6, 11. P. 6. Bf.), das Westerg. aufgenommen hat, ist *vaokhmi* zu schreiben. K. 5. hat *hahmi*, K. 4. *hukhmi*, Bb. *vā ahmi*. Die handschriftliche Schreibung scheint dadurch entstanden zu seyn, dass bei der Recitation des Stücks das ursprüngliche *vaokhmi* mit einem Absatze gesprochen wurde; der Ton lag wohl auf der Stammsylbe. Hatte man einmal der Recitation wegen das Wort getrennt, so ist leicht begreiflich, dass, da so der wirkliche Sinn des Wortes allmählig verloren gehen musste, mehrfache kleine Veränderungen versucht wurden, um einen passenden Sinn zu gewinnen. Man verbesserte *vā* in das so häufige pronominale *vāo* oder gar in *vā*, das *khmi* in *ahmi* (von *as*, seyn) oder *hahmi* (von *hac*, folgen). Aber alle diese Verbesserungen geben keinen genügenden Sinn. „Dass ich ener bin“, wäre hier viel zu matt und liesse sich überdiess in keinen rechten Zusammenhang mit *ashd* — *thrājōdjdī drigūm jushmākem* bringen. Was nun die Form *vaokhmi* selbst anlangt, so kommt sie zwar im Zendawesta nicht weiter vor, ist aber durch das *vaokhena* unsers Verses, das deutlich die erste Person plur. imperf. der Wurzel *vaō*, reden, ist, sichergestellt. Auch im Sanskrit bildet diese Wurzel das Präsens ohne Bindevokal (nach der zweiten oder dritten Conjugation). — *Ashd* ist als Accusativ abhängig von *vaokhmi* zu denken. Der folgende mit *thrājōdjdī* eingeleitete Infinitivsatz giebt den Zweck des Verkündens der Wahrheiten an. Der Sinn des *thrājōdjdī* kann bei näherer Betrachtung nicht zweifelhaft seyn. Nerios. hat *pālanam dadāti*, Schutz geben, wonach er das Ganze in zwei Worte zerlegt, was unstatthaft ist. An eine Ableitung von der Wurzel *thrā*, erhalten, der wir öfter im Baktrischen begegnen, ist hier nicht

zu denken, sondern dieses Wort ist vielmehr der Infinitiv eines Causale des Zahlworts *tri*, drei, und heisst eigentlich verdreifachen. Das Wort findet sich nur noch in der schwer verständlichen Stelle J. 11, 9: *jā nō atōš af tē vjē thrājōidjāi tūrahē meñdāidjāi khsheidēm haptāidjāi nava daçemē jōi vē jēthma*, welcher ¹⁾ uns einer ist, um diese zwei zu verdreifachen, die vier zu verfünffachen, das sechsfache zu sieben und acht zu machen, die neun zum zehnten u. s. w. — *Drigu* kann hier nur Dreiheit (eigentl. Dreigespann) heissen und steht eigentlich für *thrigu*. Die Verwandlung des *tā* in *d* ist eine Folge des Einflusses des weichen *g* der Endsylbe; diese Erweichung ist in dem Dialekt der *Gáthá's* sehr häufig (s. darüber die Gramm.; man vgl. nur *asdehīs*, Instrum. pl. von *açti*, Daseyn, Körper). Das *gu* am Ende ist identisch mit dem schliessenden *gu* sanskritischer Composita (unser *drigu* würde zur 5. Classe *driga* gehören), das wir sonst noch im baktrischen *Avogd* haben (s. das Glossar). Nun fragt es sich vor allem, was unter dieser Dreiheit zu verstehen sey. Die Parallelstellen helfen uns hier nichts; denn unter dem *marešdika thrājō-drigu* Jt. 2, 2. 7 ist nur der Spruch unserer Stelle zu verstehen. Bei näherm Nachdenken fielen mir drei mögliche Erklärungen bei. Erstens kann die heilige Trias, Gedanke, Wort, That, gemeint seyn; zweitens könnten darunter die drei Stände *āthrava*, *rathaeštāo* und *vāçtrja fahujāç*, verstanden werden; drittens dürfte auch an die drei heiligsten Gebete *Jathā ahū vairjā*, *Ashem vohū* und *Jēnhē hātām* gedacht werden. Gegen die zweite Erklärung spricht namentlich, dass auf die drei Stände in den *Gáthá's* weiter kein Gewicht gelegt wird; ja der *āthrava* und *rathaeštāo* werden nicht einmal erwähnt. Gegen die dritte Möglichkeit kann geltend gemacht werden, dass in den *Gáthá's* nirgends auf diese drei heiligen Gebete angespielt wird, die wahrscheinlich sogar etwas späters Ursprungs sind. Dagegen spricht vieles für die erste Erklärung. Die Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That war eine der Grundideen Zarathustrischer Lehre (s. 33, 14) und findet sich überall in den *Gáthá's*. Die Dreiheit wird vom *Ahura-masda* und seinen Geistern ausgesagt (man denke aber ja nicht an den Begriff christlicher Trinität); denn auf ihn kann sich nur das *jāhmākem* beziehen. Darunter ist dann die Vereinigung des allerreinsten Gedankens, des allerheiligsten Wortes und der glückbringendsten That gemeint, wie diess dem höchsten Geiste zugeschrieben werden muss. Was ist aber nun der Sinn der ganzen Redensart: „eure Dreiheit verdreifachen“? Eine

¹⁾ Der Vers bezieht sich wohl auf *Haoma*, von dem im ganzen Capitel vorher und nachher die Rede ist; er ist hier als Vermehrer des Menschengeschlechts bezeichnet — denn von etwas Anderem können diese Zahlen kaum verstanden werden —, eine Rolle, die *Haum Jac. c. 9* wirklich zugeschrieben ist, da die Weisen der Vorzeit, die ihn verehren, zum Lohne von ihm öfter Söhne erhalten.

Dreieheit verdreifachen, ist zunächst so viel, als eine Einheit verneunfachen. Beides, drei und neun, sind im Zendawesta, wie auch im Weda, sogenannte heilige Zahlen. Ich sage sogenannte, weil die Heiligkeit bestimmter Zahlen erst allmählig aufkam, nachdem der ursprüngliche Sinn der Verbindung gewisser Zahlen mit gewissen Substantiven vergessen war. Dieser war keineswegs ein heiliger, sondern ein ganz natürlicher und in der uralten Anschauung begründeter; ja gerade solche bestimmte Zahlverbindungen lassen uns noch einen Blick in die allerältesten Verhältnisse werfen ¹⁾. So reden die Lieder des Rigweda z. B. öfter von *pañca kṛitajah* oder *pañca kṣitajah*, d. i. fünf Geschlechtern; dem Sinn und Zusammenhang nach sind aber keine fünf einzelnen Geschlechter mehr darunter zu verstehen, sondern der Ausdruck bezeichnet alle Geschlechter, das ganze Volk überhaupt. Ursprünglich bezeichneten sie aber gewiss nur fünf Geschlechter, welche die angesehensten seyn mochten und als Träger des Ganzen galten. Nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, von fünf Stämmen als vom ganzen Volk zu reden, so wurde diese Redeweise auch beibehalten, nachdem sich die Zahl der Geschlechter bedeutend vermehrt hatte, wie aus einer gewissen Ehrfurcht gegen das Althergebrachte. Dieser kurze Wink möge für jetzt genügen. Was nun die Zahl neun insbesondere anbetrifft, so finden wir sie im Zendawesta häufig angewandt. So treffen wir drei und neun namentlich in der grossen Reinigungs-ceremonie der neun Nächte (der sogenannten Barshnomceremonie), wie sie Vend. Farg. 9 näher beschrieben ist. 99,999 Fravaschi's sind aufgestellt, um den See Vouru-kasha zu bewachen; ebenso viele sind für den Stern Haptô-iriŋg, wieder die gleiche Zahl zur Bewachung von Çama's Körper, und noch einmal ebenso viele zur Bewahrung von Zarathustra's Saamen bestimmt (Jt. 13, 59 — 62; vgl. Minôkbired in Spiegel's Parsi-Gramm., S. 141, §. 11, u. 142, §. 17). 900 Jahre (eigentl. Winter) werden dem Jima zuletzt zu Theil (nach Vend. Farg. 2); 9000 Jahre soll der Kampf zwischen Ahura-masda und Angrô-mainjus dauern (Bundeh. S. 4, l. 11); die einzelnen Perioden des Kampfes dauern 3000 Jahre. An unserer Stelle nun hat der Ausdruck: „die Dreieheit verdreifachen“ (eine Einheit verneunfachen) nur den Sinn, die Fülle der guten Gedanken, Worte und Thaten, die im Ahura-masda vereinigt sind, überall unter den Menschen zu verbreiten, sodass jene höchsten Güter, indem die Menschen sich ihrer theilhaftig machten, als ver-

¹⁾ Dass derartige Verbindungen bestimmter Zahlen mit gewissen Substantiven im Lauf ihren eigentlichen Zahlwerth verlieren und nur zu einer Art Pluralzeichen herabsinken, zeigt namentlich das Chinesische; so *sau hai*, die vier Meere = alle Meere; *sau fang*, die vier Gegenden = alle Gegenden; *kiu tseu*, die neun Provinzen = alle Provinzen; *pé sing*, die hundert Geschlechter = alle Geschlechter (s. Endlicher, Chinesische Grammatik, S. 196 fg.).

vielfach erscheinen mussten. — *Parē vāo — mashjāiscā*. Der Sinn dieses Satzes ist, obschon die einzelnen Worte an sich klar sind, etwas schwer zu deuten. Ueber *parē* ist schon zu 33, 7 geredet worden; es kann auch hier nur unten, vorher (*Nerios.: purah*), bedeuten. Man könnte leicht versucht seyn, es in dem Sinne von *coram* zu nehmen und mit *vāo* eng zu verbinden; aber der so entstehende Gedanke „wir sprechen in eurer Gegenwart wegen aller *Daēva's* etc.“ dürfte nicht mit dem Geiste der Zarathustrischen Religion stimmen. Die erste Person plur. in *vaokhemā* kann nur auf den menschlichen Redner (*Zarathustra*) und seine Genossen gehen; unter *vāo* ist der Dual *Ahura-masda* gemeint. Am richtigsten fasst man *vāo* als einen Dat. commodi und verbindet *parē*, antea, eng mit *vaokhemā*. So ergibt sich der Sinn: wir, die Verkündiger der neuen reinen Lehre, reden nicht erst heute gegen die *Daēva's*, die *Khras̥trā's* und die Menschen (nämlich die schlechten) zu euerem Besten, sondern wir haben dies schon oft früher gethan. Die Wiederholung des *parē* scheint den Begriff „schon früher“ oder „schon längst“ auszudrücken. — Das Adjectiv *viçpāis* ist mit *daēvāis* und den zwei folgenden Worten zu verbinden. Die Instrumentale drücken den Begriff „wegen“ aus. „Wir sprachen wegen der *Daēva's*“ ist so viel als „wir sprachen gegen die *Daēva's*“. — Für *khras̥trā* von K. 5. haben alle andern Copien *khras̥trāis*. Da aber hier das *ā* fehlt, so sieht diese Lesung fast nur wie eine Correctur nach Analogie von *daēvāis* und *mashjāis* aus. In den der unsern nahverwandten Stellen 29, 4 u. 48, 1 finden wir nur *daēvāiscā mashjāiscā* ohne *khras̥trā*. An unserer Stelle ist *khras̥trā* mit *mashjāis* zu einem *Daandva* zu verbinden. (Ueber *khras̥trā* s. d. Glossar.)

V. 6. *Haithm* ist hier Adverbium in dem Sinne von wirklich, in der That. — *Masda-ashā* ist Prädikat: wenn ihr (*Ahura-masda*) wirklich Weisheitspender und Wahrhaftige seyd. — *Dakhstem* (*Nerios.: lakshanam*). Diesem Worte begegnen wir in den *Gáthá's* nur noch 51, 9: *aibi aheāhā dakhstem dāvōi*, welches eine der unsern ganz ähnliche Verbindung oder eigentlich dieselbe Ausdrucksweise, nur anders construiert, ist. Dagegen treffen wir das Wort öfter im *Vendidad*; so 1, 18. 19 *arathueja dakhsta* als Schöpfungen des *Ahrō mainjus*; 2, 37: *vaēdha ēim anjām dakhstanām jāi heñti aērahē mainjus dakhstem mashjāiscā priti nīdhātem*, auch nicht (ist hier im *Vara* des *Jima*) eines der andern *dakhsta's*, welche sind *dakhsta* des *Ahrō mainjus* und gegen die Menschen niedergesetzt (eingesetzt); 14, 6: *bi hapta āthrō dakhstem nerebjo ashaeabjo ashaja vaēhuya uruē cithm nigirinjāt*, zweimal sieben *dakhstem* des Feuers möge er den reinen Männern mit guter Reinheit als Sühne überliefern; 15, 10: *jēñica aēsha jā kainē mashjānām parō fsharemāt tarō-dakhstem parditi tarō-apenā urvarāmōa*, wenn dieses Mädchen (das ausser der Ehe schwanger wird), ehe es sich vor den Menschen schämen muss, zu einem schlimmen *dakhstem*, nämlich zu einem

schlimmen Wasser oder Holz, hingeht (um durch die Anwendung derselben die Frucht abzutreiben); 15, 46: *jézi vaçen mazdajagna goô-dakhtem maethmanem kutha té veresjân aété jô mazdajagna*, wenn die Mazdajagner ein Lebens-dakhtem durch Begegnung wollen (es ist von der Begattung der Hunde die Rede), wie sollen sie es machen? 16, 13: *áetadha hé aété mazdajagna áetajáo nátrikajáo éitkravaitjáo dakhtavaitjáo vohunavaitjáo*, dakhtem usveresjât *ké hé aeti éitha*, sollten hier diese Mazdajagner dieser Frau, die mit Saamen¹⁾, *dakhta's* und Blut versehen ist, ihr *dakhta* herausthun, was ist die Strafe dafür? 16, 14: *jať hé éithra dakhtem bavaiti jať ké dakhta éithrem bavaiti*, wann ihre (des Weibes) Saamen dakhtem Saamen wird, wann ihre *dakhta's* Saamen werden. Eine gewöhnliche Bezeichnung der menstruierenden Frauen ist *dakhtavaiti* (s. die angeführte Stelle und sonst oft im Vend.). Versuchen wir nun zuerst nach den zahlreichen Stellen des Vendidad die Bedeutung des Wortes zu bestimmen. Vor allem scheint es hier einen schlimmen Sinn zu haben und die Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen zu bedeuten. Jedoch Stellen, wie 14, 6. 15, 46, sprechen gegen diese Beschränkung des Worts auf den Ahrimanischen Wirkungskreis, ebenso die der Gáthá's. In 14, 6 könnte man leicht versucht seyn, auf „Werkzeuge“ zu rathen; aber diese folgen in einem der nächsten Verse unter dem gewöhnlichen Namen *saja*; dagegen was dort folgt, bezieht sich auf mannigfache Handlungen, die mit dem Feuer vorgenommen werden. Die nächste Bedeutung dieses Wortes an jener Stelle ist demnach Handlung, That. In 15, 10 bezeichnet *tarô-dakhtem* deutlich ein Gegenmittel gegen den Fötus, ein Mittel zur Abreibung, woraus folgt, dass *dakhtem* wenigstens irgend eine Kraft, die etwas bewirkt, ausdrückt. Namentlich sind darunter die Kräfte zu verstehen, welche bei der Zeugung und der Menstruation thätig sind. Da letztere als eine Schöpfung Ahriman's galt, so kann das Wort *xaz' éžoxýv* zum Ausdruck der Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen verwandt werden; diese Beschränkung ist dann aus dem Umstande zu erklären, dass für das Wirken des guten wie des bösen Geistes je besondere Ausdrücke später angewandt wurden. In den Gáthá's, wo *Ahura-mazda* ein *fradakhsta* heisst, hat das Wort nur eine gute Bedeutung, ebenso wie *dakhsha* 43, 15 und das Adj. *dakhshára*. Eine Etymologie finden wir im Baktrischen nicht, man müsste es nur mit *dahma* oder *dakhma* (Begräbnissplatz) in Verbindung bringen wollen, was jedoch Schwierigkeiten hätte. Das wedische Sanskrit bietet uns zwar kein *dakhta*, aber desto häufiger ein *daksha*, mit dem es sicher zusammenhängt; unser *dakhta* ist nicht sowohl eine Abstractbildung von *daksha*, als ein Part. pass. der Wurzel *daksh*. Das

¹⁾ Unter diesem Saamen wird wohl das Ei, das sich jedesmal bei der Menstruation ablöst, verstanden. *Éithra* hat im Vend. keine andere Bedeutung als die von Saamen.

wedische *dakṣha* ist nach den Nighantava's ein *balandma* (Kraft, Stärke); auch wird es als Nom. propr. eines *Aditja* gebraucht, der mit der *Aditi* die Götter zeugt. Die Bedeutung Stärke lässt sich bei diesem Worte nicht wohl annehmen. Die Wurzel ist schwer zu ermitteln; verwandt damit ist wohl *dakṣhina*, die rechte Hand (eigentl. die kräftige, weil in der Rechten die meiste Kraft liegt¹⁾). Für unsere Stelle nimmt man am besten die allgemeinere Bedeutung Kräftigung, Festigung, Stärkung, an. Nun handelt es sich noch um die syntaktische Stellung des *dakṣtem*. Nach der Parallelstelle 51, 9 ist es mit dem *ahjā anihēu* zu verbinden. Was die „Kräftigung dieses (des irdischen) Lebens“ sey, scheint der folgende Satz anzudeuten, der diesem parallel läuft und durch das *ēd* in *jazemnaçēd* ihm angeschlossen ist. Hier ist vom Loben und Preisen die Rede; diess ist das wesentlichste Moment des altzarathustrischen Glaubens, hinter welchem das eigentliche Opfer in den *Gāthā's* bedeutend zurücktritt, sodass wir mit einigem Recht annehmen können, hierin bestehe hauptsächlich die Festigung dieses irdischen Lebens. Aber doch darf zunächst kein spezielles Gebet darunter verstanden werden, sondern nur im Allgemeinen das irdische Wohlsayn, Gedeihen des Feldes u. s. w., das indess nur Folge der Anbetung *Ahura-mazda's* ist. Die Worte *viçpā matṥhā* gehören eng zusammen und bilden eine adverbiale Redeweise, mag man sie nun als Instrumentale oder als abgestumpfte Dative fassen, in dem Sinne von „an jedem Orte“ oder „für jeden Ort“, d. i. überall; ganz entsprechend ist die bekannte Redeweise *viçpāi jadvā*, für immer. — *Jathā — paiti* Ner.: *jathā jushmākam iḡiṇeh vikhjātīdātjā stutajēca praçarāmah; kila iḡi-çudjā stutajēca jushmākam praçarāmah*. *Jazemnaçēd* steht dem *çtavaç* parallel; das *ēd* sollte eigentlich bei letzterem stehen. Das *ἀπ. λεγόμεν. urōdiçjā* ist der Form nach ein Gen. sing. oder ein Dual von *urōdi*, das offenbar mit dem Instrumental *urōdākhā* 43, 2 verwandt ist und mit dem wichtigen *urōta* (s. darüber Zeitschrift der D. M. Ges., VIII, 756); es scheint aber nicht sowohl Ausspruch, was *urōta* ist, als das Aussprechen, den Act der Mittheilung des höchsten Gottes an seine Propheten, zu bedeuten. Der Genitiv ist von *paiti* abhängig: ich will euch loben für das Aussprechen, wegen desselben. Nicht unmöglich ist es indess, *urōdiçjā* als Genitiv-Locativ Dualis zu nehmen; aber in diesem Falle ist *urōdi* nicht Abstractum, sondern ein Adjectiv des Themas *urōdiā*, aussprechend, verkündigend; es hiesse dann: ich gehe mit Lob euch beiden (die Orakel sprechenden (Geistern) entgegen, d. h. ich empfangе euch mit Lob. Aber die Bildung wäre etwas seltsam. Zu *çtavaç* vgl. 50, 9.

V. 7. *Aredrā* (Nerios.: *dakṣhina*) ist mit *mazdā* zu verbinden und als ein Beiwort desselben zu fassen. Das Wort findet sich in

¹⁾ Vgl. das hebr. דָּקֵר, dexter, verwandt mit דָּק, fest, stark seyn.

den Gāthā's sowohl als Beiwort des höchsten Geistes (s. noch 43, 3), als auch besonders frommer und erleuchteter Menschen, die in den Himmel kommen (J. 46, 16). Jt. 5, 19. 9, 5 ist es Beiwort des Opfers (saohra-bara); 13, 75 eines der Fravashī's; 10, 65 eines von Mithra, der aredrō aredram̐ heißt (neben āganām āgus, der Schnellen Schneller). Die Tradition schreibt ihm die Bedeutung gross zu; diese ist indess viel zu allgemein und unbestimmt, wie die meisten traditionellen Bedeutungen, als dass wir etwas Gewisses über die Etymologie daraus entnehmen können. Diese lässt mehrfache Möglichkeiten zu. Man kann das Wort zunächst entweder in are + drō oder ared + rā zerlegen; nach der erstern Abtheilung könnte es Wahrheit (oder Wirklichkeit) haltend bedeuten, indem man are mit dem zu asha, Wahrheit, gewordenen arta zusammenbringt (auch arem ist zu vergleichen) und den zweiten Theil auf die Wurzel dar, halten, zurückführt; jedoch wäre in diesem Falle eher die Form dara zu erwarten. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die zweite Abtheilung. Eine Wurzel ard finden wir wirklich J. 50, 11 in der Form aredat; sie entspricht genau dem vedischen ṛdh, gedeihen, befördern. Aredra ist demnach der Fördernde, der, durch dessen Hilfe ein Werk gedeiht. Diese Bezeichnung stimmt ganz mit dem Wesen derer, denen sie beigelegt wird. Ahura-mazda wird ja so häufig als Förderer des irdischen wie des geistigen Lebens und insbesondere der Wahrheit angeschaut. Ganz passend werden auch die so genannt, welche Zarathustra's Lehre zu befördern und zu verbreiten suchen. Man könnte auch an das armen. ardar, gerecht, denken; aber diese Bedeutung hätte auf dem iranischen Sprachgebiete keinen sichern Boden. — Valdemnā (so ist mit W. richtig zu lesen) ist mit raekhnāo zu verbinden, aber nicht auf vid, wissen, sondern vid, finden, erlangen, zurückzuführen. Vgl. raekhnāhō valdem 32, 11. — Çēghūs — ushuru Nerios.: çitahm̐ satjavocah samādhānatve samkātave 'pi kurute vipulacetanjah; kila jah kārjam punjam jat saivēddhatājā kurute jat samkātatajā 'pi kurute taja viçñānacetanjam tasmā bhavati. Çakhrājō lässt sich auf den ersten Anblick mehrfach deuten; man kann an çakhra, Rad, denken und çakhrājō als Locativ des Duals fassen; aber diesem Locativ könnte nicht leicht eine passende Stellung im Satze angewiesen werden; das einzige Verbum des Satzes çēghūs würde hiezu nicht taugen; auch die Fassung desselben als einer adverbialen Redeweise auf beiden Rädern, d. i. flugs, schnell, würde nicht befriedigen. Die Stelle würde nämlich bei dieser Deutung so lauten: welche verkündigen, „jegliches Dunkel, jegliche Bedrückung sey flugs weitleuchtend!“ Aber schon das raekhnāo, das als Object mit çēghūs zu verbinden ist, lässt diesen Ausrufesatz nicht zu, und anders könnte er wohl nicht gefasst werden. Viel genügender ist es, wenn çakhrājō als Verbum und zwar als zweite Person Aoristi redupl. des Causat. von kare, machen, genommen wird (über die Form s. die Gramm.). Man vgl. çavajō 51, 9. — Für usheurū, wie Westergaard schreibt, lesen

K. 4, 9 *usiuru*, Bf. *uṣṣurā*, Bb. *uṣṣ. uru*; zu vergleichen ist 32, 16 *uṣh-urujē*. Die richtige Schreibung wird von der richtigen Erklärung abhängen; versuchen wir daher zuerst diese. Die Theilung des Worts in *uṣhe* oder *uṣhi* und *uru* ist klar; die Bedeutung des letztern, breit, weit, wird nicht zu bezweifeln seyn; das *uru*, breit, des Sanskrit lautet zwar sonst *vouru*, aber man bedenke, dass *uru* hier nicht der erste, sondern der zweite Theil des Compositums ist, wo das Wort um so leichter seine einfachste Gestalt annehmen konnte. Der erste Theil dagegen lässt eine dreifache Deutung zu; erstens kann *uṣhe*, *uṣe* die Präposition *uṣ* = *ut* (man vgl. *uṣe histaf*, er erhob sich, von *ṣtā* + *uṣ*), zweitens eine Ableitung der Wurzel *vaç*, wollen, wünschen (man vgl. *vaçē-kṣhājāç*), und drittens eine der Wurzel *uṣh*, leuchten, brennen (aus *vas* entstanden; das Perfekt lautet im Weda *uvāsa*, illuxit) seyn. Auf letztere ist *uṣhi*, dem Burnouf, Nérios. folgend, ohne genügenden Grund, die Bedeutung intelligentia gab (sie war wohl aus Jt. 22, 38 und andern Stellen, wo von einer *uṣhi* des *Ahura-mazda* die Rede ist, bloss gerathen), zurückzuführen. In Jt. 1, 28 ist es ganz deutlich ein Ausdruck für Auge, Gesicht (synonym mit *daēma*); die häufigen Composita *uṣhi-dā* und *uṣhi-darana*, welche als Beiwörter von *gairi*, Berg, erscheinen (Jt. 1, 31. 14, 56) können nur lichtgebend, lichthaltend heissen, worunter der Berg, über dem die Sonne aufgeht, verstanden wird. In dem *usi-uru* unserer Stelle nun giebt die Zurückführung des ersten Gliedes auf die Wurzel *uṣh* den genügendsten Sinn „weithin leuchtend“, d. i. weithin bekannt. Die Deutung „nach Belieben weit“ (von *vaç*, wollen) wäre zu unklar; die als Präposition, da sie nicht als einfache Verstärkung des Begriffs gefasst werden könnte, enthält zu viel Gezwungenes. Daher ist am besten, nach den oben angegebenen Beispielen *uṣhi-uru* oder *usi-uru* zu schreiben. Nun fragt es sich noch, auf wen *tōi* — *jōi çenḡhūs* zu beziehen sey. Man denkt am nächsten an die *Ahura's* oder *Asha's*, indem der letztere Satz: *naēōm tēm* u. s. w. als eine Antwort auf die Frage: *kuthra tōi* gefasst wird. Wollte man diese Fassung für unzutreffend halten, wozu übrigens kein genügender Grund vorhanden ist, so könnte nur an die *Çaoskjañtō* oder die alten Weisen gedacht werden. Aber der letztere Satz stünde dann in keinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden. Der Dual *nāo* kann nur den Zarathustra und *Vistāçpa* bezeichnen.

V. 8. *Bjañté*. Diese Emendation Westerg.'s nach der Lesung von K. 5. *bjāñté* (Bf. hat *bjēñté*) halte ich für richtig; denn die Lesungen *bajañté* und *bujēñté* sehen deutlich wie Verbesserungen eines unverstandenen *bjañté* oder *bjēñté* aus. In Jt. 17, 12. 13 haben wir zwar *bajañti*; aber jene kürzere Form scheint ganz zu den Eigenthümlichkeiten des Gāthādialekts zu passen. Da es überdiess hier noch das Passivum seyn muss, so wäre eine Auflösung in *bajañté* unstatthaft; es müsste mindestens *bijañté* (Wurzel *bī*, fürchten) seyn. — Das Relativum *jaēshu* (so ist mit Westerg. nach K. 6.

zu lesen) bezieht sich auf das in *bjañtē* liegende Pronomen der 3. Person plur. Hierunter sind wohl die Khras̄stra's gemeint. — *Pou-ruljō* ist mit *ūthjēgō* zu verbinden: „Verderben für viele“. — *Jja!* *urodāhājā* Nerios.: *jo asti balish̄thatamah prācēhann akarmā aṣmogāih (gah) tvadijājām mahdgānūn anāstikatvañ prabodhajitā [dīnā te 'ja api karmatvāt asmākañ mahābhajām vartate]*. *Aṣaōkjō*. So ist entschieden nach den mir zu Gebote stehenden meisten handschriftlichen Lesarten zu schreiben. Westerg. hat *aṣ-aōgō*, ohne eine Handschrift zu nennen; er bemerkt nur, dass K. 4. *aōkjō* habe, Bf. hat *asao kjō* und Bb. *aṣaōkjō*. Westerg.'s Trennung *aṣ-aōgō* beruht wahrscheinlich auf Nerios.'s Deutung *balish̄thatamah*, am allerstärksten; aber der Zusammenhang widerspricht dieser Erklärung. Wovon sollte *nāidjāñhem* abhängen? Da der Zusammenhang hier nothwendig ein Verbum fordert, so eignet sich *aṣaōkjō* besser zu einer Verbalform als *aṣaōgō*. Fassen wir das Wort als ein Verbum, so kann *aṣ* kein blosses Präfix seyn; denn dieses hätte nur als Verstärkungspartikel sehr vor dem Nomen einen Sinn (vgl. *aṣ-khratus*). So ergibt sich eine Wurzel *ṣaōk*, die gleich *ṣaōc* = skr. *ṣuḥ*, brennen, oder *ṣuḥ*, bekümmern, wehe thun, betrüben, ist. Letztere stimmt besser zum Zusammenhang. Wenn auch das Verbum in diesem Sinne im Zendwesta kaum zu belegen ist, so ist sie für das Iränische durch das neupersische *sog*, Kummer, Betrübniß, doch sichergestellt. Die Erweichung des *d* in *k* finden wir auch bei der Wurzel *vaḥ* (vgl. *aogī* 43, 8) und ist auch sonst aus dem Wesen des ältern Dialekts leicht zu erklären. Der Form nach ist es eine zweite Person sing. Optativi mit dem Augment. Unter dem *nāidjāñhem*, was der Etymologie nach nur der Nähere oder der Nächste bedeuten kann, indem es der Comparativ zu dem bekannten Plural *nasdista* = *proximus* ist, versteht Nerios. einen Rachlosen (*akarmā*), einen Ashmoga oder Störer der Wahrheit. In der einzigen Stelle des Zendwesta Jt. 13, 16, wo es sich ausser der unsern findet, steht es als Adjectiv vor dem Namen Gaotema (der Gotama der Weden), während es an der unsern absolut steht, ja nicht einmal mit dem Genitiv *thwājā uroātukjā* verbunden werden kann. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung widerstrebt nicht dem Zusammenhang unserer Stelle, wohl aber dem von Jt. 13, 16. Den besten Aufschluss über den wahren Sinn dürfte das nächstverwandte *nasdista* (in *nāba nasdista*) geben, worunter bekanntlich die wedischen Inder als die nächsten Brüder der Genossen Zarathustra's zu verstehen sind. Mit diesem halte ich es nun dem Sinne nach für identisch. Eine schlimme Nebenbedeutung konnte oder musste das Wort in dem furchtbaren Religionskampfe, den die Iränier lange mit ihrem Bruderstamme führten, annehmen; in der spätern Zeit erlosch dieselbe zwar, aber die Verbindung mit dem wedischen Gaotema weist wenigstens noch auf alte Erinnerung zurück. Ueber *āḡtā* (Instrum.) s. zu 46, 18; hier bezeichnet es die Noth und das Ungemach, die *Ahura-mazda*'s Sprüche über die Feinde verhängten.

Die Worte *jái wáit* — *açmané* geben den Inhalt des *uróda*, der von *Ahura-mazda* verkündigten Offenbarung, näher an. Sie klingen wie ein alter Spruch aus vorzarathustrischer Zeit. Die Bezeichnung *açman* für Himmel findet sich sonst in den *Gáthá's* nicht, fehlt selbst da, wo der Gegensatz zur Erde nothwendig stehen muss, wie 44, 4: *kaçná deretá náméd adf nabáoçéd*, wo für das uralte *açman*, das im Weda = gewöhnlich ist, *nabáo* (eigentl. die Wolken) gewählt ist. In den spätern Zendschriften, sowie in der medischen Keilschriftgattung ist es sodann das gewöhnliche Wort für Himmel und auch noch im Neupersischen erhalten. Dazu ist der hier ausgesprochene Gedanke so eigenthümlich und von dem, was wir sonst aus den *Gáthá's* über die Vorstellung von Himmel und Hölle wissen, etwas abweichend, dass wir den Spruch als irgendwoher entlehnt ansehen müssen. Der Spruch ist indess nicht ganz vollständig angeführt; in dem zweiten Gliede fehlt ein Wort wie „Wohnung, Aufenthalt“; für „denen fern (in der Ferne) vom guten Himmel“ sollte es heissen: „denen sey fern vom guten Himmel ihre Wohnung“. Das Wort *bohá* könnte übrigens hier auch in seiner urapringlichen Bedeutung, wie sie noch das wedische *vanu* zeigt, genommen und demnach mit glänzend, leuchtend, wiedergegeben werden.

V. 9. *Dus-skjaothané — manañhé* Nerios.: *dahkarmañi parikshijanti uttamañja asañgrahanád manasah*. *Avasazañ* (Nerios.: *parikshijanti*). Dieses Wort lässt auf den ersten Anblick mehrere Erklärungen zu, je nachdem abgetheilt wird; man kann *avas* + *azañ*, aber auch *ava* + *sazañ* trennen. Theilt man auf die erstangegebene Weise, so ist *avas* ein Adverbium der Präposition und würde mit dem *uróda* des Pársi, weg, fort, vollkommen stimmen, der zweite Theil wäre dann auf die Wurzel *as*, treiben, machen, zurückzuführen, sodass das Ganze wegtreiben, wegmachen, hiesse. Wenn nun auch diese Bedeutung gut zum Sinne des Satzes stimmen würde, so müssen wir die Ableitung doch verwerfen, weil sich *avas* wenigstens im Zendawesta nicht aufweisen lässt. Nach der zweiten Trennung lässt der zweite Theil des Wortes, *sazañ*, sogar drei Erklärungen zu, je nachdem es von der Wurzel *san*, schlagen, oder *san*, naschi, oder *san* = *gñá* abgeleitet wird. Diese reduplicirte Form finden wir auch in den Jeshts, so 5, 130 *sasáiti*, wo dieses dem Sinn und Zusammenhang nach nur auf *san* = skr. *gan*, zeugen, zurückzuführen ist (*otçpām hugjéitām urutheñtem khshathrem sasáiti*, sie — die *Ardei çárá anáhitá* — befördert die Herrschaft, die alles Gut gedeihen lässt); in 5, 34. 9. 14. 15, 24. 17. 34 treffen wir den Dativ eines Abstracts *sasáitē* in Verbindung mit *gaethjái*: *jái hen lehrpa çraçeta sasáitē gaethjáica jái ablótemē* ¹⁾,

¹⁾ Zu dem Superl. *ablótema* vgl. das einfache *abda* St. 19, 10 neben

(ich will des Bösen Zerstörer seyn als Helfer derer), welche vom besten Körper für das Gedeihen der Schöpfung und die nützlichsten für die Welt sind. Auch an dieser Stelle lässt sich nur die Wurzel *san* = *ḡan* annehmen. Noch ist zu vgl. *saśé* in Af. 1, 17: *niḡēné bujé viśpé duš-maiṇjawa viśpé daēvaḡaḡna saśé bujé vañhāuca mēde vañhāuca ḡravahi*, ich bin zum Schlagen (d. i. ich werde schlagen) aller bösen Geister, aller Däevaverehrer; ich bin zum Wachsen (ich werde wachsen) an gutem Lohn und gutem Ruhm. Hier bildet *saśé* ganz deutlich einen Gegensatz zu *niḡēné*, und kann in diesem Falle nur von *san* = *ḡan* abgeleitet werden. Die dritte mögliche Ableitung des Worts, die von *san* = *ḡnā*, hat schon aus dem Grunde wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil das *n* in *saśaḡ* ganz verloren gegangen wäre, was sonst bei Ableitungen dieser Wurzel nicht vorkommt, man vgl. nur *sañti* und das neupers. *سازان*, weise. Der Umstand, dass gerade dieses *san* = *ḡnā* mit der Präposition *ava* vorkommt (Vend. 8, 2 *ava-saṇān*, sie bemerken), während wir die Verbindung derselben mit den zwei andern *san* nicht treffen, könnte indess doch leicht zu einer solchen Ableitung führen, wenn das in den Derivaten dieser Wurzel nie fehlende *n* vorhanden wäre. Nun fragt es sich noch, welchen Sinn die Zusammensetzung *ava-san* habe und welche Stellung dem Worte in der Satzverbindung anzuweisen sey. Die Präposition *ava* hat in Zusammensetzungen nicht eine privative, wie man vermuthen könnte, sondern eine objective Bedeutung, ähnlich unsern Vorsyllben *er-*, *be-*; demnach ist *avasān* nur erzeugen, hervorrufen. Der Form nach denkt man leicht an eine 3. Person sing. eines reduplicirten Aorist; aber auf welches Subject soll sich diese dritte Person beziehen? *Duš-skjaothanā* ist kein Singular und *ēviḡti* kein Nominativ, sondern ein Instrumental; das Subject des vorangegangenen Satzes ist ein Plural *jōi-vidushō*. Der einzige Ausweg scheint mir der, dass man *avasāḡaḡ* als den Sing. neutr. eines Part. praes. fasst und dieses im adverbialen Sinne als einen Zustandssatz einleitend dem Hauptsatze anschliesst, ein Fall, in dem das Sanskrit Gerundia, das Arabische den Accusativ des Infinitivs anwendet. Von diesem Participium ist jedoch der Accusativ *duš-skjaothanā* als abhängig zu denken; *ēviḡti* bildet mit *vañhēus manāuhō* dagegen eine adverbiale Bestimmung. — *Atibjō mash aśhā ḡjaśdaḡ* Nerios.: *tebhjaḡ prabhūtōdharmāḡ prabhraḡjati* [*tebhjaḡ aḡmogeḡbhjaḡ*]. — Ueber *mash* s. zu 32, 3. Die Erklärung des *ḡjaśdaḡ* durch *prabhraḡjati*, entfallen, verloren gehen, ist im Allgemeinen nicht unrichtig, nur lässt es sich nicht gut im neutralen Sinne nehmen, sondern es muss ihm eine active Bedeutung beigelegt werden: liegend machend (*ḡjaḡ + dā*, s. *ḡjaḡcēt* 32, 16), d. i. niederwerfen, wegwerfen. Das Subject ist *mash*, der Grosse, worunter

ḡrta. Der Ableitung nach kann es nur von *dp*, Wasser, + *dā*, geben, stammen, sodass es eigentlich wasserspēndend heisst.

wahrscheinlich *Ahura-mazda* oder auch *Zarathustra* zu verstehen ist (s. zu 32, 3); das Object ist *ashā*. — *Javat* — *khrafetrā* Nerios.: *jāvat elebbjah asmagobhjah — duštavōpadebbjah cāravatjebhjah*. — Für *aurund* lesen Bf. und Bb. *urunā*, was Westerg. nicht bemerkt hat. Jedoch hat diese Lesung zu wenig Wahrscheinlichkeit, als dass sie näher besprochen zu werden braucht. Die Deutung des Wortes anlangend, so wird es am passendsten auf dieselbe Wurzel, der *aurat*, schnell, entstammt, zurückgeführt, als welche sich *aro* (*auru*), rasch einherfahren, rennen, ergiebt; es ist dann eine schwächere Participialbildung (oder Adjectiv) mit Suffix *van* für *vant*. Zu einem Verbum lässt sich das Wort nicht machen, wie ich anfänglich versuchte.

V. 10. Die Westergaard'sche Schreibung *hithām* nach K. 5. ist entschieden irrig, wie namentlich eine Vergleichung mit der Parallelstelle 31, 8 lehrt, wo wir *haithīm ashahjā* haben. Weitaus die meisten Mss. (auch Bf. und Bb.) lesen *haithām*. Die Lesung kann indess aus phonetischen Gründen nicht richtig seyn, da *ai* im Baktrischen gewöhnlich nur in Folge eines *i* oder *j* aus *a* entsteht; wir müssen deashalb entweder *kathām* oder *haithīm* wie 31, 8 schreiben. Da keine der beiden Aenderungen handschriftlich beglaubigt ist, so thut man am besten, die leichteste, *kathām*, in den Text aufzunehmen; es ist der Accusativ eines Abstractums *kathā* der gleichen Bedeutung wie *haithi*, Wesenheit, Wirklichkeit. Nerios. giebt es durch *sukhanivdsam*, schöne Wohnung, es wahrscheinlich irthümlich von der Wurzel *hadh* = *sad*, sitzen, ableitend. — *Garebām* ist hier Nomen, vgl. Jt. 5, 2. 5 *garewān*, Mutterleib (wie skr. *garbha*), und keine Verbalform, etwa eine erste Person Conjunctivi von *garō*, wie es scheinen könnte. Nerios. hat *gihnāti*, sieht es demnach ebenfalls für eine Verbalform an. Die Satzordnung ist nun die: *kukhratus vaočať* bildet den Hauptsatz; *garebām ahjā vañheus skjaothand cpeñtāmēd — ashahjā* (*vidvōs* ausgenommen, zu dem wieder *vaočať* zu ergänzen ist) ist ein davon abhängiger Voluntativsatz. Das Subject desselben ist der *kukhratus vidvōs*, worunter wohl nicht *Ahura-mazda* gemeint seyn kann, sondern jeder einsichtige Verehrer desselben. — *Vojathrá* Nerios.: *nirādtōjane*, wohl für *nirādtōjane*, gegen den Durchzug des Windes geschützt. Dieser Uebersetzung liegt eine Lesung *arojathrá* zu Grunde, die durch Zusammenschreibung der unmittelbar vorhergehenden Präposition *ā* mit *vojathrá* und Verkürzung derselben zu *a* entstanden ist. *Vaju* leitete er von der Wurzel *vā*, wehen, ab, was sprachlich recht gut möglich ist (man vergl. *vaju* für *vāju*, Wind), aber der sich ergebende Sinn Durchwehung stimmt nicht zum Zusammenhang. Der Form nach kann dieses *ἄπ. λεγόμεν.* Nom. plur. neutr. und Instrumental sing. seyn; im erstern Falle ist es mit *tācā vācā*, im letztern mit *thwāhmi* (der Instrumental kann dem Locativ respondiren) zu verbinden; im erstern ist es dann weiter auf ein Thema

mit der Endung *thra* = skr. *tra*, im zweiten auf eins der Endung *tar* (Nom. actoris) zurückzuführen. Bei näherer Betrachtung ist jedoch nur die erstere Annahme haltbar; man vgl. zur Bildung *spa-jathra* 30, 10, *māthra*, *dāthrem*. Die Wurzel, auf die das Wort mit einiger Sicherheit zurückgeführt werden kann, ist *v*. Dass diese die Bedeutung gehen hat, wie unter andern auch im Sanskrit, beweist Jt. 8, 23. 29: *apa dim adhāt vjēiti xrajānhāt hača Vouru-Kashāt*, darauf stieg er (Tistrja) heraus aus dem See Vouru-Kasha; vergleiche auch Jt. 15, 43 *vjēmi* bei der Erklärung des Namens Vajus, der als Gänger gedeutet wird (so sehr hatte sich die Erinnerung an das Wesen dieses Genius, der mit dem vedischen Vāyu, der Wind, identisch ist, vermischt). *Vojathrá* heisst demnach Gänge, und bezeichnet wohl Dinge, Wesen überhaupt. Man vergl. das sanskr. *gagat*, eigentlich das Gehende, für Welt überhaupt.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht wohl die später gewöhnliche Bedeutung Speise haben; denn es muss mit *tōi*, dir (Mazda), welches hier nicht der Plural des Demonstrativs seyn kann (hier wäre nur *tō* am Platze), verbunden werden. „Zu deiner Speise“ (Mazda) gäbe aber durchaus keinen passenden Sinn. Führt man dagegen das Wort auf die Wurzel *qor*, glänzen, zurück, so ist durch den Sinn „Glanz“ alle Schwierigkeit gelöst (siehe S. 170). — Das Subject des zweiten Versgliedes ist *Armaitis*; das *maš* bezieht sich sowohl auf *ashā* als *kshathrá* und macht diese Wörter eigentlich zu adverbialen Begriffen. — Für *vakhist*, wie Westerg. nach einigen Codd. schreibt, lesen Bf. und Bb. *vakhata*, K. 4. *vakhst*. Da das schliessende *a* von Bf. und Bb. gegen das durchgängige Gesetz der Dehnung der Schlussvocale im ältern Dialekt kurz ist, so ergibt es sich leicht als später zur Verdeutlichung der Form zugesetzt. Das *i* vor *st* sieht nur wie ein Hilfsvocal zur Erleichterung der Aussprache der Doppelconsonanten *khat* aus, dem hebr. Schwa gleichend, und hat in der grammatischen Bildung der Form keine Stelle; daher wird am besten *vakhst* geschrieben. Die Bedeutung anlangend, so giebt die Ableitung von *vakhsh*, wachsen, einen bessern Sinn als die von *vac*, reden; Nerios. hat *vikāçajati*. Der Form nach fällt es mit *cōist*, *daēdōist*, *tāst* zusammen, die sämtlich dritte Personen sing. des Imperf. oder Aor. sind, mit Ausstossung des kurzen Bindevocals *a*. Man könnte sie auch für dritte Personen sing. aor. med. auf *sta* halten, aber während der Wegfall eines kurzen inlautenden *a* im Baktrischen nicht selten ist (man vgl. *ptā* für *patā*, *pitā*), kommt der eines schliessenden kaum vor und liesse sich im Gāthādialekt um so weniger begreifen, als hier nur *ā* und nicht *a* ein Wort schliessen kann. — Das *utafūiti tevishī tāis ā* weist auf die Haurvatāt's und Ameretāt's zurück, denen am meisten *tevishī*, Kraft, sonst beigelegt wird (vgl. 51, 7).

V. 12. *Kaṭ tōi — jaṣnahjá Nerios.: kiṃ te saṃmárkshaṇam, kaḥ kámaḥ káca jushmákam stutiḥ káca jushmákam iḡiṣṇih.* Das dem *rásare* entsprechende Wort *saṃmárkshaṇam* wird, wie *rásnām* im zweiten Versgliede, in der Glosse durch *mahánjdjild*, was etwa der grosse Logiker oder der grosse Philosoph heissen kann, erklärt, welche Deutung wahrscheinlich auf der Ableitung von der Wurzel *rás*, ordnen, anordnen, beruht. Fast alle Codices haben *rásarē*, nur Bb. hat *rásare*. Beide Formen können richtig seyn, je nachdem der Zusammenhang ein Adjectiv oder ein Substantiv erfordert; *rásarē* oder besser *rásrē* (nach Bf.) ist Adjectiv für *rásaró*, *rásare* dagegen neutrales Substantiv der Bildung *vadare*, *vardvare*. Wegen des *tōi* bei der ersten Frage und der Art der übrigen lässt sich hier kein Adjectiv annehmen; dagegen giebt ein Substantiv einen ganz guten Sinn; daher ist auch *rásare* zu schreiben. Man vergleiche zur Bedeutung des Worts Jt. 13, 157: *čtaomáca rásarečca bareñtu dathushó ahurahé mazdáa*. Hier finden wir es neben einem Worte, das den deutlichen Sinn „Lob, Lobpreisung“ hat; ähnlich steht es an unserer Stelle parallel mit *čtútó* und *jaṣna*; in J. 50, 6 ist *rásrēng*, das wahrscheinlich ein neutraler Plural von *rásare* ist, mit einem Verbum sagen, verkündigen, verbunden. Die Ableitung führt zunächst auf eine Wurzel *rás* (*raz*); dieser begegnen wir in der Bedeutung lenken, regieren, Jt. 10, 14; ordnen, herstellen, Jt. 14, 56. 19, 47, wovon *rásata* im Baktrischen und Medischen, *rásat*, gerade, im Pársi und Neupersischen, *áráctar* im Pársi, namentlich in der Verbindung *iríct-áráctar*, Wiederhersteller, Wiederbeleber der Todten (Spiegel, Pársigrammatik, S. 138, l. 25. 140, l. 7. 142, l. 4.), *árdsten*, zurichten, schmücken, im Pársi und Neupersischen stammen. Im Sanskrit entspricht *rák*, glänzen und regieren (ursprünglich wohl so viel als gerade machen). Von dieser Wurzel ist indess keine recht in den Zusammenhang passende Bedeutung zu gewinnen, ausser man wollte sich etwa mit Geradheit, Gerechtsame zufrieden geben; zudem haben wir in dieser Bedeutung Formen mit kurzem *a*, z. B. im Namen des Genius *rashnu rasista*, geradeste Geradheit = gerechteste Gerechtigkeit. Dagegen kann *rásnām*, Gen. plur. im zweiten Versgliede, hieher gezogen werden. Auf den richtigen Weg kann uns hier vielleicht das neupersische *rás* führen, dessen häufigste Bedeutung „Geheimniss“ ist. Bei diesem Worte entsteht aber sogleich die Frage, ob es nicht den semitischen Sprachen, von denen es wenigstens die aramäischen haben, entstammt. Das Chaldäische hat ܠܗ Geheimniss, Mysterium, Dan. 2, 19. 27 (namentlich häufig in den Targüms); das Syrische hat nicht bloss das Substantiv ܡܝܫܬܐ ܡܝܫܬܐ, sondern auch ein Verbum ܡܝܫܬܐ, wovon aber nur Pael und Afel gebräuchlich ist (geheim halten, verbergen); auch im Samaritanischen findet sich das Wort. Da die übrigen

semitischen Sprachen, das Hebräische, Arabische ¹⁾ und Aethiopische, welche an Formen wie an Wörtern durchweg alterthümlicher sind als die aramäischen Dialekte, das Wort gar nicht kennen, so entsteht ein gerechter Zweifel an seiner semitischen Abstammung. Dieser wird noch dadurch erhöht, dass wir im Aramäischen noch manche andere semitische Wörter finden, wie z. B. ܕܝܢܐ, Zeit (neupersisch زمان, armenisch zamanak, aus dem baktrischen xrodna, zrdna, das wirklich Zeit bedeutet, Wurzel sar = skr. śr̥, altern, vergehen, entstanden), das durchaus keine wirkliche Wurzel im Semitischen hat, denn das chaldäische ܕܝܢܐ, Zeit bestimmen, ist erst ein Denominativ davon. Dass das besprochene rās indess ursprünglich arisch ist, beweist noch das sanskritische rahas, Einsamkeit, geheim, und rahasja, Geheimniss (s. Manu, 2, 140, wo „Geheimlehre“ darunter zu verstehen ist), von der Wurzel rah, verlassen. Das rāsare an unserer Stelle wird am passendsten hier gezogen; es bezeichnet hier wie an den andern Stellen ein geheimnissvolles Wort oder einen geheimnissvollen Spruch. — Vashē, wofür Bf. und Bb. vasi haben, lässt eine zweifache Erklärung zu; man kann es nämlich von vaś, wollen, oder von vac, reden, ableiten; die letztere scheint die richtigere zu seyn. Jedenfalls ist es aber kein Substantiv, sondern eine 2. Person sing. praes. Wollte man es als Substantiv Wunsch, Verlangen, nehmen, wie Nerios. thut, so müsste vacē geschrieben werden. Dazu ist aber kein genügender Grund vorhanden. — Já vē dājāt ashis rāshnām. Rāshnām könnte man leicht versucht seyn, für identisch mit dem rāsare zu erklären, wie es Nerios. wirklich gethan hat. Aber da die Form zu deutlich auf einen Gen. plur. eines Thema rāshan hinweist, für rāsare aber bloss rāsō, rāsē, stehen könnte, so müssen wir diese Deutung aufgeben. Mehr Befriedigung giebt die Zurückführung auf skr. rājan, König, eigentlich der Ord nende; das sh für das j ist zwar etwas auffallend, aber ein solcher Wechsel der Zischlante findet sich wirklich, man vgl. nur rashnu, Gerechtigkeit, das bloss auf die Wurzel ras, rās, zurückzuführen ist. Keinesfalls ist dem rāshan aber die Bedeutung König beizulegen, da die iranischen Dialekte andere Worte für diesen Begriff haben, kshathra, kshajamna, kshajathi etc. Besser führt man es indess auf raksh, beschützen, zurück, sodass es der Beschützende heisst. Diese Beschützer sind Ahura-mazda und die andern höchsten Genien. Das já (Nom. plur. neutr.) ist hier das Subject; ashis der Accus.

¹⁾ Dem arabischen رَس einen Braunen graben, wird unter manchen andern auch die Bedeutung verheimlichen beigelegt; doch ist allen Spuren zufolge diese keine ursprüngliche; ein Substantiv der Wurzel im Sinne von „Geheimniss“ findet sich nicht. Auch نَزَر, verbergen, an sich schon sehr selten und ohne alle Derivaten, ist nicht hierher zu ziehen.

plur. von *ashi*, abhängig von *dājāt*; *vē* (*vas*) ist als Genitiv mit *rāšnām* (Gen. plur.) zu verbinden. Für *vē* wird zwar von mehreren Mss., so von Bf. und Bb., *vī* gelesen; in diesem Falle müsste es die bekannte Partikel *vī* seyn und eng mit *dājāt* zu einem neuen Begriffe, austheilen oder anordnen, verbunden werden; aber der dadurch entstehende Sinn „was die Tugenden der Herrschenden vertheilt“ passt nicht recht in den Zusammenhang. Ein ganz anderer Sinn des Verses entstände, wenn man *vī-dā* als entfernen, weg-schaffen, deuten könnte; dann wäre *rāšnām* von *rash*, verletzen, und *ashis* von *aka*, Compar. *ashjō*, Superl. *acīsta*, schlecht (dass eine solche Ableitung wirklich möglich ist, zeigt *ashibjā* J. 32, 10), abzuleiten, sodass das Ganze hiesse: „was die Schlechtigkeiten der Verderber entfernen kann“; aber dieser Sinn stimmt nicht zu dem folgenden Satzgliede. — *Qaētēg* giebt Nérios. durch *njājavantam*, angemessen, passend, richtig, wieder, aber, wie ich glaube, irthümlich. Am Richtigsten löst man das Wort wohl in *qa + ita* auf, sodass es selbstgegangen, selbstbetreten, nämlich von dem Asha, dem Geist des Wahren, heisst.

V. 13. Der Accusativ *tēm advānem* lässt eine doppelte Erklärung zu; er kann erstens von *çishā* im vorigen Verse abhängig gemacht, zweitens aber auch nur als eine Attraction in Folge des *jēm mraos* genommen werden, sodass eigentlich der Nom. stehen sollte. Letzteres ist mir das Wahrscheinlichste; denn wegen *mraos* lässt sich *çishā* nicht gut ergänzen. Das eigentliche Subject, auf das dieser Relativsatz hinweist, ist *daēndo*; die Lieder der alten Feuerpriester sind der Weg der frommen Gesinnung, das Mittel, um fromm gesinnt zu werden. Diese *daēndo* werden ihrer Art und ihrem Ursprunge nach näher bestimmt durch *jā — urvākhshat*. Der Numerus will hier nicht recht stimmen; *daēndo* ist nur Plural, *jā — keretā* dagegen entweder Fem. sing. oder Neutr. plur. Die Beziehung ist somit eine etwas ungenaue, was bei diesen Stücken, die aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben wurden, nicht besonders auffallen darf. — Für *çevistā* ist wohl richtiger mit K. 4. *çivistā* zu schreiben; Bf. hat *tēvēstā*, Bb. dagegen *çevistā*. Dass *i* für *e* zu schreiben ist, beweist *çivishi* J. 51, 15 eine Verbalform der gleichen Wurzel, nämlich *çju*, die im Baktrischen sich weiter nicht findet, dagegen im medischen *shju* (in *ashjāwa*, profectus est) und neu-

persischen *شدن*, eigentl. gehen, erhalten ist. Eine andere Ableitung ist nicht wohl möglich. Nérios. hat *āvādajah*. Der Form nach ist es eine dritte Person sing. aor. med., und nicht eine zweite, wozu der Vocativ *masdā* leicht verführen könnte. Die Bedeutung ist zufließen, zu Theil werden.

V. 14. *Taf zi — dātā* Nérios.: *sa jato mahāgānūn kāmō* [‘smā-kam] *jul tanumate kivamate dijate* [‘ācārjāja]. Die Erklärung des

vairim durch *káma*, Verlangen, stützt sich wohl auf die Ableitung desselben von *var*, wählen; aber sie stimmt weder zu dem Zusammenhange, noch lässt sich für das zu Grunde liegende Thema *vairi* oder *vairja* im Zendawesta eine Bedeutung wie Wahl, Verlangen oder wählend, nachweisen. 43, 13 lesen wir *vairjó ctóis*, was mir dem Sinne nach dasselbe zu seyn scheint, als *ustána aṣtvaṣ*, das wirkliche Daseyn, d. i. die irdische Welt oder Schöpfung. In 42, 2 haben wir unter *vairis* deutlich Quellen zu verstehen, wie das Prädikat *aweṣṣṣnáōñhó*, wasserhaltend, und der Zusammenhang ausweist, eine Bedeutung, die dem Wort auch in späteren Stücken zukommt (Jt. 5, 4. 191. 8, 41. 46. 19, 51). Letztere Bedeutung kann indess nicht auf die *Gáthá's* angewandt werden, sowohl unsere Stelle, als 43, 13 und 51, 1 sträuben sich dagegen, namentlich aber das *vairjó* in dem berühmtesten Gebet *jathá ahú vairjó*. Während zu der Bedeutung Quelle, der zudem die Form *vari* zu Grunde liegt, das sanskr. *vári*, Meer, zu stimmen scheint, lässt sich das *vairja* der *Gáthá's* mit *vara*, Kreis, Umkreis, Feld, eigentlich das Umzäunte (von *rar*, umgeben), im 2. Farg. des Vendid., und *vareshvá* J. 53, 3 zusammenbringen und adjectivisch Kreise, Felder habend (43, 13), substantivisch als Umzäunung, Schutzmauer, wie hier, fassen. An unserer Stelle hat das Neutrum *vairim* ungefähr den Sinn von *vácṣṛja*. Dass eine solche Bedeutung unserm Verse gar nicht entgegen ist, zeigt gleich das folgende Glied, wo von der Bebauung der Erde die Rede ist. Die Bedeutung Segnung würde auch passen, aber sie lässt sich nicht begründen. — *Jói at — anjáo*. Dieser Plural des Relativs kann sich nicht wohl auf *mazdá*, das wegen *dátd* zwar deutlich als Plural zu fassen ist, beziehen; es drückt vielmehr einen dem *aṣtvaite ustá-nái* parallelen Gedanken aus und ist mit *skjaothand* in die engste Beziehung zu setzen; der Dativ des Demonstrativs ist davor zu ergänzen. „Verleiht die Thaten guten Geistes denen, welche sich die Bebauung der ewigen Erde zur Lebensaufgabe machen“. — Das *kshmdkām huciṣtim* ist nicht von *fráddó*, sondern von *dátd* abhängig. — Die *ashá veresend* sind wohl die Bebauung der Erde, was als das wichtigste und glückbringendste Werk des Mazdajägers gilt.

V. 15. Dieser Vers gehört wohl ursprünglich nicht hieher; wir finden ihn auch J. 27, 4 citirt; in Bf. und Bb. ist er nur mit den Anfangs- und Schlussworten angeführt, wie gewöhnlich die bekannten heiligen Gebete, *jathá ahú vairjó*. Auch dem Sinn nach hängt er nicht mit v. 14 und den noch frühern zusammen. — Das Demonstrativ *tá* ist auf *ṣravācōcéd* und *skjaothand* zu beziehen. — *Ishudem* (Nerios.: *guṇāndajdh*) ist sicher mit *ctútó* enger zu verbinden; seine Erklärung bietet jedoch manche Schwierigkeit. J. 31, 14 haben wir den Plural *ishudó* als Feminin construiert; im *Jaṣna haptanhaiti* treffen wir ein Verbum *ishūljdmahi* (J. 37, 5. 38, 4. 39, 4) unter lauter Verbis des Verehrens. Auch der Weda bietet

uns ein denominatives Verbum *ishudhjati*, nach den Nighaṇṭavas ein *jāñādkarna*, d. h. ein Verbum des Verlangens, Wünschens; davon findet sich auch ein Adjectiv *ishudhju* Rv. V, 41, 6, das dort deutlich wünschend, verlangend, strebend, bedeutet. Dem Ursprunge nach ist es auf *ishu*, Pfeil, und *dhd*, setzen, zurückzuführen, nicht auf *ishudhi*, Köcher, wie Benfey (*Sāma-veda-Glossar*, s. h. v.) that. So heisst es eigentlich „den Pfeil ansetzen“, d. i. zielen, und dann übertragen nach etwas trachten oder streben. Das *ishud* der *Gáthá's* nun ist die reine Grundform *ishudh*, substantivisch und zwar als Femininum gebraucht, wie dieses Geschlecht auch im Sanskrit in solchen Fällen gewöhnlich ist; die ursprüngliche Bedeutung ist wohl Eifer; dann Gebet, das auf Gott gerichtete Verlangen. *Khshmakā — ahūm* Nerios.: *jushmakām rāgjena sōdmin akshajavām sōcchajā parisphuṭām dāsati bhuvane*. Ueber *frashēm* s. zu 30, 9.

Verbesserungen.

- | | | |
|----------|----------------|--|
| Seite 7, | Zeile 29, | lies: precer, statt: precar |
| „ 8 | „ 16 | lies: <i>qjāmd</i> , statt: <i>qjāma</i> |
| „ 10 | „ 5 | lies: <i>Ārmaiti</i> , statt: <i>Ārmāiti</i> |
| „ 12 | „ 30 | lies: <i>vāo</i> , statt: <i>vāō</i> |
| „ 15 | „ 13 | lies: qui, statt: que |
| „ 16 | „ 7 | lies: <i>kevitdoçā</i> , statt: <i>kevitdoçā</i> |
| „ 17 | „ 25 | lies: deprecet, statt: deprecar |
| „ 21 | „ 17 | tilge das erste „mentis“ |
| „ 24 | „ 16, 17, | lies: zu meinem Heil herbei, statt: meinem Heil |
| „ 25 | „ 6 | lies: <i>Viçāçva</i> , statt: <i>Viçāçva</i> |
| „ — | „ 23 | lies: Mund, statt: Munde |
| „ 30 | „ 33, 34, | lies: jene gehen deshalb durch des lebendigen
Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde, statt:
und deshalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und
die Wahrheit zu Grunde gehen |
| „ 32 | „ 33 | lies: <i>Çraoşa</i> , statt: <i>Çraoşa</i> |
| „ 48 | „ 27 | lg., lies: <i>Ākṣhaviṣṭha</i> kann der Form nach nicht wohl
eine erste Person sing. aor. optat. seyn, sondern
es ist als eine zweite sing. optat. med. zu betrach-
ten, also: du mögest verehren. Die Anrede
bezieht sich auf den Begleiter des Sängers oder
einen andern Anwesenden. |
| „ — | „ 33 | lies: <i>uttānahastaḥ</i> , statt: <i>utthānahastaḥ</i> |
| „ 49 | „ 5 | (<i>dadjāt</i> ?) ist zu streichen |
| „ 54 | „ 31 | nach redend ist sich findet zu ergänzen |
| „ 55 | „ 26 | <i>içdi</i> ist nicht auf <i>jaç</i> , verehren, zurückzuführen,
sondern identisch mit skr. <i>iç</i> , vermögen, be-
sitzen, s. weiter zu 43, 8 |
| „ 57 | „ 21 u. öfter, | lies: <i>utkṛṣṭataram</i> , statt: <i>utkṛṣṭataram</i> |
| „ 70 | „ 21 | lies: <i>bhūvane</i> , statt: <i>bhūvane</i> |
| „ 77 | „ 1 | lies: <i>anjah</i> , statt: <i>anjah</i> |
| „ — | „ 34 | lies: <i>gōṣṣṭha</i> , statt: <i>gōṣṣṭha</i> |
| „ 78 | „ 38 | lies: <i>nigṛhīto</i> , statt: <i>nigṛahīto</i> |
| „ 81 | „ 44 | lies: <i>uttānahastena</i> , statt: <i>utthānahastena</i> |
| „ 83 | „ 13 | lies: <i>grahitum</i> , statt: <i>gṛhītum</i> |
| „ — | „ — | lies: <i>na</i> , statt: <i>nd</i> |

Seite 86, Zeile 30, lies: der grossen Weisen, statt: des grossen Weisens

- „ 87 „ 33 ist „rings“ zu tilgen .
 „ 94 „ 26 zu tilgen: wie in *içdi*,
 „ 97 Note Zeile 2, lies: *dūraē*, statt: *durāē*
 „ 105 Zeile 19 lies: *Çāoshjañtō*, statt: *Çāoshjañtō*
 „ 125 „ 31 lies: *Hormisdācēa*, statt: *Hormisdācā*
 „ — „ 33 lies: verlangen, statt: erlangen
 „ 131 „ 28 lies: *vikaçajati*, statt: *vikaçajati*
 „ 137 „ 41 lies: *vā*, statt: *nā*
 „ 151 „ 41 lies: *pūṇatvam*, statt: *pūṇatvam*
 „ 152 „ 4 lies: *ācārjānām*, statt: *ācārjānam*
 „ 166 „ 12 lies: *ākramādati*, statt: *ākramādati*
 „ 170 „ 2 lies: *cikhsnushō*, statt: *cikhsnushō*
 „ — „ 2 lies: wegen der von uns dargebrachten Opfer
 an Vieh, statt: bei der Darbringung unserer
 Thiere
 „ 177 „ 4 lies: *Karā*, statt: *Kari*
 „ 181 „ 9 lies: Dingen, statt: Dngen
 „ — „ 14 lies: *jaokstivatām*, statt: *jaokstivatām*
 „ 183 Note Zeile 2, lies: *ēditanja*, statt: *ēetanja*
 „ 188 „ 33 lies: *dīdereghō*, statt: *dīderegh ō*
 „ 206 „ 40 lies: Persischen, statt: Pārsichen
 „ — „ 44 lies: Neupersische, statt: Pārsi
 „ 208 „ 9 lies: der die *Galtha's* beschützt, statt: der die
Galtha's wachsen lässt
 „ 210 „ 21 lies: *gīgishām*, statt: *gīgishām*
 „ 218 „ 24 lies: im dritten Satzglied sind, statt: das dritte
 Satzglied hat

4

Die
Gatha's des Zarathustra.

Zweite Abtheilung.

Abhandlungen
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

II. Band.

Nr. 2.

Die fünf Gāthā's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Professor des Sanskrit am College zu Poona in Ostindien, Superintendent der Sanskritstudien am College, in der College School und Normal School, Ehrenmitglied der Asiatischen Gesellschaft zu Bombay, correspondirendes Mitglied der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen zu Calcutta etc.

Zweite Abtheilung.

Die vier übrigen Sammlungen enthaltend.

Nebst einer Schlussabhandlung.

Leipzig 1860

in Commission bei F. A. Brockhaus.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

Harvard University

1910

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor

Heinrich von Ewald

als Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

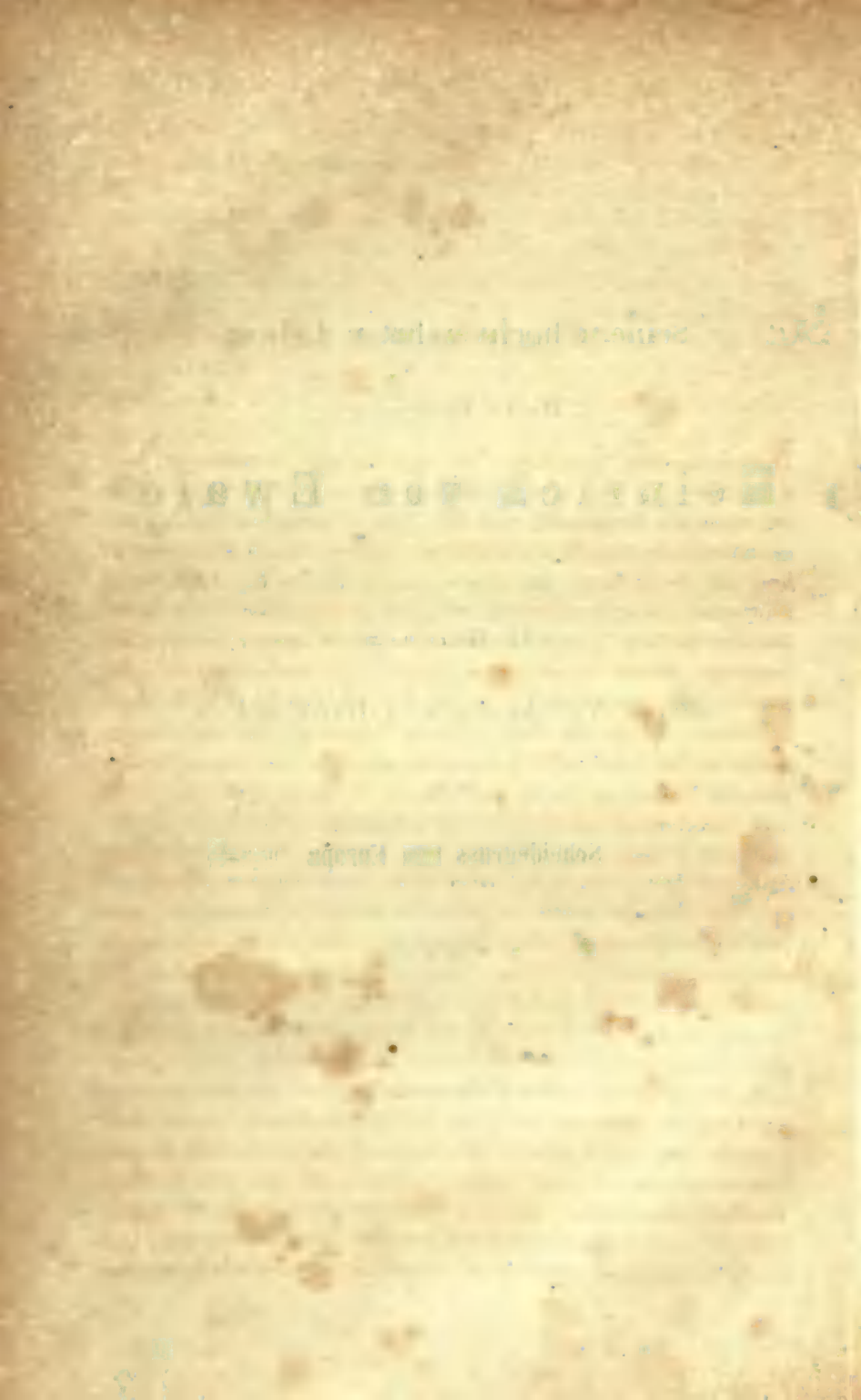
zum

Scheidegruss aus Europa

gewidmet

von dem

V e r f a s s e r.



V o r w o r t.

Diesem zweiten Theil habe ich nur Weniges vor auszuschicken. Vor allem muss ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass ich nicht die Grammatik und das Glossar begeben kann. Der an mich ergangene Ruf nach Indien (sowie andere Abhaltungen) liess mir leider keine Zeit mehr, um die für beides vorhandenen Materialien so zu bearbeiten, wie ich es gern gewünscht hätte. Dagegen hoffe ich, sobald mir meine neuen Aemter in Puna Zeit gestatten, beides in nicht zu langer Frist nachzuliefern. Das Studium des Zendawesta, dem ich bereits eine Reihe von Jahren gewidmet, werde ich auch in Puna fortsetzen, wo mir, wegen der Nähe Bombay's, alle Gelegenheit gegeben ist, einerseits mich mit den Parsen direkt in Verbindung zu setzen und ihre Sitten und Gebräuche aus eigener Anschauung kennen zu lernen, andererseits aber auch auf Begründung eines wissenschaftlichen Studiums ihrer heiligen Schriften unter ihnen selbst hinzuwirken.

Auf den neulichen Angriff des Herrn Prof. Spiegel gegen meine Methode eingehend zu antworten, halte ich für vollkommen überflüssig. Unter Sachkennern, die nur die Wahrheit wollen und daher in der Wissenschaft Niemandem ein Monopol zuzuerkennen vermögen, kann, wie auch bereits schon Stimmen laut geworden sind (Zarncke'sches Centralblatt 1858, Nr. 52) und wie Herr Spiegel noch weiter hören wird, über die Richtigkeit der von mir eingeschlagenen Methode gar kein Zweifel herrschen, da sie ganz dieselbe ist, durch welche die Classiker und namentlich das alte Testament philologisch erklärt worden sind. Die ganz kürzlich veröffentlichte Spiegel'sche Uebersetzung der Gāthā's, die kaum besser ist als Anquetil's im vorigen Jahrhundert gemachte, und in einem wirklich schreienden Contraste zu den richtigen jetzt

von der orientalischen Philologie gebotenen Mitteln steht, liefert den deutlichen Beweis, dass durch blinde Anhänglichkeit an die Tradition, Verachtung der so unentbehrlichen Vergleichung der Parallelstellen und von Grammatik und gesunder Etymologie¹⁾, die Gāthā's für ewige Zeiten ein versiegeltes Buch bleiben werden. Herr Spiegel dollmetscht Worte, die aber meist keinen verständlichen Sinn geben; viel Mühe auf Formen zu verwenden (*ishathā*, ihr kommt, ist ihm das Erwünschte, *ptūlām* — gen. plur. part. praes. — heisst beim Preisen u. s. w.) scheint ihm ebenso überflüssig, als den Sinn oder Gedankengang nur einzelner Verse oder gar ganzer Stücke zu ergründen. Daher wird auch Niemand aus seiner Uebersetzung lernen können, was in den Gāthā's steht. Von ihrem wahren Inhalt hat er keine Ahnung. Letzterer kann auch unmöglich anders als durch eine jahrelang dauernde Beschäftigung mit diesen Stücken, durch mühsame, oft viele Tage in Anspruch nehmende Untersuchungen einzelner Worte und Formen, sowie durch stete Rücksichtnahme auf den Sinn und Zusammenhang des Verses oder ganzen Stücks, wieder erkannt werden. Dass Herr Spiegel diess nicht gethan, gesteht er selbst in der Vorrede p. VII, hält sich aber dessenungeachtet für vollkommen befugt, zu einer Zeit, wo an philologische Arbeiten, selbst auf dem orientalischen Gebiet, mit Recht hohe Forderungen gestellt werden, eine allen Anforderungen einer gesunden Philologie Hohn sprechende Uebersetzung zu veröffentlichen. Für Sachkenner ist weiter nichts zu bemerken. Die Laien werden einfach nach derjenigen Uebersetzung und Erklärung greifen, die sie am besten verstehen und woraus sie am meisten lernen können.

Die Correctur wird mein lieber Freund G. W. Hermann in Wildbad besorgen, dem ich zum voraus meinen besten Dank für seine Freundlichkeit hiermit ausspreche.

Bonn, den 27. Januar 1859.

Der Verfasser.

¹⁾ *Driga* soll Bettler heissen, weil es mit dem Pārsi *darjōs* identisch sei. Weiss denn Herr Spiegel nicht, dass letzteres nur das baktrische *drūeis*, Armuth, ist? Baktrisches *g* wird in den spätern iranischen Sprachen kein *j*.

Nachschrift.

Das Erscheinen des zweiten Theils meiner Schrift, den ich schon ein halbes Jahr vor meiner Abreise nach Bombay (18. Juli 1859) zum Druck eingesandt hatte, ist wider Erwarten sehr lange verzögert worden aus Gründen, die früher zu beseitigen nicht in meiner Macht war. Gern hätte ich mancherlei Verbesserungen angebracht, die ich bei einer wiederholten Durchsicht der Gāthā's behufs einer englischen Bearbeitung des Hauptinhalts meiner Forschungen und Entdeckungen über die ältesten Theile des Zendawesta und die ursprüngliche Lehre Zoroaster's, der ich mich auf den Wunsch meiner persischen Freunde unterzogen, für nöthig befunden hatte; aber da die grosse Entfernung vom Druckorte, in der ich jetzt (und wohl noch für lange Zeit) lebe, mich verhindert, sie am passenden Orte aufzunehmen und einzuschalten, so muss ich leider jetzt darauf verzichten. Es bleibt daher Alles, wie ich es hinterlassen habe. Nachträge hoffe ich später zugleich mit der Grammatik und dem Glossar zu liefern.

Den lächerlichen Streit über die richtige Interpretation des Zendawesta oder Weda, den Herr Spiegel aus mir leicht begreiflichen Gründen neuestens wieder anzufachen sucht, anzunehmen, halte ich für eine reine Zeitverschwendung. Jeder mit der Wissenschaft der neuern Philologie etwas Vertraute weiss, dass alle bedeutenden Resultate in der Auslegung der classischen sowohl als der hebräischen Schriften nur durch Anwendung der auch von mir befolgten Methode: sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen und gesunde grammatische Formerklärung und regelrechte Etymologie erzielt worden sind. Diese Methode ist in allen philologischen Schulen so allgemein anerkannt, dass wenn z. B. heutzutage einer das Alte Testament nur nach Septuaginta und der chaldäischen Paraphrase ohne alle Rück-

sicht auf Parallelstellen und die Etymologie im Kreise des Hebräischen und der nächstverwandten semitischen Sprachen, ebenso ohne alle Rücksicht auf Verständlichkeit oder Unverständlichkeit ins Deutsche übertragen würde, er allgemein verlacht und sich niemand die Mühe, solch verkehrtes Treiben zu widerlegen, nehmen würde! Ungefähr so verfährt Herr Spiegel mit dem Zendawesta. Vor der Gefahr, allen Ruf als Philologe zu verlieren, war er hauptsächlich durch den glücklichen Umstand geschützt, dass der Zendawesta noch zum grössten Theile eine terra incognita war, worüber man der uneingeweihten Menge mancherlei Märchen erzählen konnte. Es handelt sich zwischen Herrn Spiegel und mir nicht um einen Principienstreit, sondern nur um eine wissenschaftliche und methodische oder eine unwissenschaftliche und charakterlose Auslegung. Herr Spiegel wird freilich nicht müde, als seine Interpretationsgrundsätze: zuerst Benutzung der Tradition, dann Controle derselben durch die iranischen Sprachen und in letzter Instanz erst Sanskrit und Sprachvergleichung, vorzutragen; und sein Freund Julius Mohl hat in seinem letzten Jahresbericht auch nicht verabsäumt, diess nachdrücklich hervorzuheben, um den Vergleich mit meinen Arbeiten zu seinen (Spiegel's) Gunsten ziehen zu können, was aber nur durch die Verschweigung eines Hauptunterschieds, nämlich die von mir stets in den Vordergrund gestellte Vergleichung der Parallelstellen, von Herrn Spiegel ganz vernachlässigt, möglich geworden ist. Hätte Herr Mohl diess in reifliche Erwägung gezogen oder ziehen wollen, hätte er nur auch ein oder zwei Verse der Spiegel'schen und meiner Uebersetzung wirklich mit einander zu vergleichen sich die Mühe genommen, so würde er bald gesehen haben, dass meine Arbeit nach einer nur nach langer mühseliger Vorbereitung ausführbaren Methode, Herrn Spiegel's dagegen ohne alle Vorbereitung (die Mühe, sich Glossare zu machen, scheint derselbe für ganz überflüssig zu halten) unter höchst oberflächlicher Benutzung der Tradition und einer mehr zufälligen als planmässigen Herbeiziehung der neuern iranischen Dialekte gemacht worden ist. Der Grundsatz, die Tradition durch die iranische Philologie zu controliren, sieht sehr plausibel aus, aber zwischen blossen Aufstellen und Ausführen ist ein grosser Unterschied. Die Aufgabe ist bei der grossen Verderbniss der alten Worte in den neuern iranischen Dialekten (die grammatischen Formen sind fast gänzlich verloren und können nur durch die Beihülfe des Sanskrit wieder er-

kannt werden) eine sehr schwierige und erfordert, um consequent durchgeführt zu werden, ganz andere Vorbereitungen, als sie Herr Spiegel zu machen gewohnt ist, einen weit grössern philologischen Scharfsinn und umfassendere Kenntnisse, als ich sie bis jetzt aus seinen Büchern ansehen konnte. Die Art von Controle, die er übt, wird, wenn er nicht wirklich gesunde philologische Interpretationsgrundsätze annimmt, nur zur Verwirrung statt zur Entwirrung des Knotens beitragen.

Dass man die Tradition ganz bei Seite lassen müsse, habe ich nie behauptet, sondern nur, dass man sie entschieden verwerfen müsse, wenn sie sich nicht mit einer wirklichen philologischen Auslegung verträgt. Letzteres ist aber so häufig der Fall, dass man nur mit der grössten Vorsicht sie benutzen kann. Die Pehlewi-version des *Jaçna*, wie die danach gemachte Sanskritübersetzung des Desturs Neriosengh wimmelt von den gröbsten Verstössen gegen die Grammatik, was sich fortgeerbt hat, da selbst heutzutage die gelehrtesten Desturs keinen Begriff von grammatischen Endungen haben. Casus und Verbalpersonen werden nach Belieben verwechselt ¹⁾, und den Worten werden keine feste bestimmte spezifische, sondern möglichst vage und abgeblasste Bedeutungen gegeben (wie ich in meiner englischen, zunächst für die Pärsen bestimmten Bearbeitung der *Gâthâ's* näher zeige). Dessenungeachtet sind diese traditionellen Uebersetzungen von höchstem Werth, sowie es sich um Gegenstände des Cultus und Auslegung von Gesetzen handelt, Dinge, die die Uebersetzer aus täglicher Anschauung und Beschäftigung sehr gut kannten und verstanden. So unentbehrlich aber die Tradition auch für das Verständniss des jüngern *Jaçna* und des *Vendidad* ist, so können wir nicht dasselbe von dem ältesten Theile des Zendawesta, den sogenannten *Gâthâ's*, sagen, weil hier weder liturgische Ausdrücke noch gesetzliche Bestimmungen vorkommen, sondern der Inhalt ein mehr philosophischer und poetischer ist. Obschon sie für die heiligsten Gebete galten und noch gelten (wie mir der Destur hier sagte), so kümmerten sich die Desturs und Mobeds doch wenig um den oft schwer verständlichen Sinn, da nach ihrer Anschauung das mechanische Geplapper der Zend-

¹⁾ Wie noch jetzt. Der Destur bat mich einmal, ihm den Unterschied von *mazdâo*, *mazdâm*, *mazdâi* zu erklären, woraus ich bald sah, dass er gar keine Idee von einer Zendgrammatik hat! Casusendungen waren ihm böhmische Dörfer!

worte ohne alles Verständniß des Inhalts als vollkommen zureichend für Beförderung des leiblichen wie des geistigen Wohls gehalten wurde und noch gehalten wird. Weit grössere Aufmerksamkeit mussten die Priester aber solchen Capiteln und Stellen schenken, die Bezug zum täglichen Leben hatten, wie Reinigungen und Verunreinigungen, Behandlung von Leichen, Heirathen, Bereitung des Homa, Anwendung der heiligen Geräthschaften und Dinge, wie des Barsom, der Milch etc.; daher können wir uns auch so ziemlich auf ihre Auslegung solcher Stellen verlassen.

Wie wenig aber gerade Herr Spiegel diese in vielen wichtigen Punkten verstanden hat, will ich an einigen Beispielen zeigen, die ich leicht bedeutend vermehren könnte, zum Beweis, wie gering die Verlässlichkeit seiner auf die Tradition sich stützenden Uebersetzung des „Avesta“ ist. Die Möglichkeit diess zu thun, ist mir nur durch meinen Verkehr mit den besten Kennern der parsischen Tradition, den Desturs oder Oberpriestern der Parsen gegeben. Ich erfreue mich der besondern Freundschaft des hiesigen Desturs, Nuschirwandschi Dschamaspschi, den ich jeder Zeit in seiner Wohnung, dem hiesigen Feuertempel, besuchen kann und der mir, wie sein Bruder, jeder Zeit über alle Cultusgebräuche etc. die genaueste Auskunft giebt. Mit ihm habe ich theils mündlich, theils schriftlich über verschiedene Stellen des Zendawesta verhandelt; ich gedenke später meine Unterredungen mit ihm und seine Correspondenz, die im Verlauf der Zeit noch beträchtlich werden kann, zu veröffentlichen. Nun zur Sache!

Vor einiger Zeit war unter den Parsen zu Bombay ein Streit über die richtige Bedeutung von *hū-frāshmo-dditīm* (Vend. 7, 58. Jac. 57, 10. 16. Jt. 4, 9. 5, 94. 10, 95). Ein jüngerer, vor kurzem aus Europa zurückgekehrter Parse, Kharsedschi Rustemschi Cama, der sich ganz dem Studium seiner heiligen Schriften widmen will, empfahl die Spiegel'sche Uebersetzung des Worts durch „Sonnenaufgang“; die Desturs verwarfen sie als gegen die Tradition streitend und erklärten es durch Mitternacht. Da sich die Parteien nicht einigen konnten, ersuchte mich Cama um mein Gutachten. Ich machte sie vor allem auf den Unterschied von *hū-frāshmo-dditīm* und *paçea hū-frāshmo-dditīm*, den sie nicht beachtet zu haben schienen, aufmerksam und erklärte, auf die Jt. 4, 9 befindliche Glosse (*Pāzend*) mich stützend (*paçea hō nōi uzukshayamno*, nachdem sie — die Sonne — noch nicht aufgegangen ist), *paçea*

hú-frásh mó-dáitím als die Zeit der Nacht, in der der Genius Serosch gegen die bösen Geister kämpfen muss (Jac. 57, 10); *hú-frásh mó-dáitím* deutete ich zuerst als die Nachmittagszeit, nachdem die Sonne den Meridian passirt hatte; bei weiterer Untersuchung fand ich aber, dass es Sonnenuntergang bedeutet, wie aus dem Gegensatz zu *húvakhshaf*, Sonnenaufgang (Jt. 5, 94), und aus dem aus *hú-frásh mó-dáitím* verstümmelten neupersischen *shám*, Abendzeit, mir deutlich hervorging. Die Desturs zu Bombay, Pastondaru und Ardeschir, sowie der hiesige Destur gaben dieser Erklärung ihre Zustimmung, die auch durch eine mir nachträglich mitgetheilte Stelle des Neringistan (soviel ich weiss, unbekannt in Europa, er ist in Zend und Pehlewi geschrieben) vollkommen bestätigt ward. Es heisst dort, dass *uzuyéirina gáh* (von 3 Uhr Nachmittags bis Sonnenuntergang, wie mir mein Freund, der Destur hier, sagte) bis *hú-frásh mó-dáitím* und der *aiwi-gráthrema gáh* (von Einbruch der Nacht bis Mitternacht) von *hú-frásh mó-dáitím* bis Mitternacht dauere, woraus mit völliger Sicherheit hervorgeht, dass das Wort nur Sonnenuntergang bedeutet. Vor dem groben Irrthum, ein Wort, das Sonnenuntergang bedeutet, mit Sonnenaufgang zu übersetzen, wäre Herr Spiegel bewahrt worden, wenn er die Parallelstellen sorgfältig verglichen und die iránische Philologie befragt hätte!

Einen noch größern Irrthum hat er, Uebersetzung des *Avesta* II, p. XV, in die Welt hineingeschrieben, indem er die *Mobeds* und *Desturs* für so ziemlich identisch erklärt. Ueber diesen Punkt habe ich verschiedene genaue Erkundigungen eingezogen, die mich in den Stand setzten, diese Ansicht als völlig irrig zu widerlegen. Pársen der niedern Classe, die ich zuerst befragt, sagten zwar allerdings, dass zwischen *Desturs* und *Mobeds* nur ein geringer Unterschied sei, ersteres sei nur ein etwas höherer Titel; aber Manokdschi Kharsedschi, Judge in the small Cause Court zu Bombay (der vor 20 Jahren in Europa und näher mit Burnouf bekannt war), belehrte mich dahin, dass zwischen beiden ein bestimmter und grosser Gradunterschied sei. Die *Desturs* glichen den Bischöfen in Europa, sagte er, die *Mobeds* dagegen den Pfarrern und Kaplanen. Bei einer meiner Zusammenkünfte mit dem Destur hier, der (wie öfter) nusser seinem Bruder mehrere *Mobeds* anwohnten, theilte ich dann nachher auch Spiegel's neue Ansicht mit und bat um genaue Auskunft. Der Destur antwortete mir, dass

die Destur- und Mobedwürde wohl zu unterscheiden sei. Der Mobed habe nur die Gebete zu sprechen, Ceremonien vorzunehmen und müsse zu diesem Zweck den ganzen Zendawesta auswendig wissen (wie der Destur auch; mein Freund weiss ihn auch wirklich ganz auswendig!), aber er brauche den Sinn nicht zu verstehen. Der Destur dagegen habe das geistliche Oberaufsichtsamt über alle Ceremonien und den ganzen Feuerdienst, bei dem er selbst nicht activ sein muss, wenn er nicht will, da auf sein Geheiss die Mobeds alles besorgen müssen; dagegen werde von ihm verlangt, dass er den Zendawesta vollkommen verstehe und auslegen könne und in allen Glaubenssachen werde nur an ihn appellirt. Die Mobeds können nie Desturs werden, da die Würde sich nur auf die Söhne forterbt. Ein Destur hat mehrere Gemeinden unter sich; so ist der hiesige Destur zugleich das geistliche Oberhaupt der Gemeinden zu Sholapur, Ellitschpur und Mhow, wo einer seiner Brüder für ihn beständig vicarirt. Zum Beweis der geistlichen Suprematie der Desturs führte er mir eine Stelle des *Jaçna* (11, 9. West.) an, die er, mit der Pehlewiübersetzung im wesentlichen übereinstimmend, folgendermassen deutete: Für uns ist nur ein Destur thätig (beim Gottesdienst), d. i. der *Zaota*, der die Gebete verrichtet; dieser kann sich von einer bis zu zehn Personen (worunter er die verschiedenen dienstthuenden Mobeds, den *Atarwakhshô*, *Açnâtd*, *Frabretâ* etc. versteht) vervielfachen (er begreift diese als deren geistliches Oberhaupt in sich). Diese Erklärung, die wirklich die richtige sein kann, wird man vergebens bei Herrn Spiegel suchen, und doch beruht sie gerade nur auf der ihm zugänglichen Tradition!

Auch Herrn Spiegel's neue Erklärung von Mobed durch *amânapaiti*, Hausherr, wird von dem Destur und seinem Bruder verworfen. Letzterer sagte mir, diese Deutung sei aus dem Grunde unmöglich, weil *amânapaiti* nur einen Hausherrn ohne Rücksicht auf den Stand bedeute, die Mobeds aber nur der *Âthrava* oder Priesterkaste angehören und nur die Söhne von Mobeds wieder Mobeds werden können und nicht jeder Hausvater, wie es nach Spiegel's Erklärung der Fall sein müsste. Das Pehlewiwort, das Herr Spiegel *mânapat* liest, lesen die Desturs mit Recht *magupat*.

Pag. 125 seiner Uebersetzung des *Jaçna* spricht Herr Spiegel von *qaçtus*, *airjama* und *veresina* als wichtigen dogmatischen Begriffen. Ich hat den Destur, der mit allen pârsischen Glaubensartikeln aufs

genaueste vertraut ist und eine grosse Belesenheit in den traditionellen Schriften besitzt, mir dieselben doch zu erklären. Er sagte, es seien gewöhnliche Worte und hätten weiter keine nähere Beziehung zum Glauben. Airjama erklärte er als Diener des Glaubens, worunter jeder fromme Ormuzdverehrer verstanden werden könne, von dem „freudigen Gehorsam“ Spiegel's weiss er nichts. Ueber die einzig richtige Bedeutung vgl. man meine Note zu 46, 1.

Einst fragte ich den Destur über die Erzeugung des heiligsten aller Feuer, des Behramsfener. Er belehrte mich, dass seine Erzeugung Vend. farg. 8 beschrieben sei und dass die dort gegebenen Vorschriften jetzt noch in Anwendung kommen; es müsse von 16 verschiedenen Feuern bereitet werden. Unter anderem müsse man unter gewissen Ceremonien das Feuer (oder besser die Elektrizität) aus einem frischen Leichname herausbekommen, welches Feuer *naçurpâka* heisse. Liest man das betreffende Capitel bei Spiegel nach, so wird man leicht sehen, dass er es völlig missverstanden hat, da er gar nicht weiss, wovon eigentlich darin die Rede ist.

Ich habe hier nur solche Irrthümer berührt, die Herr Spiegel bei längerem Nachdenken und sorgfältigem Studium, wovon in allen seinen Büchern sich nur wenig Spuren entdecken lassen, hätte leicht vermeiden können. Eine nähere Kenntniss der im jüngeren *Jaçna* und *Vispered* vorkommenden Kunstausdrücke zu erwarten, wäre viel zu viel verlangt. Wer nicht mit einem Destur fleissigen Umgang hat, kann sie nicht verstehen, da die Berichte Anquetil's hierüber, der sonst treu und wahr das Treiben der Desturs schildert, nicht immer zureichend sind. Welche tolle Missverständnisse in Folge seiner Unbekanntschaft mit dem Cultus in seine Uebersetzung hineingekommen sind, will ich an einigen wenigen Beispielen zeigen. *Gâo budhâdo* übersetzt Spiegel mit „wohlgeschaffene Kuh“; der Destur aber sagte mir, es sei der Kunstausdruck für „Butter“, die er dem Feuer opfere. *Gâo gtojd* ist nach Spiegel „das Fleisch von lebenden Wesen“, der Destur belehrte mich, es sei die „frischgemolkene Milch“, die er darbringen müsse; um sie stets frisch zu haben, müsse er neben dem Tempel Kühe halten; wenn man keine Kühe aufreiben könne, so genüge eine Ziege. Was der Baum *budhâ-naçpata*, der in den liturgischen Formeln so häufig wiederkehrt, sei, sagt Spiegel meines Wissens nirgends; er lässt das Wort einfach unübersetzt. Der Destur sagte mir, es sei der Zweig eines Granatbaums (*dirakht-i-dânâr*, Pehl. *anrak*), der zur Bereitung des Homa

genommen und mit ihm zerstoßen wird. Er hat mir einen solchen nebst den heiligen von Nosairi in Guzerat kommenden Homzweigen geschenkt und mir ganz ausführlich die Bereitung des Homa gezeigt.

Nach diesen Bemerkungen wird man den Werth der Spiegel'schen Arbeiten nach der traditionellen Seite hin zu würdigen wissen. Von der andern wissenschaftlich sein sollenden schweige ich, da mein Werk eine hinreichende Würdigung derselben für jeden Denkenden darbietet.

Poona College, Sanscrit Department, den 10. Mai 1860.

M. Haug.

Zweite bis fünfte Sammlung.

G â t h â u s t a v a i t i

bis

G â t h â v a h i s t ô i s t i .

Jaçna capp. 43—53.

II.

Gathā uṣṭavaiti.

(Jaṇṇa capp. 43—46.)

8. (43.)

Nemó vā gāthāo ashaonā.

1. *Ustā ahmāi jahmāi ustā kahmāciṣṭ
Vaṇṇ-khahajāc Maṣḍāo dājāṣ ahurō
Utaḥjūti tevāshim gaṣ tōi vaṇemī
Ashem dēredjāi taṣ mōi dāo Ārmaite
Rājō ashis vañhēus gaēm manāñhō.*
2. *Atā ahmāi vīṣpanām vahistem
Qāthrōjō nā gāthrem dāiditā
Thwā cēt thwā epēnistā mainjā Maṣḍā
Jā dāo ashā vañhēus mājā manāñhō
Vīṣpā ajdrē daregō-kjātōis uroddanñhā.*
3. *Aṣ hvo vañhēus vahjō nā aibī gamjāṣ
Jē nāo erezis qavāñhō pathō cishāiṣ
Ahjā añhēus aṣvātō manāñhaṣcā
Haithjēng ā cētis jēng ā shaēti ahurō
Aredrō thwōvāc huxēntusē epēntō Maṣḍā.*
4. *Aṣ thwā mēng,hāi takhmēmā epēntem Maṣḍā
Hjaṣ tā zaṣtā jā tū haṣhi avāo
Jāo dāo ashis dregōdītē ashāunaēcā
Thwahjā garemā āthrō ashā-aṣgañhō
Hjaṣ mōi vañhēus haṣē gimāṣ manāñhō.*
5. *Epēntem aṣ thwā Maṣḍā mēñhē ahurō
Hjaṣ thwā añhēus zāthōi dareṣem paourvīm
Hjaṣ dāo ihjaothanā mēḍavān jācā ukhāhā
Akēm akāi vañuhīm ashīm vañhaēc
Thwā hunorā dāmōis uroaṣcē apēmē.*

II.

Carmen, quod uctavaiti dicitur.

8. (43.)

Laus vobis, carmina veracia!

1. Salus illi cui (quicumque est), salus cuique! cui sponte-regnans Sapiens det vivus duas-perpetuas vires. Idem e-te rogo ad verum tenendum; id mihi des. Pietas! divitias, veritates, bonae possessionem mentis!
2. Itaque huic mundo omnium optimum lucis-fontem-venerabor; vir lucis fontem-habentem sibi-det (eligat), te quisquis sanctissime spiritus Sapiens! Quae das vera bonae sapientiâ mentis, omnia hoc-die longae-existentiae promisso.
3. Ita ille-ipse bono melius vir circumeat, qui nos-duos rectas salutis vias doceat hujus vitae existentis mentisque, praesentes ad creationes ad quas habitat vivus fidelissimus tui-similis nobilis sanctus, Sapiens!
4. Ita te cogitem fortemque sanctum, Sapiens! quum hac manu quâ tu largiris auxilia, illas dedisti quae sunt veritates mendaci veracique tui calore ignis veri-vigorem-praebeatis, quum mihi bonae robur venit mentis.
5. Sanctum ita te Sapiens cogitem vive! quum te vitae in-procreatione vidi primum tum das actiones praemia-habens! et quae dicta, malum das malo, bonam veritatem bono, te cogitem illustris! creationis in fine extremo.

6. *Jahmē cpeñtā thwā mainjā urwacēē gaçō*
Mazdā kshathrā ahmī vohū manāñhā
Jēhjā skjuothanāis gaēthāo ashā frādentē
Aēibjō ratūs cēñghaiti Armaitis
Thwuhjā khratēus jēm naēcis dābajēiti.
7. *Cpeñtem aš thwā Mazdā mēñhi ahurā*
Hjaš mā vohū pairi-gaçaš manāñhā
Pereçatēd mā ēis ahi kahjā ahi
Kathā ajārē dakhshārā feracjāi dīshā
Aibi thwōhū gaēthāhū tanushēdā.
8. *Aš hōi aogē Zarathustrō paourvōm*
Haithjō donēshāo hjaš içōjā dregvāitē
Aš ashāunē rafenō qjēm aogōñhvaš
Hjaš ā bistis vaçaçī kshathrahjā djāi
Javaš ā thwā Mazdā çtaomī vjācā.
9. *Cpeñtem aš thwā Mazdā mēñhi ahurā*
Hjaš mā vohū pairi-gaçaš manāñhā
Ahjā fraçēm kahmāi vtoidujē vashē
Aš ā thwahmāi āthrē rātām nemanāñhō
Ashahjā mā javaš içdi mainjāi.
10. *Aš tū mōi dāis ashem jjaš mā zaonāomī*
Armaiti haçimanō ī ārem
Pereçdēd nāo jā tōi thmā parstā
Parstem zī thwā jathand taš ēmavañtām
Jjaš thwā kshujāç aēshem djāš ēmavañtem.
11. *Cpeñtem aš thwā Mazdā mēñhi ahurā*
Hjaš mā vohū pairi-gaçaš manāñhā
Hjaš kshamā ukhāhāis dīdāñhē paourvōm
Çādrā mōi çāç mashjaēñhū zarandāitīs
Toš veresjēidjāi hjaš mōi mraotā vahistem.
12. *Hjašdā mōi uraos ashem gaçō frākshnēnē*
Aš tū mōi nōiž açrustā pairjaoghēd
Usireidjāi parā jjaš mōi āçimāš
Çraoshō ashī māšāraçā haçimnō
Jā vē ashis rānōibjō çavōi vidājāš.
13. *Cpeñtem aš thwā Mazdā mēñhi ahurā*
Hjaš mā vohū pairi-gaçaš manāñhā
Arethā vōiçdjāi kāmahjā tēm mōi dātā
Daregahjā jaos jēm vāo naēcis dāratā
Itē vairjōo çtōis jā thwahmī kshathrōi vāci.

6. In-quo sancte te vidi spiritus exitu venisti Sapiens! possessione in-hoc bonâ mente. Cujus actionibus praedia perpetuo circumvallantur: iis leges indicat Pietas tui intellectus quem nemo decipiat.
7. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! quod me bonâ circum-ivit mente interrogavitque me: quis es? cujus es? Quomodo hodie valida incremento meditaris pro tuis praediis corporibusque?
8. Sic huic dixi: Zarathustra primum ego sum; praesens inimitias quum exhibeam mendaci tum veraci auxilium velim esse robustum. Tandiu expergefactiones in-quoque-cupido possessionis ponam quamdiu te Sapiens laudo et-amplifico.
9. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente. Hujus incrementum cui indicam, tu-vis? Ita in tuo igne sacrificantium laude veritatis me quamdiu potero, commonefaciam!
10. Sic mihi des verum: quod me appello Pietate comitatus quidem pium; interrogemque nobis-duobus quae a te haec-illa interrogata (interroganda) sunt, ut interrogatum enim te, sicut aliquis id e-potentibus facit, ut te rex incendium faciat potens.
11. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente, itaque vos, quum verbis deleam primum inimicos mihi quum-sum inter homines animum-promptum-habens, hoc perficiendum illud mihi dicite optimum.
12. Et-quod mihi dixisti verum, venisti ad-cognoscendum; sed tu mihi non sine-tradita-doctrinâ imperasti prodire, antequam mihi adiit Çraosha a-veritate magnifica comitatus quae vestrum veritates lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis utilitati distribuat.
13. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente; res venire amoris! illam mihi date longinqui aevi quem vestrum-duorum nemo detineat itioni excellentis mundi qui in-tuo regno dictus-est.

14. *Hja! ná frjái vaðdemná iþná daidit*
Maibjó Masdá lavá vafenó-frákhshnenem
Hja! thuó khshathrá ashát huó frāstá
Usireidjái usēm çaredando çēkhahjá
Ma! láis vīpdiis jói tói māthrá mareñté.
15. *Çpeñtem aþ thuó Masdá mēñhi ahurá*
Hja! má vohú páiri-kaçaþ manāñhá
Dakhshat ushjá tēsná-mailis vahistá
Náit ná paourus dregvató qjāt cikhshnushó
Aþ tói vīpēñg añgreñg usháunó ádaré.
16. *Aþ ahurá hvó mainjūm Zarathustró*
Vereñté Masdá jēcté ciscá çpeñistó
Açtvaþ ashem qjāt ustāná aogōñhvaþ
Qēñg-dareçói khshathrói qjāt Ármaitis
Ashim akjasthanáis vohú daidit manāñhá.

9. (44.)

1. *Taþ thuó pereçá eres mói vaocá ahurá*
Nemañhó á jathá nemē khshmávató
Masdá frjái thuóavāç çagjāt navaité
Aþ né ashá frjá dazdjái hákurená
Jathá né á vohú kīmaþ manāñhá.
2. *Taþ thuó pereçá eres mói vaocá ahurá*
Kathá añhēus vahistahjá paourvīm
Kāthē çúidjái jē í paitishát
Hvó xi ashá çpeñtó irikhtem vīçpōibjó
Háró mainjū ahūbis urvathó Masdá.
3. *Taþ thuó pereçá eres mói vaocá ahurá*
Kaçná cāthá patá ashahjá paourujó
Kaçná qēñg çtarēmá dāt advānem
Kē já máo ukshjēiti neresçaiti thuvaþ
Táçit! Masdá vaçemí anjácá vidujé.
4. *Taþ thuó pereçá eres mói vaocá ahurá*
Kaçná deretá zāñcá adē nabáuçcá
Avapaçtōis kē apó urvardoçcá
Kē vātāis dvūnmaibjaçcá jáo geþ áçú
Kaçná vañhēus Masdá dāmīs manāñhá.

14. Idcirco vir amico possidens potens dedit mihi Sapiens! tuae felicitatis cognitionem, quia *postquam* a-te possessiones veritatis causa profectae sunt, prodire ego *promptus*-fui varia-genera-habens orationis cum illis omnibus qui tibi carmina recitant.
15. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! itaque me bonâ circumvixit mente. Flagrans lucenda sit beatitudo optima! Non vir multus mendacis sit venerator! sed hi venerantur omnes inflammatores veracis ignis.
16. Sic vive! ille-ipae spiritum *sanctum* Zarathustra eligenti Sapiens! adorat et quisque sanctissimus. Existens veritas sit substantiae valida, in-solem-spectante possessione sit Pietas! Veritatem actionibus bonâ dedit mente.

9. (44.)

1. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! in laude quomodo laudem vestram Sapiens amico tui-similis *amicus* indicet mei-simili et nobis vera amica dare sacrificia quomodo ad nos bonâ veniat mente.
2. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! Quomodo vitae optimae primum? Unde utilitatem afferre illi qui hic praesens-sit? Ille-ipse enim vere! sanctus depulsio *malorum* omnibus, custos, spiritus! vitis adjutor Sapiens!
3. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir genitor pater Veri primus? qui-vir solem (soli) stellamque (stellisque) creavit viam? Quis *efficit* quae (ut) luna crescat et diminuat praeter-te? Haec-omnia Sapiens! cupio aliaque scio-mihi.
4. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir tenebat terramque supra nubesque? Campi quis aquas arboresque? quis cum-ventis tempestatibusque *est* quippe-quae veloces? Qui-vir bonae Sapiens! creaturas-habens mentis?

5. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Ké huápao rawáočá dāt temáočá
Ké huápao qafnemá dāt saémáá
Ké já uškáo arēm-pithwá kshapáá
Já manōhris čardōnhwaitem arethahjá.
6. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Já fravakshjá jézi tá athá kaithjá
Ašhem skjaothanāis debāzaiti Ármaitis
Taibjō kshathrem vohú činač manāhā
Kaēibjō azim rānjōčkeretim gām tashō.
7. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Ké berakhūhām tāst kshathrá mať Ármaitim
Ké uzemem čōret vjānājā puthrem pūhrē
Azem táis thwá frakhshāē avāmi Mazdā
Čpēntā mainjā včpanām dātārem.
8. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Mēdāidjāi já tōi Mazdā ādistis
Jdōč vohú ukhdhā frakhi manāhā.
Jdōč ašhā ahhēus arem vaēdjāi
Kā mé urōč vohú urōčkhať āgemať tá.
9. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Kathā mói jām jōv daēnām jaōzdānē
Jām hudānaos paitis čačjāť kshathrahjá
Ereshwá kshathrá thwōvōč ačistis Mazdā
Hadēmāi ašhā vohučā skjōč manāhā.
10. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Tām daēnām já hātām vahistā
Jā mói gaēthāo ašhā frādōit hačēmā
Ármatōis ukhdhāis skjaothanā eres daidjāť
Muqjāo čičtōis thwá istis učen Mazdā.
11. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Kathā tēng ā vē kamjāť Ármaitis
Jadibjō Mazdā thwōi vashjēitē daēnā
Azem tōi diš pavurujō fravōivōdē
Včpēhng anjēhng manjēus čpacjā dvačshāhā.
12. *Tať thwá perečá eres mói vaočá ahurá*
Ké ašharā jāis perečá dregvō vā
Katārem ā ašrē vā hvō vā ašgrē
Jē mā dregvō thwá čavō paiti erētē
Čjaāghať hvō noit ajēm ašrō mainjētē.

5. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis bonis-operibus-praeditas luesque creavit tenebrasque? Quis bonis-operibus-praeditos somnumque creavit actumque? Quis creavit quae aurora meridies noxque quae inventrices divi-
nam-revelationem-habenti rerum sunt?
6. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! quae praedicare-
velim si haec porro praesentia (sequentia) *praedicata sunt*.
Verum actibus duplicat Pietas. Tibi possessionem bonâ
colligens est mente. Quibus invictam Rânjoskereti *appella-
tam* bovem finxisti?
7. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis excelsam
finxit cum possessionibus Terram? Quis excellentem in-cursu
texturâ filium a-patre? Ego harum-rerum-causa te cogni-
tioni adeo, Sapiens! sancte spiritus! omnium rerum crea-
torem.
8. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! ad-cogitationem-
faciendam quae tibi *sit* Sapiens ratio, et-quae bonâ dicta
promotio mente et-quae vera vitae in-promptu *sint* ad-pos-
sidendum, qui animus bonum edicit ut appropinquet idem?
9. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mihi
illam religionem quam sancte religionem sanctificem, quam
bonis-donis-praedito coram praedicet rege magno imperio,
tuns amicus integritates Sapiens! in-consensu verâ bonâque
adjuvans-est mente.
10. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! hanc religionem
quae *caram*-quae-sunt optima, quae mihi praedia vero
tueatur comitata, Pietatis verbis ceremonias recte faciat,
meae scientiae te veneratio petens Sapiens!
11. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo ad eos
vestrum veniat Ârmaitis, quibus Sapiens per-te affertur
doctrina. Ego tibi ab-his primus agnitus-sum; omnes alios
spiritu aspiciam odio.
12. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis est verax
quorum-causa interrogem aut mendax? Apud utrum vel
niger *spiritus* ille-ipse vel lucidus? Qui me mendax te
robore aggreditur, qua-de-causa ille-ipse non idem niger
creditur?

13. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Kathá druğem nis ahmať á nis-ndshámá
Teğg á awá joi ačrustáis perandoñhó
Nóit ashahjá ádi vjéñti hačémná
Nóit fraçjá vanhēus óákhuare mananhó.
14. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Kathá ashá druğem djām zaçtajó
Ni him merāzđjái thwahjá mǎthráis çēng,huhjá
Emavaitim činām dávoi dragvaçú
Á ix dvafshēng Mazdá andsé ačtāçád.
15. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Jézi ahjá ashá poimať kshahjéhi
Hjať hēm spáidá anaočanhá ģamačtē
Aváis urvátáis já tá Mazdá dídereghtó
Kuthrá njáo kahmāi vananām dadáo.
16. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Kē verethrem ģá thwá páiçēng,há joi heñti
Cithrá mói dām ahúbis ratám éiždi
Ať hói vohi Čraoškó ģañtá mananhá
Mazdá ahmái jahmái vashi kahmáičēť.
17. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Kathá Mazdá zarem čarant hačd kshhmať
Áçkitim kshhmákūm jjaťád mói gjať vákhs ačshó
Čarói búžđjái haurvátá ameretátá
Avá mǎthrá jē ráthemó ušhát hačá.
18. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Kathá ashá tať mēdem hanáni
Daçd ačpáo aršnavañtis astremčá
Hjať mói Mazdá apavaiti haurvátá
Ameretátá jathá hi tačibjó dāoñhā.
19. *Tať thwá pereçá eres mói vaoçá ahurá*
Jaçtať mēdem haneñtē nóit dáiti
Jē it ahmái erēzikhkhái ná dāite
Ká tem ahjá mainis anhať pavurajē
Vídado avām já im anhať apemá.
20. *Cithenā Mazdá kuhshathrá dāčed doñhare*
Ať it pereçá joi pešjéñti ačibjó kām
Jáis ģām karapá uçikhšád ačshmái dáti
Jáčó kavó ānmainē urúđjató
Nóit him mizēn ashá vāçtrem fradanhē.

13. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mendacium foras ab-hoc-loco depellentes-deleamus ad eos illuc qui inobedientiae pleni non pro Vere pugnant *id tanquam*-sequentes, non promotione bonae acquiescunt mentis?
14. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo vero Mendacium tradam in-mannus ad id interficiendum tuae carminibus laudis? efficacem incantationem in-dando (quum das) in-mendaces, in his ambiguitates Sapiens! deleo angustiasque.
15. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Si hujus Vere! medullam possides quum duo-exercitus non-loquentes congregiuntur, illis dictis quae tu Sapiens! confirmare-voleas *et* ubi aut cui dominorum *illam* dedisti?
16. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis daemones-inimicos necavit *formâ* qui sunt diversa *ut* mihi ponerem cum-vitis legem in-cognitione? Sic igitur bonâ Craosha pugnet mente, Sapiens! ei cui propitius-es unicuique.
17. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Sapiens! ad-cantum curram a vobis *factum* in-habitationem vestram? itaque mihi est vox petens in-tutela *me* futurum-esse incolumitate immortalitate, illo carmine, quod thesaurus est Veri.
18. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Vere! hanc oblationem largiar decem equas gravidas et-amplius, unde mihi Sapiens! futurae-duae *sint* incolumitates immortalitates-duae sicut duas his dare-possis.
19. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui hanc oblationem largienti non dat qui id huic recte-dicenti non dat, quae ei ejus cogitatio erat prima, quum sciens *sit* illam, quae ei erat ultima?
20. Quid enim Sapiens bonum-regnum-habens! Daëvae erant? Sic id interrogem qui oppugnant sibi existentiam, quibus-cum terram sacrificulus-idolorum augurque Impetui tradidit, et-quae pontifex-deorum sibi-ipsi nactus-est. Non ei largiens *sit* Vere! agrum hereditati!

10. (45.)

1. *Aṭ fravakshjá ná gúshódúm ná c̥raotá*
Jacéd ačanát jacéd dūrát ishathá
Ná im víc̥pá cithrē sī mazdōnhō dūm
Nōit̥ dubitīm dus-caçtis ahām merāshjāt
Áká varanā dregōō hisō á vareto.
2. *Aṭ fravakshjá anhēus mainjū paourujē*
Jajō c̥panjō uiti mraoç jēm anrem
Nōit̥ ná mando nōit̥ c̥ēg, hā nōit̥ khratavō
Naēdā varanā nōit̥ ukhdhā naēdā skjaothanā
Nōit̥ daēdo nōit̥ uroānō haçaiñti.
3. *Aṭ fravakshjá anhēus ahjā paouroim*
Jām mōi vidvō Mazdō vaocāt ahurō
Jōi im vē nōit̥ ithā māthrem varushēñti
Jathā im mēnāicā vaocācā
Acibjō anhēus avōi anhaç apēmēm.
4. *Aṭ fravakshjá anhēus ahjā vahistem*
Ashāt hacā Mazdō vaēdā jē im dāt
Ptarēm vañhēus verējāñtō manāñhō
Aṭ hōi dugedā huskjaothanā Ármaitis
Nōit̥ diuzaidjai víc̥pā hisaç ahurō.
5. *Aṭ fravakshjá jjaç mōi mraoç c̥peñtōtemō*
Vacē c̥rūidjōi jjaç maretacibjō vahistem
Jōi mōi ahmōi c̥eruoshem dān c̥ajaçcā
Upā gimen haurvātā ameretātā
Vañhēus manjēus skjaothandis Mazdō ahurō.
6. *Aṭ fravakshjá víc̥panām mazistem*
Çtaoç ashā jē huddō jōi heñti
C̥peñtā mainjū c̥raotū Mazdō ahurō
Jehjā vahmē vahī frashī manāñhā
Ahjā khratū frō mā c̥dçtū vahistā.
7. *Jehjā c̥aod iakhōñti rádañhō*
Jōi sī frō dōñharecā boaiñtiçā
Ameretāiti ashuanō uroā acshō
Utajātā já nerōs çādrā dregvatō
Tācā khshathrā Mazdō dāmīs ahurō.
8. *Tēm nē c̥taotāis nemanhō á vivareshō*
Nū sī c̥ashmāinē vjādareçem
Vañhēus manjēus skjaothanahjā ukhdhaqjācā
Vīdus-ashā jēm Mazdām ahurem
Aṭ hōi vahmēng demānē garō nidāmā.

10. (45.)

1. Sic pronuntiabo nunc aures-praebete, nunc audite, et-qui communis et-qui eminus venistis, nunc quidem omnia *pronuntiabo*; noverunt enim sapientes par *spiritum*. Ne secundam male-loquens vitam occidet, nequam religionem mendax in linguâ confitens!
2. Sic pronuntiabo vitae spiritus-duos primos, quorum-duorum ita sanctior dixit *ad-eum*-qui improbus *spiritus est*: Nonne cogitationes, nonne verba, nonne intellectus, neque doctrinae, nonne dicta neque caeremoniae, nonne meditationes, nonne animi *me* sequuntur?
3. Sic pronuntiabo vitae hujus primam *meditationem*, quam mihi sciens Sapiens dixit vivus; *us* qui illud vestrum non ita effatum exercent, sicut id et-cogitem et-dicam: his vitae auxilio sit ultimum!
4. Sic pronuntiabo vitae hujus optimum veri Sapiens gnarus-est qui id dedit, pater bonae efficacis mentis. Etiam ei filia bonum-faciens, Pietas; non decipi-*potest* omnia esse-faciens vivus.
5. Sic pronuntiabo quod mihi dixit sanctissimus verbum ad-audiendum, quod hominibus optimum, *us* qui mihi huic vocis auditum praebent et-qui huc venerunt. Incolumitate, immortalitate bonae mentis actionibus *praeditus-est* Sapiens vivus.
6. Sic pronuntiabo omnium maximum laudans vera, qui bonum-faciens, qui *bonum-facientes* sunt cum-sancto spiritu. Audito Sapiens vivus, cujus bonitas bonâ promotio *est* mente, ejus intelligentiâ me gubernet optimâ.
7. Cujus potentiâ veniunt actus (gen.) qui enim viventes et-erant et-erunt; in-immortalitate veracis animus studens aeternâ quae virorum deletrix improborum *est*. Et-hâc possessione Sapiens creaturas-habens vivus *praeditus est*.
8. Hunc nostrum laudationibus in veneratione amplificare-cupiens nunc enim oculo perspexi, boni spiritus, *bonae* actionis *boni* verbique, sciens-verum qui *est* Sapiens vivus. Ita ei bonitates in habitatione cantorum deponemus.

9. *Tēm nē vohā maj manāhā ēkhshuashō*
Jē nē uçēn cōreç çpēñcā açpēñcā
Mazddo khshathrā-varesēnāo djàç ahurō
Paçūs çirēng ahmākēng fradatkāi ā
Vaēhēus ašhā haosāthwōç ā manāhō.
10. *Tēm nē jaçndis ārmatōis minaghō*
Jē ānmaini Mazddo frāvō ahurō
Hjaç hōi ašhā vohuēd cōist manāhā
Khshathrōi hōi kaurvātā ameretātā
Ahmāi çtōi dān tevishi utajūiti.
11. *Jaçtā daēvōng aparō-mashjōçcā*
Tarēm māçtā jōi im tarēm mainjañtā
Anjēng ahmāt jē hōi arem mainjātā
Çaashjañtā dēng-patōis çpeñtā daēnā
Ureanthō brātā ptā vā Mazdā ahurā.

11. (46.)

1. *Kām nemōi zām kuthrā nemō ajeñi*
Pairi qaçtēus airjamanaçcā dudaiti
Nōiç mā khshnāus jā veresēnā hēcā
Naēdd daqjēus jōi çaçtārō dregvañtō
Kathā thwā Mazdā khshnaoshāi ahurā.
2. *Vatēd taç jā ahmī Mandā anaçshō*
Mā kamnaçshvā hjaçcā kamnānā ahmī
Geresōi tōi ā iç avaēnā ahurā
Rafedhrēm çagvāo jjaç frjō frjāi daidiç
Ākhçō vaēhēus ašhā istim manāhō.
3. *Kadā Mazdā jōi ukshānō açnām*
Aēhēus darethrai frō ašahjā frāreātē
Veresddis çēng,hāis çaashjañtām khrataçō
Kaēibjō ūthāi vohū çrimaç manāhā
Maibjō thwā çaçtrāi verēnē ahurā.
4. *Aç tēng dregvāo jēng ašahjā vatdrēng pāt*
Gāo-frōretōis shoithrahjā vā daqjēus vā
Duzasābāo hāç qāus skjaothanāis ahēm-uçtō
Jaçtēm khshathrāt Mazdā māithaç çjātēus vā
Hvā tēng frō gāo pathmēng huçitōis çaraç.

9. Hunc nostrum bonâ cum mente venerari-capiens *sum* qui nobis propitius-est semper cum-lux-sit tum non-lux-sit; Sapiens possessiones-cum-labore-faciens dei vivus pecudes et viros nostros in-incrementum, bonae vera protegat per nobilitatem mentis.
10. Hunc nostris precibus pietatis extollere-capiens *sum*, qui per-se-ipsam Sapiens audiebatur esse vivus, quum sibi verâ bonâque intelligens sit mente. In regno ejus incoluitates immortalitates-duae; huic mundo dans est vires-duas aeternas.
11. Qui eo daemones et-porro-homines perversos *esse* credidit illos, quippe qui perversum cogitent, alios illo qui rectum *esse* cogitat, ut ignem-inflamantis domini meditatio sancta est — : sic est ejus amicus frater vel pater Ahurâ-mazdâ.

11. (46.)

1. In-quam vertam-me terram? quo fugitum eam? quae circumdet domesticum clientemque. Nemo est me venerans omnium, quae mancipia ulla sunt, neque ū qui provinciae tyranni improbi sunt. Quomodo te Sapiens! venerer vive?
2. Scio hoc, quod sum Sapiens! inops; me inter fideles, etenim fidelis-vir sum, querentem apud te de-hoc aspice vive! fortunam distribuens! quum amicus amico dedit, tenes bonae, Vere! beneficium mentis.
3. Quando Sapiens! ū qui indicadores dierum sunt vitae sustentationi veri prodeunt. — Confectis carminibus ignem-inflamantium intelligentiae sunt. — Quibus auxilio bonâ venit mente? — Mihi te laudatori eligo vive!
4. Sic hos mendax Veri campos tenet terram-tuentis sive regionis sive provinciae, malum-invocans qui-est suis actionibus non-successum-habens. Qui hunc e-regno Sapiens! detrudit vel possessiones ille-ipse porro terrae vias bonae-scientiae ingreditur.

5. *Jē vā kshajāc adāc drītā ajañtem*
Uvātōis vā huxēntus mīthrōibjō vā
Rashnā kvāc jē ashavā dregvañtem
Vīcīrō hāc taṣ frō qaétavē mrujāt
Usūithjōi im Mazdā khrúnjāt ahurā.
6. *Aṭ jaçtēm nōit nā içmanō ājāt*
Drūgō hvō dāmān haēthahjā gūt
Hvō at dregvāo jē dregvāitē vahistō
Hvō ashavā jahmāi ashavā frjō
Jjaṣ daēnāo paourujāo dāo ahurā.
7. *Kēm nā Mazdā mavaitē pājām dadāt*
Jjaṣ mā dregvāo didareshatā aēnānhē
Anjēm thwahnāt āthraçcā manāhacçā
Jajāo skjaothandis ashēm thraostā ahurā
Tām mōi dāçtoām daēnajāi frāvaoçā.
8. *Jē vā mōi jāo gaēthāo dandī aēnānhē*
Nōit ahjā mā āthrix skjaothandis frōçjāt
Paitjaogēt tā nhmāi gaçōit dvaēshanhā
Tavōēm ā jā im huçjātōis pājāt
Nōit duççjātōis kácit Mazdā dvaēshanhā.
9. *Kē hvō jē mā aredrō cōithaṣ paourujō*
Jathā thwā xevistīm uxēmōhū
Skjaothandis çpeñtem ahurem ashavanem
Jā tōi ashā jā ashā gēus tashā mraoṭ
Ishēnti mā tā tōi vohū manānhā.
10. *Jē vā mōi nā genā vā. Mazdā ahurā*
Dājāt añhēus jā tū vōiçtā vahistā
Ashīm ashāi vohū kshathrem manānhā
Jāçcā hakhshāi kshmhvatām vahmāi ā
Frō tāis vīçpāis cīvatoṭ frafrā peretām.
11. *Kshathrandis jūgēn karapanō kōvaçacçā*
Akdīs skjaothandis ahūm mereñgedjāi mashīm
Jēñg qē urvā qaēçā khraoçdaṣ daēnā
Jjaṣ aibi-gemen jathrā cīvatoṭ peretus
Javōi vīçpāi drūgō demāndi açtaçjō.
12. *Jjaṣ uç ashā naptjaēshū nashucā*
Tārahjā uxēn Frjānahjā aokjaēshū
Ārmatōis gaēthāo frādō thwakhshanhā
Aṭ īs vohū hēm aibi-mōiçt manānhā
Aēibjō rafedhrāi Mazdāo çaçtē ahurā.

5. Qui vel regnans futurus tenet exeuntem ex-jurejurando vel qui nobilis *aliquem* e-promissis vel rectitudine vivens qui verax *tenet* mendacem, cognoscens hic-qui-est, hoc domino indicet, in-inopia is Sapiens miser-sit vivus!
6. At qui cum non vir quum-potest adeat mendacii ille-ipse ad-statuta praesentis est; ille-ipse enim mendax *est* qui mendaci optimus, ille-ipse verax cui verax amicus *est*. Sic sententias antiquas dabas vive!
7. Quemnam Sapiens! meo tutorem dedit, quum me mendax aggredi-studeret damno, alium te igneque menteque, quorum-duorum-actionibus verum creavisti vive! Hanc mihi virtutem religioni indica.
8. Qui vel mihi praedia dat damno, non suis me ut ignem-venerans actionibus eligit; ultor eodem huic veniat odio in corpus, quâ-de-causâ cum a-bonâ-possessione detineat, non a-mala-possessione quaque Sapiens! inimicitia *praedit*.
9. Quis ille-ipse, qui me adjuvans cognoscentem-fecit primus, ut te venerandum in-maximis-rebus, in-actione vivum, veracem? Quae tibi vera, quae vera terrae formator dixit, veniunt ad me ea tuâ bonâ mente.
10. Qui vel mihi vir vel mulier, Sapiens vive! faciat vitae, quae tu scis, optima, veritatem vero, bonâ regnum mente, et-quos sequar ad vestrum laudem, — cum-his omnibus collectoris transibo pontem.
11. Regnis praediti-sunt sacrificuli et-vates *daemonum*, malis actionibus vitam ad-interficiendam humanam, quos suos animus suaeque stimulat cogitatio, ut circumeant hic ubi collectoris pons est, diurnitati omni mendacii habitationi existentiam-habentes.
12. Quum vera inter-gentiles gentesque, inimici oriantur Frjânae victores, Pietatis praedia circumsepsisti contiguatione. Sic illa bonâ cunctum circum-vallavit mente, et his (gentilibus) fortunae Sapiens assignavit vivus.

13. *Jē ʕpītanman Zarathustrēm rādanhō*
Marētafshū kshnāus huō nā fraçrūūljāi crethwō
Aṭ kōi Mazdāo ahūm daddāf ahurō
Ahmāi gaēthāo vohū frādaṭ manānhā
Tem vē ashā mēhwaīdī hus-kakhāim.

14. *Zarathustrā kaçtē ashavā urvathō*
Mazōi magāi kē vā fraçrūūljāi vaçti
Aṭ huō kavā Vistāçpō jāhi
Jēng-çtā Mazdā hadēmōi minas ahurō
Tēng abajā vanhēus ukhkhāis manānhā.

15. *Haēcaṭ-açpā valkshjā vē ʕpītanāoñhō*
Jjaṭ dāthēng vīçajathā adāthāççōā
Tāis jūš skjaothanāis ashem kshkmaihjā dadujē
Jāis dātāis pnoirjāis ahurahjā.

16. *Frashuostrā atkrā tū aredrāis idi*
Hoōgvā tāis jēng uvvahi ustā çtōi
Jathrā ashā haçaitē ārmaīis
Jathrā vanhēus manānhō istā kshathrā
Jathrā Mazdāo varedemām shaçitē ahurō.

17. *Jathrā vē afshmanī çēnhāni*
Nōiṭ anafshmām Dē-gāmāçpā huōgvō
Hadā vīçtā vahmēng çraoškā rādanhō
Jē vīçinaoṭ dāthemcā adāthemcā
Dañgrā mañtū ashā Mazdāo ahurō.

18. *Jē maihjā juus ahmāi aṭçit vahistā*
Maçjāo istōis vohū çōiishem manānhā
Āçtēng ahmāi jē nāo āçtā daiditā
Mazdā ashā kshmhākem vārem kshhnooshemā
Taṭ mōi khratvus manānhāççōā vīçithem.

19. *Jē mōi ashāṭ haithim haçā vareshaiti*
Zarathustrāi hjaṭ vaçnā frashōtemem
Ahmāi miždem haneūti parāhūm
Manē vīçtāis maṭ vīçpāis gaoṭ azi
Tāçit mōi çāç toēm Mazdā voēdistō ahi.

13. Qui sanctissimum Zarathustram industriâ inter-homines venerans-est, ille-ipse vir ad-pronunciandam ejus-doctrinam aptus est; et huic Sapiens vitam dedit vivus, huic praedia bonâ circumsepsit mente; eum vobis, Vere! putamus esse bonum-amicum.
14. Zarathustra! quis tibi verax cultor est magnae magnitudinii? vel quis pronunciare id vult? Sic ille-ipse Kavâ Vistâcpa talia vult. Quos tu Sapiens in-consensu separas vive! hos adorabo bonae vocibus mentis.
15. Haecât-acpae! dicam vobis sancti! quoniam jura distinguitis injuriasque, his vestris actionibus verum a-vobis datum-est, quibus legibus primis vivi!
16. Frashaostra illuc tu cum-adjutoribus i anguste! his quos diligimus-nos-duo saluti mundi, ubi veritates sequitur Pietas, ubi bonae mentis cultae-sunt possessiones, ubi Sapiens arcem inhabitat vivus.
17. Ubi vobis fausta verba sunt, non infaustam-rem Dêgâmâcpae angusti! sed semper habentes bona ceremonias instituentis-et-perficientis, qui distinxit et-jus et-injuriam vehementi intelligentiâ verâ Sapiens vivus.
18. Qui mihi salutem praebet, ei valde-quaecunque optima meae fortunae bonâ colligam mente; angustias colligam ei qui nos-duos angentes faciat. Sapiens vere! vestram opem implorans sim hoc mei intellectus et mentis consilium est.
19. Qui mihi per veritatem realem-mundum efficit Zarathustrae ut sit sponte maximum-incrementum-habens, huic ut praemium tribuant primam-vitam et mentem (vitam spiritualem) comparatis cum omnibus rebus in-terrâ indelebili; haec-quaecunque, mihi qui-es, tu Sapiens! maxime-possidens es.

III.

Gathā cpeñtā - mainjū.

(Jaṣna capp. 47—50.)

Nemó vė gátháo ashaonis.

12. (47.)

1. *Cpeñtā mainjū vahistácā manauhá
Hacú ashát skjaothanácé vacauhácé
Ahmá dā haurevátā ameretátā
Masdáo kshathrá ármaiti ahuró.*
2. *Ahjā manjēus cpeñistahjā vahistem
Hivá ukhdháis vañhéus téd nū manauho
Ármatóis sacťóibjā skjaothaná verenzaj
Ójā čičti hvó ptā ashahjā Masdáo.*
3. *Ahjā manjēus toēm ahi tá-cpeñtó
Jē ahmái gām ránjóčkeretím hēm-tashať
Ať hói vácťrá ráamá dáo ármaitím
Jjať hēm vohú Masdā hēm-frastā manauhá.*
4. *Ahmáť manjēus ráreshjañti dregvatí
Masdáo cpeñtát nóit íthā ashaoné
Kačēusčít ná ashaoné káthē anhať
Ičvácčít hāč paraus aké dregvāitē.*
5. *Tácā cpeñtā mainjū Masdā ahurá
Asháuné čóis já ai čicā vahistā
Hunare thwahmáť vaosháť dregváo bakhshaiti
Ahjā skjaothanáis akáť á-skjāč manauhá.*
6. *Tā dáo cpeñtā mainjū Masdā ahurá
Áhrā vañháu vidditím ránoóbjā
Ármatóis debāzanhá ashajdácā
Hā si paourus isheñtó vdrāitē.*

III.

Carmen, quod cpen̄ta-mainjū dicitur.

Laus vobis carmina veracia!

12. (47.)

1. Sancto spiritu optimāque mente veritatis et-actione et-voce huic mundo largiens est incolumitates immortalitates-duas Sapiens in-regno, et pietate vivus.
 2. Hujus spiritus sanctissimi optimū est linguā dictis bonae quae nunc *sua* mentis; pietatis manibus actiones perpetrat tali scientiā ille-ipse pater veritatis Sapiens.
 3. Hujus spiritus tu es hoc-modo-sanctus qui huic mundo bovem (terram) Rānjōkeretm *appellatam* conformavit. Tum ei campis amoenis fecisti Ārmaitm, quum simul-cum bonā Sapiens! consultavisti Mente.
 4. Hoc spiritu nocere-student *improbi* mendace, Sapiente sancto non ita *agunt* verace. E-perpaucis aliquis veraci quā-de-causā est, quum potens-quisque est e-multis malus mendaci?
 5. Et-haec sancte spiritus Sapiens vive! veraci in-quācunque-re *sunt*, quae enim et-qualia optima. Largitionem tuā gratiā *praebitam* mendax profundit, in-hac actionibus mala persistens mente.
 6. Hoc posuisti sancte spiritus Sapiens vive! igne bono *instructam* donationem in lignis-ad-eliciendum-ignem-destinatis, pietatis duplicatione veritatisque; illa enim multos advenientes protegit.
-

13. (48.)

1. *Jēzi addis ashā drugem vēnāhaiti*
Jyaṣ ācāshutā jā daibitānā fraokhtā
Ameretāiti dācēdāisōd mashjāisōd
Aṭ tōi çavāis vahmem vakhshaṭ ahurā.
2. *Vaōd mōi jā teēm vidēdo ahurā*
Parā hjaṣ mā jā mēng-perethā gimaiti
Kaṣ ašhavā Mazdā vēnhaṭ dregvañtem
Hā zi anñheus vañuhi viçtā ākeretis.
3. *Aṭ vaēdemndi vahistā çāçnanām*
Jā huddo çāçti ashā ahurō
Çpentō vidēdo juçēti gūzrā çēñhāonhō
Thwēdōç Mazdā vaññheus khraθwō manāñhō.
4. *Jē dāt mauō vahjō mazdā ašjaççā*
Hōb dācnām skjaothandēd vacanñhācā
Ahja çaoshēng ustis varenēng haçaiti
Thwēñmi khraθdo apēmēn wanā anhaṭ.
5. *Hukshathrā kshēñtām nā nē dus-kshāthrā kshēñtā*
Vañhujō çičōis skjaothandis Ārmaitē
Jaozdāo mashjāi aipi zāthem vahistā
Gavōi verēçjātām tām nē qareθhāi fshujō.
6. *Hā zi nē hushōithemā hā nē utajūiti*
Dāt tevishi vaññheus manāñhō berēkhōhē
Aṭ aqjāi ashā Mazdāo urvardo vakhshaṭ
Ahurō anñheus zāthōi pourujēhja.
7. *Ni aēahemō nī-djātām paiti remem paiti-çjōdūm*
Jōi ā vaññheus manāñhō didraghōō dajē
Ashā vjām jēhja kithaoi nā çpēntō
Aṭ hōi dāmān thwēñmi ādām ahurā.
8. *Kā tōi vaññheus Mazdā kshathrahjā istis*
Kā tōi ašhōis thwēqjāo vaññjō ahurā
Kā thwōi ashā ākōo aredrēng ishja
Vaññheus manjēus skjaothananām gavarē.
9. *Kadā vaōdā jēzi çahja kshahjathā*
Mazdā ashā jēhja mā dūthiis dōaēthā
Eres mōi erēzēcām vaññheus vafus manāñhō
Vidjāṭ çaokjāç jathā hōi ašhis anhaṭ.

13. (48.)

1. Si his *rebus* Vere! mendacium delet quum hereditate-propagatae *sunt* quae infestae-voces dictae *sunt* in-immortalitatem et-a-daemonibus et-ab-hominibus: sic tuis auxiliis precem-salutis dicat vive!
2. Dic mihi quae tu sciens *es* vive! antequam ad-me *ea* quae mentis pugna *est* venit. Numquid verax Sapiens! delet mendacem? hoc enim vitae bonum notum-est facinus.
3. Sic gnaro optima *sunt* legum, quas bonum-faciens promulgat vere vivus sanctus sciens *et omnes* quicumque arcana indicantes *sunt*, tui-similis Sapiens! bonae intellectu mentis.
4. Qui creavit mentem meliorem, pejoremque, ille-ipse meditationem, et-actione et-voce. Hujus arbitria salus *et* doctrinas sequitur. In-te intelligentiarum-duarum ultimum nonne erat?
5. Bene-regnantes regnanto, ne nobis male-regnantes regnent! bonae scientiae actionibus Ârmaiti, fortunam-das homini in genus optimas-res, terrae culturam hanc nobis nutrimento auges.
6. Haec enim nobis optimam-habitationem-habens, haec nobis aeternas-duas creavit vires-duas bonae mentis alta (Ârmaiti). Sed huic vero Sapiens arbores crescere-fecit vivus. vitae generi primae!
7. Deponatur impetus deponatur! in destructionem impugnate! quos per bonam mentem vincens-est duos. Vera sequor cujus officii vir sanctus *est* et ejus creaturas in-te pono (tibi trado) vive!
8. Quae *est* tibi boni Sapiens! regui comparatio quae tibi veritatis tuae comparatio mihi vive? quae in-te *positae* res-verae ad-reales adjutores veniendae *sunt*, boni spiritus actionum praesidium?
9. Quando scio, num *et* qualis-rei participes-estis, Sapiens; Vere! cujus me ad-rem misistis? Recte mearum reclarum-vocum bonae telam mentis noscat ignem-colens ut ei veritas sit!

10. *Kadd Mazdā mānariš narō viçēntē
Kadd agēn mūthrem ahjā madhahjā
Jā aūgrajā karapanō urōpajēñtē
Jācōd khratō dus-khshathrā daqjunām.*
11. *Kadd Mazdā ashā maš Ármaitis
Gimaš khshathrā hushitis vāçtravaiti
Kōi dregvōdebis khrūrāis rāmām dācōñtē
Kēng ā vañhēus gimaš manaiñhō ciçtis.*
12. *Aš tōi anhen çaokjanōtō daqjunām
Jōi khshnām vohū manaiñhā haçdōñtē
Sjaothandis ashā thwahjā Mazdā çēñnahjā
Tōi zi dātā hamāççtārō aēshemahjā.*

14. (49.)

1. *Aš mā juvā Bēndvō pafrē mazistā
Jē dus-erethris ēikhshnushā ashā Mazdā
Vañhēus ādā gaidi mōi ā mōi arapē
Ahjā vohū aoshō vidd manaiñhā.*
2. *Aš ahjā mā Bēndvahjā mānaçjēñti
Tkaēshō dregvāo daibitā ashāt rāreshō
Nōñt çpentām dōrest ahmāi çtōi Ármaitis
Naēddā vohū Mazdā frastā manaiñhā.*
3. *Atēd ahmāi varendi Mazdā nidātem
Ashem çūñdjāi tkaēshāi rūshjanhē drukhs
Tā vañhēus çarē izjā manaiñhō
Añtare viçpēñg dregvatō hakhmēñg añtare mrujē.*
4. *Jōi dus-khrathwā aēshemem vareden romemēd
Qāis hizubis sūhujāçē asahujanōtō
Jaēshām nōñt hvaritāis vūç dūçearstāis
Tōi dācōñg dān jā dregvatō dācōñd.*
5. *Aš hōš mazddo tkaēd dūñtistācā
Jē dācōñām vohū çdrtād manaiñhā
Ármatōis kaççit ashā huzēñtus
Tāñcā viçpāis thwahmi khshathrōi ahurā.*
6. *Frō vāo frūēshjā Mazdā ashemēd mrujē
Jā vē khratēus khshmākahjā ā manaiñhā
Eros viçdājāi jatthō i çrāvajaēmad
Tām dācōñām jā khshmdēathō ahurā.*

10. Quando Sapiens! animi-et-virtutis viri apparent? Quando faciunt contaminationem hujus inebriantis-potionis? qua arte-nigra sacrificuli-daemonum superbiunt et-quâ intelligentiâ malam-possessionem-habente provinciarum.
11. Quando Sapiens! Vere! unâ Ârmaitis venit cum-regno, bonam-habitationem-præbens, campis-prædita? Qui contra-mendaces crudeles voluptatem comparant? Ad quos bonæ venit mentis sapientia?
12. Sic ñ sunt ignem-colentes pñ homines provinciarum, qui cultum bonâ mente persequuntur actionibus vere! tuæ Sapiens! doctrinæ; tuæ enim leges deletrices sunt impetus.

14. (49).

1. Sic ne perpetuo Panduides interimens maximus sit! qui malum-incitatrices cum-venerante est vere Sapiens! Boni donatione veni mihi, me adjuva, hujus bonâ damnum remove mente.
2. Sic hujus me Panduidis meditantem-facit religio mendax dupliciter veritati nocens est. Non sanctam conservat huic mundo Ârmaitin neque bonâ Sapiens! colloquitur cum-mente.
3. Atque huic doctrinæ Sapiens inditum Verum est ad-utilitatem-afferendam; religioni mendaci ad-nocendum vanitas inest. Illa bonæ creatio veneranda est mentis; sed contra omnes mendaces socios dico.
4. Qui malâ-intelligentiâ impetum augment perniciemque suis linguis, in-opulenti non-opulenti, quorum nullus bonis-factis præditus est sed malis-factis: hi daemones gignunt eâ quæ mendacis meditatio est.
5. Sic ille-ipse sapiens est et-veneratio et-invocatio, qui meditationem bonâ tuetur mente, Pietatis quisque vere! nobilis; et-his omnibus in-tuo regno est vive!
6. Pronunciatio a-vobis-duobus mittenda Sapiens! verumque pronuncio, quæ vobis intelligentiæ vestræ in mente sunt, recte ad-dignoscendam, ut id audire-faciamus, hanc meditationem quæ vestra est, vive!

7. Taťcâ vohû Mazdâ graotû mananâhâ
Graotû ashâ gûshahed tû ahurâ
Kê airjamâ kê qastus dâstâis anhať
Jê veresendi vahuhim dât fraçaçtîm.
8. Frashaostrâi urdoistâm ashahjâ ddo
Çarêm tať thwâ Mazdâ jâçâ ahurâ
Maithjâcâ jâm vanhâu thwahi â khshathrâi
Javô vîçpâi fraçsthoñhâ doñhâmâ.
9. Çraotû çâçnâo fshîrîng, hîjô çujê tasto
Nôit eres-vaçâo çarêm dadâç dregvatâ
Hjať daçnâo vahistê jûğên mîzdê
Ashâ juhhtâ jâhi Dê-gâmâçpâ.
10. Taťcâ Mazdâ thwahi âdâm nipâonhê
Manô vohû urunaçcâ ashaonâm
Nemaçcâ jâ ârmaitis îzâcâ
Mâzâ khshathrâ vandanâhâ avemîrâ.
11. Ať dus-khshathrîng dus-skjaothaniğ dutvâçanâhâ
Duždâçnîng dusmanâhâ dregvatâ
Akâis qarethâis paiti urvânô paiti-jañti
Drûğô demânê haithjâ anhen açtajô.
12. Kať tûi ashâ vbaçjêntê avanâhâ
Zarathustrâi kať tûi vohû mananâhâ
Jê vê çtaotâis Mazdâ frînâi ahurâ
Avot jâçâç hjať vê isâ vahistem.

15. (50.)

1. Kať mõi urvâ içç cahjâ avanâhâ
Kê mõi paççus kê mînd thrâtâ vîçtâ
Anjô ashâť thwâçâ Mazdâ ahurâ
Asdâ zûdâ vahistâtaťcâ mananâhâ.
2. Kathâ Mazdâ rânjô-çkeretîm gâm ishaçâit
Jê him ahmâi vâçtravaitîm çtôi vçjâť
Breçğîs ashâ pourushâ kvare-pîahjaçd
Âkâçtîng mâ nishâçjâ dâthîm dâhrâ.
3. Aťçit ahmâi Mazdâ ashâ anhaiti
Jâm hoi khshathrâ vahucâ çôist mananâhâ
Jê nâ ashâis açañhâ varedajaçtâ
Jâm nasdistâm goethîm dregvâo bukhahaiti.

7. Et-hoc bonâ Sapiens! audi mente, audi Vere! aures-praebe tu vive! Qui cliens, qui domesticus in-rebus-constitutis est, qui servo bonam tradat laudationem?
8. Frashostrae maxime-excellentem veritatis dedisti creationem! hoc a-te Sapiens precer vive! et-mihi eam-quae in bono tuo regno est; tempori omni missi (nuncii) simus!
9. Audiat leges ditior (ditissimus) utilitati creatus, non rectum-loquens creationem praebens sit mendaci! quum meditationes optimo conjungantur praemio, vero conjuncti qui-îdem-duo sunt Dēgāmācpae.
10. Et-hoc Sapiens! in-te posui ad-tuendum mentem bonam animosque veracium adorationemque quae est pietas precatioque, magnitudine, regno, possessione auxilium-largiente.
11. At in-male-regnantes, male-facientes, male-loquentes male-meditantes, male-sentientes improbos nequam intellectibus animi aggrediuntur; mendacii in-domo profecto erunt eorum corpora.
12. Quid tuas veritates invocanti auxiliū Zarathustrae? Quid tuâ bonâ mente? qui vos laudibus Sapiens! praedicem vive! illud prēcans quod a-vobis precatus-est optimum.

15. (50.)

1. Quid meus animus? particeps est ejus auxiliū? Quis mihi pecoris, quis mei-ipsius servator est, alius Vere et-te Sapiens vive! magnopere laudati-duo et-optimâ mentē?
2. Quomodo Sapiens! Ranjōkeretm appellatam bovem (terram) formavit, ille qui eam huic campis-praeditam generi destinavit? Rectum-obtinentes Vere! in-multis solem-adspicientibus illustrationes me deponere-sine, justitiam da.
3. Sic-omnino huic mundo Sapiens vere! justitia sit, quam sibi regno bonaque intellexit mente ille qui vir veritatis vigore circumsepiat eum, quem proximum agrum mendax profundit.

4. Ať vdo junái ctawoç Mazdá uhurá
Haddá Ashá vahistáóó Mananhá
Kshathráéd já ishó ctáonhəť á poithí
Ákáo aredreng demáné garó çraosháné.
5. Árói xi kshmd Mazdá Ashá uhurá
Ijať jushmákái mǎthráné vaorázathá
Aibi-derestá ávishjá avanhá
Zaťd-istá já náo qáthré dájáť.
6. Je mǎthrá vácim Mazdá baraiti
Urvathó ashá nemanhá Zarathustró
Dátá khratvus hizob-raithim ctóó
Mahjá rázeŋg vohú çáhíť mananhá.
7. Ať vé jaogá revistjeŋg urvathó
Gjáis perethús vahmahjá jushmákahjá
Mazdá ashá ugréŋg vohú mananhá
Jáis azáthé mahmái qjátá avanhé.
8. Mať váo padáis já fraçrútd ízajdo
Pairi-ğaçúí Mazdá uctánazaçtó
Ať váo ashá aredraqjádá nemanhá
Ať váo vanhvus mananhá hunaretátd.
9. Táis váo jaçnáis paiti-çtawoç ajéni
Mazdá ashá vanhvus skjaothandús mananhá
Jadd asháis maqjáo vaçé kshknjá
Ať hudánvus ishjáç gerezdá qjém.
10. Ať já vareishá jáéd pairi áis skjaothand
Jáéd vohú çashmām areğaf mananhá
Raoáo qéŋg açnām ukshhá ačurus
Kshmákái ashá vahmái Mazdá uhurá.
11. Ať vé çtaoté uogái Mazdá áonhácá
Javať ashá tavédá íçáicé
Dátá anhvus aredaf vohú mananhá
Haithjá-vratām hjať vaçná fraškótemem.

4. Sic vos-duos venerer laudans Sapiens vive! simul-cum Vero optimâque Mente Regnoque: quae petentes possit (Zarathustra) in via *tanquam* reales promotores in-habitaculo laudis (paradiso) audienti.
 5. In-promptu enim ~~estis~~ vos Sapiens! vere! vive! ut vestro poetae opem-feratis circum-circa-vincente manifesto auxilio, manu-missâ: quae nobis-duobus ignem-suum habens prae-beat!
 6. Qui carmine vocem Sapiens! fert cultor Vere! laude Zarathustra; opera intelligentiae, linguae-gubernationem generi *humano*, mea arcana bonâ indicat mente.
 7. Sic vos conjungam invocatos-bona-praebeantes cultor cum-adipiscentibus pontes beatitudinis vestrae Sapiens! Vere! robustos bonâ mente, quibus praediti-estis; meo sitis auxilio!
 8. Simul vos-duos versibus, qui noti-sunt venerationum-duarum circumibo Sapiens! erectas-manus-habens sic et vos-duos Vere promotorisque laude et vos-duos bonae mentis virtute.
 9. His vobis precationibus obviam laudans eam Sapiens! vere! bonae actionibus mentis. Quoniam naturae meae arbitrium possideas, sic bonis-praediti cupidus clamator sim!
 10. Sic quae corpora-splendida et-quae in illis actiones et-quae bonâ oculo lucido mente stellae, sol, dierum indicator, ingrediuntur vestrae Vere! beatitudini Sapiens vive!
 11. Sic vestrum laudator appellatus-sim Sapiens; et-ero; quamdiu vere! et-potero *tandiu* et-compos-ero, leges vitae provehens bonâ mente rerum-praesentium-perfectionem ut *mundus* sponte maxime-progrediens *sit*.
-

IV.

Gāthā vohukhshathra.

(Jaçná cap. 51.)

16. (51.)

1. *Vohú-khshathrem vairim bāgem aišl-bairistem
Vidushemuāis ižāciš ashā aūlare-ēaraiti
Skjaothanāis Mazdā vahistem toš ne nūciš vareshānē.*
2. *Tā vē Mazdā paouroim ahurā ashā jēdā
Taibjācā Ārmaitē dōis ā mōi istōis khshathrem
Khshāmākem vohū manānhā vahmāi dāidi çavanhō.*
3. *Ā vō gēus ā hēmjaūti jai vō skjaothanāis çāreūtē
Ahurō-ashā hizeš ukhdhāis vañhēus manānhō
Jadshām tū paourujō Mazdā fradekhetā ahi.*
4. *Kuthrā ārōis ā sçeratus kuthrā mičdikā akhatat
Kuthrā jaçō qjēn ashem kū çpēitā Ārmaitis
Kuthrā manō vahistem kuthrā theš khshathrā Mazdā.*
5. *Vīçpā tā pereçāç jathā ashā! hušā gām vīdāt
Vāçtrijō skjaothanāis ereshvō hāç hukhratus nemanhā
Jē dāikhaēibjō eres ratūm khshajāç ashivāo ēiçtā.*
6. *Jē vahjō vañhēus dazdi jaçcā hōi vārāi rādat
Ahurō khshathrā Mazdāo at ahmāi akāt ashjō
Jē hōi nōiš vī-dāiti apēmē añhēus urvaēçē.*
7. *Dāidi mōi jē gām tashō apaçcā urvarāoçcā
Ameretātā hauredātā çpēnistā mainjō Mazdā
Tevisht utajāiti manānhā vohū çēnhē.*
8. *At zi tōi vakhshjō Mazdā viduahē zi nā urajāt
Ijaš akōjā dregodūtē ustā jē ashem dōdvr
Heš zi mātthrā skjātō jē viduahē uravaiti.*

IV.

Carmen, quod bona possessio dicitur.

16. (51.)

1. Bonam possessionem, tutantem, fortunam maxime-circumferentem ad-obtinendum-adaptes adoratio-quaecunque Vere! intervenit actionibus Sapiens! Optimum hoc nobis nunc perficiam!
2. Haec a-vobis Sapiens primum vive! vere! precer et-te Pietas! in meditatione mihi salutis possessionem vestram bonâ mente felicitati da auxilii.
3. Ad vos ad terram conveniunt qui vos actionibus timentur, Vive! Vere! linguâ dñs bonae mentis, quorum tu primus Sapiens confirmator es!
4. Ubi in-promptu est opulentiae-dominus? ubi praemia exstant? ubi venerantes sunt veritatem? ubi sancta Pietas? ubi mens optima? ubi per-te regna comparanda Sapiens?
5. Omnia haec interrogans est ut perpetuo terram possideat agricola actionibus validus quum-est bonam-intelligentiam-habens laude illum qui creaturis recte legem possidens veritatem-habens cognitus-est,
6. Qui melius quam-bonum largitur ei qui propugnaculo peragit aliquid, vivus cum-regno Sapiens; sed illi malo pejus (pessimum) qui sibi non distribuit aliquid in ultimo vitae exitu.
7. Da mihi qui terram formasti et-aquas et-arbores, immortalitates-incolumitates-duas sanctissime Spiritus Sapiens, vires-duas aeternas mente bonâ cano.
8. Sic enim tibi dicam Sapiens! scienti enim vir (aliquis) indicet: quod mala-faciam mendaci est, salutem illi qui verum tenet. Ille-ipse enim carmina tutans est qui scienti indicat.

9. Jām khshnātem rānōibjā dāo thwā āthra cakhrō Mazdā
Ajanhō khshuštā aibi ahvōhū dakhstem dāōi
Rāshujānhē dregvāntem çavajō ashvanem.
10. At jē mā nā marekshaitē anjāthā ahmāt Mazdā
Hvō dāmōis drūgō kunustā duždāo jōi heñti
Maibjō abajā ashem vohujā ashem gañ té.
11. Kē urvathō çpitamāi Zarathustrōi nā Mazdā
Kē vā ashā āfrastā kē çpēntā Ārmaitis
Kē vā vanhēus manūhō ačičtā magāi ereshvō.
12. Nōit tā im khshnāus vaēpajō kevinō peretō zemō
Zarathustrem çpitāmēm jjañ ahmī urūraoçt aštō
Jjañ hōi im çarataçcā aoderesēd zōishenū vād.
13. Tā dregvātō maredaitē daēnā ereshvōs haithim
Jēhjā urvō khraodaitē cinvātō peretāo ākō
Qāis skjaothanāis hixvaçcā-ashahjā nāçvōo pathō.
14. Nōit urvātā dātoibjaçcā karapanō vā-ātrāñ arem
Gavōi ātrōis ā çēdā qāis skjaothanōisēd çēnhōistā
Jē is çēnhō apēmēm drūgō demānē ā dāt.
15. Jjañ miždem Zarathustrō magavahjō çōist parā
Garō demānē ahurō Mazdāo gaçuñ paourujō
Tā vē vohū manūhō ashāicēd çardāis tevinkī.
16. Tām karā Vistāçpō magahjō khshathrā nāçuñ
Vanhēus padebīs manūhō jām ēičlīm ashā mañtā
Çpēntō Mazdāo ahurō athā nē çardjmi ustā.
17. Berekhdhām mōi Frashaostrō kvōgvō daēdōist kehripēm
Daēnājāi vanhujāi jām hōi iškjām dāid
Khshajūç Mazdāo ahurō ashahjā āzōjāi gerevdām.
18. Tām ēičlīm Dē-gāmōçpā kvōgvā istōis qarenāo
Ashā vareñtē tañ khshathrem manūhō vanhēus vñlō
Tañ mōi dāidi ahurō jjañ Mazdā rapēn tavā.
19. Hvō tañ nā Maibjō-māōnhō çpitamā ahmāi dandē
Daēnājā vaēdemō jē ahmī iškvaçc aibi
Mazdāo dātā mraoñ gajēhjā skjaothanāis vahjō.

9. Quam oblationem lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum destinatis
das tuo igne rubente Sapiens! tempore elubente in vitis-dua-
bus robur ad-ponendum, ad-nocendum mendaci, ad-adju-
vandum veracem.
10. Sic qui me vir protrudere-studet alterum de hoc loco Sapiens,
ille-ipse est artifex creationis mendacii eorum qui malum-facientes
sunt. Mihi invocabo verum cum-bonâ creatione, verum idem
tibi est.
11. Qui amicus sanctissimo Zarathustrae vir est Sapiens? vel quis
Vero colloquitur? quae sancta Pietas? vel qui bonae mentis
cognitus-est magnitudini validus?
12. Non est hacce re venerans, nempe progenies ejus-qui vati-deo-
rum-addictus-est, deletoris terrae, Zarathustram sanctissimum,
quod in-eo crevit mundus, quod ei e-moventibusque uterisque
affluentes sunt divitiae.
13. Haec mendacis interimit religio probi naturam, cujus animus
appetens-est Congregatoris animorum pontium-duorum re-vera,
suis factis linguae-quoque-veritatis nancisci-studens vias.
14. Non efflata ortis-quoque sacrificuli e-campo praesto-sunt, terrae
in promptu salubria suis factis vocibusque, pro illo qui ea
tanquam ultimam vocem Mendacii in domicilio posuit.
15. Itaque praemium Zarathustra vires-arcanas-possidentibus (Magis)
decrevit antea. Ad laudatorium locum (Paradisum) vivus Sa-
piens venit primus. Hae-duae vobis bonâ mente Veroque
auxiliis praedita vires-duae sunt.
16. Hanc scientiam Kava Vistâcpa thesauri-arcani possessione nactus-
est bonae versibus Mentis, quam scientiam ope-veri excogi-
tavit sanctus Sapiens vivus. Sic nobis accidat salus!
17. Altam meam Frashaostra nobilis videre-cupivit formam religioni
bonae: quam huc venientem faciat regnans Sapiens vivus.
Veritatis nationi clamatis!
18. Hanc scientiam sapientes Gâmâcpae nobiles, fortunae lumina,
veritatē eligunt; hanc possessionem mentis bonae habentes.
Hoc mihi da vive! quod Sapiens! tenax-sum tui.
19. Ille-ipse hocce — Maidjô-mâonâhae-duo sanctissimi ei attri-
buunt-ambo — fide possidens est qui vitam creans-est circum-
circa? Sapiens leges pronunciavit existentiae, actionibus melius.

20. *Taṭ vē nē hasaoṣhāōnhō viçpāōnhō daidjāi çaoō*
Ashem vohū manañhō ukhdhō jāis ōrmaitis
Jasemndōnhō nemanhō Mazdōo rafedhrem éagedō.
21. *Ármatōis nō çpeñtō hvō čiçti ukhdhōis shkjoothanō*
Dulnō ashem çpēvvaṭ vohū khshathrem manañhō
Mazdōo dadāt ahurō tēm vahuhim jāçā ashim.
22. *Jēhjā mōi ashōṭ hačā vahistem jōçné paiti*
Vačdō Mazdōo ahurō jōi donharečā hrēñtičō
Tā jasāi qāis nāmēntis pairičā gaçdōi vañtā.

20. Hoc vestrum nobis congregati cuncti! dare *velitis* auxilium, veritatem bona mente voce quibus *consistit* Pietas, adorati laude! Sapiens fortunam praebens-est.
 21. Pietatis nonne sanctus ille-ipse sapientiâ dictis, actione, religionē veritatem lucentem bonā possessionem mente Sapiens creavit vivus? Hanc bonam venerer veritatem!
 22. Cujus mihi perpetuo optimum in adoratione sit, novit Sapiens vivus, *in illis eorum* qui fueruntque suntque. Hos venerer suis nominibus et-circum-ibo *tanquam* laudator.
-

V.

Gatha vahistôisti.

(Jaçna cap. 53.)

17. (53.)

Nemô vî gâthdo ushaonis.

1. *Vahistâ istis çrâvi Zarathustrahé
Çpitâmahjâ jêsi hâi dât âjaptâ
Ashât haçâ ahurô Mazdâo javôî vîçpâi â kvanheim
Jalcâ hâi dâben çaskâçâ daçnajâo vanhujâo ukhdhâ skjaothandâçâ.*
2. *Ajçâ hâi ççântâ manânhâ ukhdhâis skjaothandâisçâ
Kshknum Mazdâi vahmâi â fraorej jaçnâççâ
Kavacâ Vîstâçpâ Zarathustris çpitâmo Frashaostaraççâ
Dâonhâ ereziis pathô jam daçnâm ahurô çaoskjaûtô dadât*
3. *Têmâ tî Paouru-çîçtâ Haççat-âçpânâ
Çpitâmi jêsvi âlgedhrâm Zarathustrahé
Vanhêus patjâçtîm manânhâ Ashahjâ Mazdâoççâ taibjô dât çurêm
Athâ hêm ferashçâ thwâ khvathwâ çpênistâ Ârmatôis hudânu-vareshevâ.*
4. *Têm vî vîçperedâni varâni jâ sedhrâ dadât
Paithjaççâ vâçtrjaçibjô atçâ qaçtaovê
Ashâunê ashavahjô manânhâ vanhêus qêvçat hañhus mêbvedus
Mazdâo dadât ahurô daçnajâi vanhujâi javôî vîçpâi â.*
5. *Çâçeni vazjamnâbjô kaivibjô mraomi
Kshknuibjâçâ vudemaç mênçâ i mâzdazdum
Vaçdôdâm daçnâbis ahjaççâ ahum jê vanhêus manânhâ
Ashâ vî anjô ainim vivânhatâ tuç zî hâi hushênem añhat.*
6. *Ithâ i haithjâ narô athâ çenajô
Drûçô haçâ râthemô jêmê çpashuthâ frâidim
Drûçô âjççâ hâis pithâ taveç parâ
Vajû-baredubjô duu-qarethêm nâçat qâthrem
Dregôdehbjô dîçit aretaçibjô andis â manahim ahum mereçgedujê.*

V.

Carmen quod vahistôisti dicitur.

17. (53.)

Laus vobis carmina veracia!

1. Summum bonum auditum-est Zarathustræ *esse* sancti quam ei dedit adipiscenda, perpetuo vivus Sapiens in tempus omne *id-quod*-bonam-vitam-habet *omnibusque* qui ejus minuant amplificantque religionis bonæ verba actionesque.
2. Sic ejus perficiant mente vocibus actionibusque venerationem Sapienti ad laudationem religiose precesque et-Kavâ Vistâppa Zarathustræ-assecia, et sanctissimus Frashaostra facientes rectas vias *ad eam* quam fidem vivus ignicolis dedit.
3. Hancque vero Pouru-çîçtâ Haêçat-açpida sanctissima, illustrissima filiarum Zarathustræ bonæ *tamquam* imaginem Mentis, Veri Sapientisque tibi fecit creationem. Itaque consule te intellectu sanctissimo Terræ in bona-habentibus-regionibus.
4. Hanc enim vobis æmuler, eligam quâ felix dedit dominoque agricolis et-sic propinquo veraci veracibus Mentis bonæ splendidam pulchritudinem saepe-distribuens; *id* Sapiens dedit vivus fidei bonæ in tempus omne.
5. Voces nubentibus puellis clamo vobisque dicens *animadvertite* in id animadvertite. Possidetis meditationibus illisque vitam quæ est bonæ mentis. Sinceritate vestrâ alius alium accipiat; hæc enim bona habitatio erit.
6. Sic re-vera viri atque mulieres Mendacii causa, largitor enim est Jimus, speculamini providentiam; Mendacii, veneror *eum*, hujus deletor corporis antea erat. Vajus *contra*-ferentes malum-splendorem obtinet lucis-fontem; mendacibus sapientiâ-victor aggredientibus illis *rebus* spiritualem vitam ad-interficiendum.

7. *Aicá vë mizdem anhat ahjá magahjá*
Javat Átus zarudistó bûnôit hukhtjâo
Parucâ mraocâc aorâcâ jathrâ mainjus dregvatô anâçat parâ
Jvîzajathâ magêm tîm at vë Vajô anhaiti apémem vacô.
8. *Anôis â duzvarsmanôô dafshujâ hêhtâ*
Zaqjâcâ vicpâoñhâ khraocentâm upâ
Hukshathráis Genarâm khrenerâmâ ráamâmâ âis daddâtâ skjêitihjô
vîzihjô
Íratâ is dvafshô hovâ derezâ merethjâus mazistô moshucâ açtâ.
9. *Duzvarenâis Valshô râçti tói narepis ragis*
Áeshuçâ dëgtî aretâ peshô tancô
Kû ashavâ ahurô jê is éjâtêus hêmithjât vaçê-itôisâ
At Mazdâ tavô khshathrem já ereñkjojî dâhi dregavê vahjô.
-

7. Et-sic vobis praemium sit hujus thesauri, quamdiu Ázus maxime-addictus sit societatis, antiqua proferens novaque, ubi Spiritus sanctus mendaces capiebat antea. Progigatis thesaurum hunc, sed vobis Vaju! erit ultima vox.
 8. Per haec malefactores diminuendi sint, et in gigaendo (thesaurum hunc) omnes clament! Bonis-possessionibus Gēnaram Khrāceramque amoenamque his donet habitaculis, vicis! Veniat ad-illos deletor ille-ipse vehementiā mortis maximus mox-que esto!
 9. Malis-doctrinis Vesha donat tibi viros-augentes leges; creaturas sapientiā-vincens est hostiles deletor-corporis. Ubi verax vivus est, qui eos ab-existentiā protrudat libero-arbitrioque? At Sapiens! tui (tibi) regnum est, quo rectum-habenti das trinitati melius.
-

Deutsche Uebersetzung der zweiten Gāthā.

8. (43.)

1. Heil ist jedem, Heil ist allen, welchen der Selbstherrscher, der lebendige Weise, die beiden ewigen Kräfte verleihen mag. Darum bitte ich dich, um die Wahrheit festzuhalten. Das gieb mir, Armalti: Vermögen, Fortdauer, den Besitz des guten Sinnes.

2. Dich, den allerbesten, verehere ich als Urlicht dieser Welt; dich, heiligster Geist Magda! möge jeder sich zum Leitstern wählen. Alles Wahre giebst du durch des guten Sinnes Weisheit und jetzt, und versprichst uns dadurch langes Dasein.

3. Jener (Graosha) kann das allerbeste erreichen, der uns beide die geraden Wege im irdischen und im geistigen Leben zu lehren vermag, die hinführen zu den wirklichen Schöpfungen; auf diesen Wegen wohnt er, der Lebendige, der Treuergebene, dein Ebenbild, der Edle, der Heilige, Weiser!

4. 'Dein will ich denken als des Starken, Heiligen, Weiser! Denn mit der Hand, mit der du Hilfe spendest, verleihest du dem Wahrhaftigen, wie dem Pügnier die Fortdauer bewirkenden Kräfte durch die Wärme deines Feuers, wodurch das Wirkliche gestärkt wird. Dadurch wird mir des guten Sinnes Kraft zu Theil.

5. So dachte ich dein als des Heiligen, lebendiger Weiser! Denn dich hab' ich geschaut als den Urgrund bei der Erzeugung des Lebens, weil du Gabenreicher! die heiligen Gebränge einsetztest und die Worte verkündigtest; dem Richtigen beschreest du Richtigkeit, dem Guten die gute Wesenheit. Dein will ich denken, Herrlicher! beim letzten Ausgang dieses Daseins.

6. In welchem Ausgang (dem ersten oder letzten) ich dich schauen mag, lebendiger Weiser! in dem kommst du mit Besitzthum und mit gutem Sinn, durch dessen Thaten die Landgüter beständig geschützt werden. Diesen hier (deinen Verehrern) verkündet Armaiti die Gesetze deiner Einsicht, die Niemand zu betrügen vermag.

7. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er (Graosha) zu mir mit gutem Geiste und fragte mich: wer bist du? wessen Sohn bist du? Wie denkst du jetzt auf Stärkung des Gedeihens deiner Landgüter und ihrer Wesen?
8. Diesem antwortete ich also: erstlich bin ich Zarathustra; jetzt will ich Feindschaft den Lügern schwören, dem Wahrhaftigen aber eine starke Hilfe sein. So lange als ich dich, Weiser! lobe und preise, will ich erwecken und erleuchten alle, die nach Besitz trachten.
9. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste, (und fragte ihn): Wem willst du, daß ich das Gedeihen des irdischen Lebens mittheilen soll? So will ich unter denen, die dein Feuer durch Lob verehren, stets an das Wahre denken, so lang ich es vermag.
10. So mögest du mir das Wahre verleihen; denn von der Ergebenheit begleitet, nenne ich mich einen Ergebenen und fragen will ich für uns beide, was eben nur von dir zu erfragen ist. Daher möge der König dich, den Gefragten, zu einem gewaltigen Feuerbrande schüren, wie dieß nur Sache der Mächtigen ist.
11. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Da ich als euer ergebenster Diener unter den Menschen zuerst mit euren Sprüchen die Feinde vernichten will, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll.
12. Und als du mir das Wahre sagtest, kamst du mich zu belehren. Du befahlst mir, nicht ohne vorherempfangene Offenbarung aufzutreten, ehe daß Graosha von der erhabenen Wahrheit begleitet, die eure Wesenheiten in die Reichthümer zum Heile legen möge, zu mir gekommen sei.
13. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Laßt mir die Dinge werden, die ich erwünscht; die Gabe langen Lebens verleiht mir, keiner von euch halte es mir zurück für das Gedeihen der guten Welt, die deiner Herrschaft unterthan ist.

14. Darum gab der mächtige Besitzer der Güter (Graosha) mir dem Freunde die Erkenntniß deiner Hilfe, weil ich im Besitze der von dir verliehenen wahren Güter in den mannigfachen Arten der Liebe zugleich mit allen denen, die deine Sprüche hersagen, aufzutreten Willens war.
15. So dacht ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Hell leuchte aus der Flamme das höchste Glück! Wenige seien es der Verehrer des Lügners! Alle diese mögen sich den Priestern des wahrhaftigen Feuers zuwenden!
16. So betet, lebendiger Weiser! Zarathustra und jeder Heilige für alle, die den heiligen Geist sich (zum Leiter) wählen. Das Wirkliche und Wahre werde mächtig in der Welt! In jedem Wesen, das der Sonne Licht schaut, möge Armaiti (die Ergebenheit) wohnen! Sie, die durch ihre Thaten mit dem guten Sinne das Gedeihen giebt.

9. (44.)

1. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! ob euer Freund zum Lobpreis euer Loblied dem meinen verkündigen möchte, Weiser! und ob er zu uns kommen würde mit gutem Sinn, um uns die wahren Freundesthaten zu vollbringen.
2. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie war der Anfang des besten (wirklichen) Lebens? Wodurch mag man dem nützen, das jetzt da ist? Jener selbst, der Heilige (Graosha), wahrer Geist! Weiser! ist Wächter der Geschöpfe, von allen die Uebel abwehrend, der Beförderer alles Lebens.
3. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer läßt den Mond wachsen und schwinden, wenn nicht du? All dieß wünsche ich zu dem zu wissen, was ich schon weiß.
4. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf die Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, daß sie so schnell gehen? Wer ist der Herr der Geschöpfe des guten Geistes, Weiser?

5. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? Wer schuf den Gutes wirkenden Schlaf und die Thätigkeit? Wer den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Kenner der göttlichen Offenbarung stets an seine Pflichten mahnen?

6. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! welche Verse ich laut verkündigen soll, wenn die eben jetzt folgenden verkündigt sind: 1) Die Frömmigkeit verdoppelt durch ihre Thaten das Wahre. 2) Für sich sammelt er Besitzthum mit dem guten Sinn. 3) Welchen schufest du die unvergängliche Ruh Nånjókereti?

7. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer bildete die hohe Erde mit ihren Gütern? Wer bildet fortwährend den besten Sohn aus dem Vater heraus, wie durch Weberkunst? Ich komme, Weiser! um diese Dinge zu erkennen, zu dir, heiliger Geist! dem Schöpfer aller Dinge.

8. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Welche Seele (welcher Schutzgeist) zeigt mir Gutes an, daß sie mich erinnere an deine Lehre und an die Förderung, die vom guten Geist verheißen, und an alle wahren Dinge des Lebend, die da sind, um sie zu besitzen; diese Seele möge sich mir nahen.

9. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich jenen Glauben heilig halten, den dein Freund vor dem mächtigen Herrscher mit der gewaltigen Herrschaft verkündigen möge, der in der Versammlung, Weiser! durch den guten Geist alles Vollkommene (Gute) schüzt.

10. Dieß will ich dich fragen, sag' mir recht, Lebendiger! jenen Glauben, welcher ist der allerbeste, der meine Landgüter schüze und die wahren (guten) Thaten in Folge der Worte der Armaiti richtig vollbringe. Nach meiner Erkenntniß (Einsicht) wünsche ich dich, Weiser! zu verehren.

11. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! wie eute Armaiti zu denjenigen gelange, denen durch dich selbst, Weiser! der Glaube verkündigt wird. Von diesen bin ich als dein Erster (Prophet) anerkannt; alle andere Gefinnten sollen mir verhaßt sein.

12. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrhaftige, wer der Lügner, nach denen ich mich erkundigen will? Bei welchem ist der schwarze (Geist), bei welchem der glänzende? Warum wird der Lügner, der mich oder dich mit Gewalt angreift, nicht mit Recht für einen Schwarzen gehalten?

13. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie sollen wir die Lüge von diesem Ort versagen und sie zu denen treiben, die voll von Ungehorsam das Wahre nicht durch Befolgung ehren, noch sich um das Gedeihen des guten Sinnes bekümmern?
14. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich dem Wahren die Lüge in die Hände liefern, damit sie durch deines Lobes Fieber vernichtet würde? Wenn du, Weiser! einen wirksamen geheimen Spruch mir mittheilst, so will ich dadurch aller Noth und allem Elend ein Ende machen!

15. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wo oder wem von den Herren giebst du, Wahrer! als Besizer dieser fetten Heerde dieselbe, wenn die beiden Heere lautlos sich zum Kampfe scharen, vermöge jener Sprüche, die du, Weiser! selbst feststellen willst?
16. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer tödtete die feindlichen Dämonen, die so verschieden gestaltet sind, damit ich das Gesetz der beiden Leben erkennen möchte? So möge denn Graosha mit dem guten Sinne kämpfen, Weiser! für einen jeden, dem du gnädig bist.

17. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie mag ich in eure Wohnung zu eurem Gesang gelangen? Laut wünsche ich, von der Vollkommenheit und Unsterblichkeit beschützt zu werden durch jenes Lied, das ein Schatz des Wahren ist.
18. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich, Wahrer! diese Gabe spenden, zehn schwangere Stuten und noch mehr, damit mir, Weiser! in Zukunft die beiden Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen werden, sowie du beide diesen hier geben kannst.
19. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Was ist das erste Denken dessen, — sein letztes kenn' ich schon — der dem Darbringer dieser Gabe nicht wieder giebt, der dem, der richtig spricht, nichts giebt.
20. Was sind denn, guter Herrscher Mazda! die Daeva's? So möchte ich dich nach denen fragen, die für sich das Dasein (die gute Schöpfung) bekämpfen, mit deren Hilfe der Odhynpriester und Prophet die Erde dem Verderben preisgab, und was dadurch der falsche Seher für sich selbst gewann. Nicht mögest du ihm, Wahrer! ein Feld verleihen, daß er es einzäune.

10. (45.)

1. So merkt jetzt auf und hōret zu, die ihr von ferne und von nah gekommen seid; verkündigen will ich euch jetzt alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben. Der Uebelredende soll das zweite Leben nicht erlösten, noch der, welcher als Lügner mit seiner Zunge sich zum nichtigen (Götzen-)Glauben bekennt.
2. Verkündigen will ich euch von des Lebens beiden ersten Geistern, von denen der weiße zu dem schwarzen sagte: Folgen nicht mir die Gedanken, nicht die Worte, nicht die Einsichten, nicht die Lehren, nicht die Sprüche, nicht die Werke, nicht die Betrachtungen, nicht die Seelen?
3. Verkündigen will ich den ersten Gedanken dieses Lebens, den mir der lebendige Weise sagte, denen, die euren Spruch nicht so vollbringen, wie ich ihn denke und rede: Diesen möge des Lebens Ende (die Erfahrung) eine Hilfe sein.
4. So will ich verkündigen das beste Wesen dieses Lebens, den Weisen, der des Wahren kundig ist, da er es schuf, der der Vater des wirkenden guten Sinnes ist; seine Tochter, die das Gute schafft, ist Armaiti. Nicht kann der Alles Schaffende betrogen werden.
5. So will ich verkündigen, was mir der Heiligste sagte, das Wort, das für die Menschen zu hören das allerbeste ist, allen denen, die mir hiezu Gehör verleihen und die deshalb hieher gekommen sind: Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch die Werke des guten Sinnes hat der lebendige Weise.
6. So will ich verkündigen den allergrößten (Grafsha), der das Wahre lobt, das Gute thut, und alle die, welche um den heiligen Geist geschaart sind. Es hōre mich der lebendige Weise, dessen Güte das Gedeihen des guten Sinnes bewirkt; mit seiner besten Weisheit möge er mich regieren.
7. Durch seine Macht und durch sein Wollen bestanden die vergangenen Geschlechter und auch die zukünftigen werden durch sie bestehen. Des Wahrhaftigen Seele strebt nach der immerdauernden Unsterblichkeit, der Vernichterin der Frevler; diese ist im Besitz des lebendigen Weisen, des Herrn der Geschöpfe.
8. Ihn, den ich durch unsere Loblieder zu feiern und zu verehren wünsche, schaute ich eben jetzt mit meinem Auge, ihn, den das Wahre Kennenden, den lebendigen Weisen, als die Quelle des guten Geistes, der guten That und des guten Wortes. So laßt und denn unsere Lobesgaben im Hause der Lobfänger niederlegen.

9. Ihn will ich mit unserem guten Sinne anbeten, ihn, der uns immer gnädig ist bei Licht und Dunkel; er, der lebendige Weise, der durch seine Mühe die Besizthümer schafft, möge das Gedeihen unserd Viehs und unserer Männer fördern, und durch die Hohenheit des guten Sinns das Wahre schützen.
10. Ihn will ich mit den Gebeten unserer Andacht preisen, der für sich allein als der lebendige Weise gilt, da er verständig und von wahren, gutem Sinne ist. In seinem Reich sind Vollkommenheit und Unsterblichkeit; dieser Welt verleiht er jene beiden ewigen Kräfte.
11. Wer die Götzen und ferner alle jene Menschen für verkehrt hält, die nur Verkehrted denken, und sie von denen unterscheidet, die das Rechte denken: dessen Freund, Bruder oder Vater ist Ahuramazda selbst. So lautet des Hausherrn, des Feuerpriesters Spruch.

11. (46.)

1. Nach welchem Land soll ich mich wenden? Wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schuß dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Wie soll ich, lebendiger Weiser, dich ferner verehren?
2. Ich weiß es, daß ich hilflos bin. Steh auf mich, den Treuen unter deinen Getreuen, steh, wie ich deshalb weinend zu dir komme, Lebendiger, der du das Glück verleihest, wie es ein Freund dem Freunde giebt. Das Gut des guten Sinnes besitzest du zu eigen, Wahrer!
3. Wann erscheinen, Weiser! die Verkündiger der Lage, um das wirkliche Leben zu erhalten? — In den kunstreich gedichteten Liedern der Feuerpriester liegen die hohen Einsichten verborgen. — Welchen kam er mit dem guten Sinne zu Hülfe? — Ich, als dein Lobpreisler, erwähle dich mir, Lebendiger!
4. Der Lügner besizt die Felder des Wahren, der die Erde schüßt, in dem Bezirke wie in der Provinz, aber als ein das Schlechte Verehrender hat er in seinen eigenen Thaten keinen glücklichen Erfolg. Wer diesen, Weiser! aus seiner Herrschaft oder aus seinem Besiz verreibt, gerade der wandelt weiter die Wege guter Erkenntniß.

5. Wenn in Zukunft ein Herrscher einen ergreift, der den Eid bricht, oder wenn ein Vornehmer einen ergreift, der die Verträge verlegt, oder wenn ein gerecht lebender Wahrhaftiger einen Lügner ergreift, so soll er, sobald er dieß erkannt hat, dem Herrn anzeigen: in Noth und Mangel soll ein solcher zu seinem Unglück gestoßen sein.
6. Wer aber, obgleich er kann, nicht zu ihm (dem Herrn der Gemeinde) geht, der möge nur den Satzungen der jetzt herrschenden Lüge folgen. Denn der ist ein Lügner, der dem Lügner als ein Vortrefflicher, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist. So gabst du alte Sprüche, Lebendiger!
7. Wen, Weiser! machte man zum Schützer des Meinigen, wann mir der Lügner zu schaden trachtet, wen anders als dein Feuer und deinen Sinn, durch deren Wirkungen du das Wirkliche schufest, Lebendiger! — Verkündige mir jene Kraft für den Glauben!
8. Wer meine Landgüter verwüthet, nicht durch seine Thaten als Feuerdiener mich erwähnt, dem möge für seine Person gleicherweise vergolten werden. Von gutem Besizthum sei er fern, aber nicht von bösem, mit jeglichem Uebel erfüllten, Weiser!
9. Wer ist es, der als mein Helfer mich zuerst erkennen ließ, daß du am meisten verehrungswürdig bist als der Lebendige, Wahrhaftige in der That? Die Wahrheiten, die wir der Wälder der Erde verkündete, werden mir zu Theil durch deinen guten Sinn.
10. Welcher Mann oder welche Frau, lebendiger Weiser! die besten Thaten, die du kennst, für dieses Leben vollbringt, indem er so für das Wahre die Wahrheit und durch den guten Sinn die Herrschaft fördert, so wie alle, die in meinem Gefolge zu eurem Lobpreis kommen: mit allen diesen will ich über die Brücke des Versammlers hinüber (ins Paradies) gehen.
11. Die Herrschaft ist in den Händen der Priester und Propheten der Götzen, die durch ihre Thaten das menschliche Leben zu ertöden suchen. Diese treibt ihr eigener Geist und ihr eigener Sinn, daß sie vorbei gehen müssen an der Brücke des Versammlers, um für alle Ewigkeit in der Lügenwohnung (Hölle) zu verbleiben.
12. Als nach Besiegung des Feindes Frjāna unter den (iranischen) Stämmen und ihren Genossen die wahren Gebräuche (der Ackerbau und Feuerdienst) aufkamen, zäuntest du mit Latten der Erde Grundstücke ein. So umzäunte sie alle der lebendige Weise durch seinen guten Sinn und wies sie jenen zum Besizthum an.

13. Wer den hochheiligen Zarathustra mit Fleiß unter den Menschen verehrt, der ist geschickt, seine Lehre öffentlich zu verkündigen. Ihn (dem Zarathustra) übergab der lebendige Weise das Leben; für ihn umgäunte er mit gutem Sinn die Landgüter; ihn halten wir, Wahrer, für euren guten Freund.
14. Zarathustra! wer ist dein wahrhaftiger Freund bei dem großen Werk? oder wer will es öffentlich verkündigen? Kava Vletäcpa gerade will das thun. Welche du, lebendiger Weiser! in der (himmlischen) Sitzung auserwählt hast, die will ich mit den Worten des guten Sinns verehren.
15. Ihr heiligen Saicät-acpiden, zu euch will ich reden; denn ihr unterscheidet das Recht und das Unrecht; durch eure Thaten ist von euch das Wahre begründet, welches in den alten Sagen des Lebendigen niedergelegt ist.
16. Ehrwürdiger Brasthaosira! geh du mit jenen Helfern, die wir beide für das Wohl der Welt uns erwählten, dorthin, wo die Frömmigkeit im Geleit der Wahrheit ist, wo die Besigthümer des guten Sinnes erworben werden, wo die Wohnung des lebendigen Weisen ist.
17. Wo von euch nur Segenssprüche, keine Flüche, ihr ehrwürdigen De-gämäcpa's, zu hören sind, indem ihr immer die Güter dessen besitz, der die heiligen Gebräuche anordnet und vollbringt, der das Recht und Unrecht unterscheidet, nämlich des lebendigen Weisen, der von starker Einsicht ist.
18. Wer mir gewogen ist, für den sammle ich all das Beste meiner Güter mit gutem Geiste; aber Noth bringe ich über alle die, welche uns in Noth bringen. Weiser! Wahrer! eure Hilfe will ich ansehn. Dieß ist mein Entschluß nach meiner Einsicht und meinem Sinn.
19. Wer mir, dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben durch die Wahrheit zum größten Erdrüßen bringt, dem wird als Lohn das (wahre) erste und das Geistesleben verliehen, mit allen Gütern, die auf der unvergänglichen Erde zu finden sind. Alle diese Dinge besitzest aber du, Weiser, der du mein (Freund) bist, im reichsten Maaß.

Deutsche Uebersetzung der dritten Gâthâ.

12. (47.)

1. Der lebendige Weise verleiht, vermöge seines heiligen Geistes, vermöge des besten Sinnes und der wahren That und des wahren Wortes dieser Welt die beiden Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit in dem Reiche auf der Erde.
2. Von diesem heiligsten Geist kommt alles Gute, das sich jetzt in den mit der Zunge gesprochenen Worten des guten Sinnes offenbart. Mit seinen Händen vollbringt der Weise als der Vater des Wahren, vermöge seiner Erkenntniß, die heiligen Werke der Armaid (den Ackerbau).
3. Von solchem Geiste, ebenso heilig, bist du, der dieser Welt die Erde mit dem in ihrem Schooß ruhenden Feuer schuf. Mit lieblichen Blumen schmücktest du die Erde, nachdem du, Weiser, dich mit dem guten Sinn berathen hattest.
4. Nur durch den Lügengeist suchen die Gottlosen zu schaden, durch den wahrhaftigen Weisen können sie es nicht thun. Warum zählt der Wahrhaftige so wenig Anhänger, während dem Lügner in großer Zahl alle Mächtigen, die ungläubig sind, folgen?
5. Und doch gehören, heiliger Geist Ahuramazda! alle die besten Güter dem Wahrhaftigen. Der Lügner verschwendet deine Gnadengabe und beharrt doch durch seine Thaten bei seinem schlechten Sinn.
6. Du, heiliger Geist Ahuramazda! legtest die Gabe des guten Feuers in die Reishölzer, durch die Zweifel von Wahrheit und von Frömmigkeit. Denn diese schützt die Vielen, die sich nahen

13. (48.)

1. Wenn er durch diese Dinge, Wahrer! die Lüge vernichtet, daß die schlimmen gegen die Unsterblichkeit von den Dämonen und Menschen gesprochenen Worte sich nicht verderben: so möge er durch dein Hilseleistungen, Lebendiger! das Lobgebet sprechen.

2. Sag' mir, was du weißt, Lebendiger! ehe ich den Geisteskampf zu bestehen habe. Vernichtet wohl, Weiser! der Wahrhaftige den Lügner? Dieß gilt als eine gute Lebendthat.

3. Dem der Gesetze Kundigen, welche der das Gute schaffende Lebendige, Heilige, dein Freund, Weiser! durch die Einsicht des guten Sinnes, verkündigt, Wahrer! im Verein mit allen, welche deine Geheimnisse deuten können, wird das beste Loos.

4. Den Meinungen und Lehren dessen, der einen guten und schlechten Geist in Gedanken, Wort und That zuerst lehrte, folgt Segen und Heil. — Liegt nicht der beiden Weisheiten Uegrund in dir?

5. Die Guten sollen über und herrschen, nicht die Bösen! Durch Werke guter Erkenntniß verleihest du Glück dem Menschengeschlecht, Armaiti! und die besten Gaben. Du läßt zu unserer Nahrung den Feldbau gediehen!

6. Sie, die wohnlichste, gab und diese beiden ewigen Kräfte das guten Sinnes, sie, die hohe (Armaiti), that es. Für sie läßt der lebendige Weise durch das Wahre Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten Lebens.

7. Nieder mit dem Angreifer! Kämpfst gegen die Zerstörung! Beide besiegt er durch den guten Sinn. Der Wahrheit folge ich, deren Befolgung Pflicht des heiligen Mannes ist, und seine Geschöpfe übergebe ich dir, Lebendiger!

8. Wie ist dein gutes Reich, Weiser, wie deine Wahrheit für mich zu erreichen, Lebendiger? Welche wahren Dinge ruhen in dir, die den wirklichen Helfern (des Glaubens) mitgetheilt werden sollen, und die eine Schutzwehr der Thaten des guten Sinnes sind?

9. Wann erfahre ich, ob ihr, Weiser! Wahrer! mich zur Förderung des Gebiets, das ihr beherrscht, sandtet? Der Feuerverkherer soll genau die aus dem guten Sinn geflossenen richtigen Dichterworte erfahren, damit die Wahrheit ihm zu Theil werde.

10. Wann erscheinen, Weiser! die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? Durch diese Lenzfeldkunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht.
11. Wann kommt, Weiser! Wahrer! die Armaiti und verleiht Herrschaft und schönes flurenreiches Besizthum? — Welche vermögen trotz der grausamen Lügner (trotz ihrer Angriffe) Annehmlichkeit zu verschaffen? — Zu welchen gelangt die Erkenntniß des guten Sinns?
12. Feuerverehrter (Haoskajito) in den Ländern sind die, welche dem Gottesdienst mit gutem Sinn durch Thaten ablegen, Wahrer! — Die Gesetze deiner Lehre, Weiser! vernichten den feindlichen Angriff.

14. (49.)

1. Nicht für immer soll der mächtige Vendva zerstören, der sich mit dem Verehrer der Schlimmes stiftenden Herren vereinigt, Wahrer, Weiser! Komme mit der Gabe des Guten zu mir, hilf mir, entferne das von jenem drohende Unheil durch den guten Sinn!
2. So kommt mir der Gedanke, daß der Lügenglaube dieses Vendva der Wahrheit doppelt schadet: er erhält dieser Welt die Armaiti nicht und verkehrt nicht mit dem guten Sinne, Weiser!
3. In dieser Lehre ruht das Wahre, um Rußen zu stiften; in der falschen Religion dagegen die Nichtigkeit, um Scharen anzurichten. Diese Schöpfung des guten Geistes ist zu verkehren; aber gegen alle Anhänger der Lüge will ich reden.
4. Die, welche durch ihre schlimme Einsicht die Zerstörung und das Verderben vermehren durch ihre Worte, die als nichts Besizgende unter den Besizenden sind, und von denen keiner gute, sondern nur schlechte Thaten vollbringt: solche Menschen erzeugen die bösen Geister durch ihren Wahnglauben.
5. Der Weise ist es, der mit Anbetung und Verehrung durch den guten Geist den Glauben schützt, so wie jeder Edle, der der Armaiti angehört, Wahrer! Mit allen diesen steht er unter deiner Herrschaft, Lebendiger!
6. Ich spreche aus, was mir von euch aufgetragen, das Wahre und die Gedanken eures Geistes, um richtig zu erkennen euren Glauben, damit wir ihn verkünden mögen, Lebendiger!

7. Höre dieß mit gutem Geiste, Weiser! höre es, Wahrer! Reize deine Ohren, Lebendiger! Welcher Schutzensgenosse oder welcher Anverwandte beist du die Gesetze, um den Dienier den guten Glauben lehren zu können?
8. Du übergabst dem Frasshasptra die ausgezeichnete Schöpfung der Wahrheit — und auch mir — ich bitte dich darum, lebendiger Weiser! — jene die in deinem guten Reiche ist. Für alle Zeit wollen wir deine Boten sein!
9. Der Vermögende, welcher zum Nutzen geschaffen ist, möge die Gesetze hören; nicht soll wer das Richtige redet, die Schöpfung dem Lügner übergeben. Denn die alten Sprüche bringen den größten Vortheil, da (ihre Urheber und Bewahrer) die beiden De-gamagpa's das Wahre besitzen.
10. Das, Weiser, übergab ich dir, um den guten Sinn und die Seelen der Wahrhaftigen, sowie den Gottesdienst, der in Frömmigkeit und Orbet besteht, zu beschützen, durch deine Macht, dein Reich und dein Besitztum, das Hilfe bringt.
11. Die Seelen (der Wahrhaftigen) streiten gegen die Lügner, deren Einsicht nichtig ist, die schlecht sind, die schlecht handeln, reden, denken und glauben. Ja fürwahr in der Lügenwohnung (Hölle) werden einst ihre Körper sein.
12. Welche Hilfe wurde dem Zarathustra zu Theil, als er die Wahrheiten anrief? Was wurde ihm durch den guten Sinn? Such will ich, Weiser! Lebendiger! loben und preisen, indem ich von nun dasselbe ersehe, was jener als das beste Gut sich erseht hat.

15. (50.)

1. Welche Hilfe wird meiner Seele zu Theil? Wer anders ist bekannt als der Erhalter meines Viehs und meiner selbst, wenn nicht der Wahre und du, lebendiger Weiser, ihr Hochgepreisenen und der gute Geist?
2. Wie, Weiser! bildete der die Kuh Nanjofereti (die Erde), welcher sie diesem Geschlecht zum Wohnsitz bestimmte? Laß mich die vielen Wesen, die der Sonne Licht schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen! Schaffe Gerechtigkeit!
3. So möge denn, lebendiger Weiser! dieser Welt Gerechtigkeit zu Theil werden! Diese erkannte mit Hilfe des Besizes und des guten Sinnes nur der Mann der Wahrheit, der mit Macht das nächstgelegene Gebiet eingäunt, welches der Lügner vergendet.

4. So will ich euch beide durch Lob verehren, lebendiger Weiser! zugleich mit dem Wahren und dem guten Sinne und der Herrschaft. Die, welche nach diesen Gütern streben, leitet er (Zarathustra) auf den Weg, der hinführt zu dem, der die Loblieder der wahrhaft Frommen im Paradiese hört.
5. Seid bereit, Wahrer, Lebendiger! eurem Propheten Beistand zu leisten durch eine ringsum sichtbare mächtige Hilfe, durch eure ausgestreckte Hand! Der Urquell des Feuers möge diese Hilfe und beiden gewähren!
6. Zarathustra ist es, Weiser! der als dein Verehrer, Wahrer! Lobesworte darbringt, der die Werke des Verstandes, welche die Zunge verkündet, der meine Geheimnisse dem menschlichen Geschlechte offenbart.
7. So will ich als Verehrer euch insgesamt anrufen, die ihr Gutes spendet, sowie alle die, welche die starken Brücken eurer Glückseligkeit erreichen, Weiser! Wahrer! mit gutem Geiste, jene Brücken, die euch gehören; kommt mir zu Hilfe!
8. Mit den Versen, die zu eurem Lobe gedichtet und überliefert sind, will ich mich unter Aufhebung meiner Hände, Weiser! euch beiden nähern. Euch beide, Wahrer! will ich mit dem Lob des Frommen und mit der Vortrefflichkeit des guten Sinnes verehren.
9. Mit diesen Gebeten will ich euch, Weiser! Wahrer! lobend entgegengehen und mit den Werken des guten Sinnes. Weil du Herr meiner Natur bist, so verlange ich nach dir als dem das Gute Besitzenden und bringe dir meine Klage vor.
10. Alle hellglänzenden Körper mit ihren Erscheinungen, alles, was durch den guten Sinn ein leuchtendes Auge hat, die Sterne und die Sonne, die Verkündigerin der Tage, wandeln zu eurem Lobe, lebendiger Weiser!
11. Euer Lobpreisler will ich genannt sein, Weiser! und es auch bleiben, so lang als ich vermag und kann, indem ich die Gesetze des Lebens, die die Vollkommenheit dieser Dinge anstreben, befördere, damit das Leben der Welt von selbst fortgehe.

Deutsche Uebersetzung der vierten Gāthā.

16. (51.)

1. Jede Anbetung, Wahrer! besteht in Handlungen, wodurch man sich guten Besitz, voll Sicherheit und Glück ringesum, erwerben kann. Eine solche vortreffliche will ich jetzt zu unserem Heil vollbringen.

2. Dieß ersehe ich von euch, zuerst von dir, Weiser! Lebendiger! Wahrer! und von dir, Armaiti! Verleihe mir durch mein Sinnen den Besitz eurer Güter, mit gutem Sinn, mir zum Heile und zur Hilfe!

3. Zu eurer Erde kommen die, welche euch durch ihre Handlungen schützen, Lebendiger! Wahrer! durch die vom Munde gesprochenen Worte der guten Gesinnung, denen du, Weiser! zuerst die Stärke gabst.

4. Wo ist der Herr der Schätze? Wo sind die Preise? Wo sind die, welche die Wahrheit verehren? wo ist die heilige Armaiti? wo der beste Sinn? wo sind durch dich, Weiser! Reichthümer zu erwerben?

5. Alles dieses fragt der Landmann, der stark durch seine Handlungen ist, um beständig die Erde zu besitzen, der die gute Einsicht hat, unter Lobpreisung jenen, der uns als Herr des für die Geschöpfe geliebten Gesetzes, als Inhaber der Wahrheit bekannt ist;

6. Der die allerbeste Gabe dem verleiht, welcher zum Schutze (des Guten) wirkt, der lebendige Weise mit seiner Macht; aber jenem glebt er die allerschlimmste (Gabe), der für sich nichts thut bei des Lebens Ausgang.

7. Sieh mir, der du die Erde bildest, die Wasser und die Bäume, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, heiligster Geist! diese beiden ewigen Kräfte besinge ich mit gutem Geist.

8. So will ich dir dein Lob verkündigen, Weiser! denn dem Wissenden möge man es sagen, daß ich Uebles dem Lügner, Heil aber dem verleihen will, der das Wahre festhält. Denn gerade der bewahrt die Sprüche, der sie dem Wissenden wieder sagt.

9. Diese Gabe deines hellglänzenden Feuers legst du in die beiden Reishölzer, Weiser! um im Verlauf der Zeit die beiden Leben zu stärken, dem Lügner zu schaden, dem Wahrhaftigen zu nützen.

10. Wer mich von dieser Stelle anderswohin zu stoßen sucht, Weiser! der ist ein Bildner der bösen Schöpfung, nämlich derer, die das Böse thun. Für mich will ich das Wahre anrufen zugleich mit der guten Schöpfung; das Wahre gehört dir!

11. Wer ist ein Freund des hochheiligen Zarathustra, Weiser? oder wer unterredet sich mit dem Wahren? Wer ist die heilige Ar-
maiti? oder wer ist bekannt von gutem Sinn als ein Helfer zu dem großen Werk?

12. Kein Nachkomme des Anhängers der Götterpriester, des Verwüsters der Erde, verehrt hiedurch den hochheiligen Zarathustra als solchen, durch den die Welt emporgewachsen, dem die Reichthümer von dem was schon lebt, sowie von dem, was noch geboren wird, zufließen.

13. Diese Religion des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen, dessen Seele wirklich zu den beiden Brüdern des Versammlers (in den Himmel) zu kommen trachtet und durch ihre Werke die Pfade zu dem wahren Wort zu erlangen streben.

14. Keine heiligen Sprüche sind für das, was das Feld der Götzenpropheien hervorbringt, vorhanden; die Erde aber hat Heil in ihren Werken und Worten für den, der das Vernichtungswort der Lügenwohnung übergiebt.

15. Zarathustra verhiess längst den Magava's (Magiern) einen Lohn. Zum Paradiese kam zuerst der lebendige Weise. Jene beiden Kräfte mit ihren Hilfen bestift ihr durch den guten Sinn und das Wahr.

16. Diese Kenntniß erlangte Kava Vistacpa mit dem Besiz des geheimen Schazes, nämlich mit den Versen, die der gute Sinn ge-
dichtet; diese erlangt mit Hilfe des Wahren der heilige lebendige Weise. So möge uns Heil werden!

17. Mein Hochland wünschte der edle Frashaostra zu besuchen, um dort den guten Glauben zu verbreiten. Diesen möge der Herrscher, der lebendige Weise, dorthin gelangen lassen. Ruft laut, daß man der Wahrheit nachstreben solle.
18. Diesen Glauben wählten sich die weisen Samacpa's, voll glänzender Güter, sie die im Besiz des guten Sinnes sind. Bleib dieß auch mir, lebendiger Weise! weil ich an dir festhalte.
19. Besizt dieß jener durch den Glauben — die beiden hochheiligen Maidsomaonha schreiben es ihm zu — der nach allen Seiten das Leben schafft? Der Weise verkündigte die Gesetze des Vaseins, das Bessere vollbringt er durch seine Werke.

20. Ihr alle zusammen möget vereint uns diese eure Hilfe gewähren, die Wahrheit durch den guten Sinn und das gute Wort, worin die Frömmigkeit besteht. Seid gepriesen und gelobt! Der Weise verleiht das Glück.
21. Hat nicht der Heilige, der lebendige Weise selbst durch die weisen Sprüche der Armaiti, durch ihre That und ihren Glauben die hellleuchtende Wahrheit, den Besiz mit dem guten Sinne geschaffen? Diese gute Wahrheit will ich verehren!

22. Was für mich beständig das Beste sei bei der Verehrung derer, die waren und die noch sind, weiß der lebendige Weise. Diese will ich mit Nennung ihrer Namen anrufen und als Lobpreisler mich ihnen nähern.

Deutsche Uebersetzung der fünften Gâthâ.

17. (53.)

Anbetung sei euch, ihr wahrhaftigen Lieber!

1. Es ist bekannt, daß Zarathustra im Besiz des höchsten Gutes ist; denn ihm gab der lebendige Weise stets für alle Zeit alles, was zu erlangen ist, alles, was dem guten Leben angehört, so wie denen, die mehr oder minder die Worte seines guten Glaubens verkündigen und dessen Werke vollbringen.
2. So mögen Kava Vistaspâ, Zarathustra's Gefährte, und der hochheilige Frashaostra, die die rechten Pfade für den Glauben bahnen, den der Lebendige den Feuerpriestern gab, in seinem (Zarathustra's) Sinn, mit seinen Worten und seinen Werken den Mazda gläubig verehren und anbeten!
3. Diese Lehre bildete die Pourutschista, die Hetschataaspâin, die hochheilige, die ausgezeichnetste von den Töchtern Zarathustra's, als ein Spiegelbild des guten Sinnes, des Wahren und des Weisen. Berathe dich mit dem hohen Verstand in den mit Gütern gesegneten Bezirken der Erde.
4. Diesen euren Glauben will ich eifrig bekennen, den der Glückselige dem Herrn für die Landleute, und dem wahrhaftigen Herrn für die Wahrhaftigen bestimmte, stets den Glanz und die Schönheit des guten Sinnes verbreitend, welchen der lebendige Weise dem guten Glauben für alle Zeit verlieh.
5. Segensworte rufe ich den heirathenden Mädchen zu: Merkt auf, merkt darauf! Ihr besizt durch jene Sprüche das Leben des guten Sinnes. Mit aufrichtigem Herzen nehme der eine den andern auf; denn nur so wird es euch wohl-gehen.

6. Ihr Männer und Weiber schaut euch wirklich nach einer Hilfe gegen die Lüge um; Zima hat die Gaben; er, den ich verachte, zerstörte früher ihr Wesen. Vaju ergreift das Uelicht und richtet es gegen die, welche Dunkel machen; er siegt durch Weisheit über die, welche durch jene Dinge das Geistesleben angreifen, um es zu vernichten.
7. So soll euch dieser geheime Schatz als Lohn verbleiben sein, so lange Ajus mit ganzem Herzen der Gemeinde ergeben ist, dort alte und neue Sprüche verkündend, wo der heilige Geist früher die Lügner festhielt. Ihr bringt hervor diesen geheimen Schatz; aber auch, Vaju! wird der letzte Spruch zu Theil.
8. Hierdurch sollen die Uebelthäter vermindert werden. Sie mögen bei der Hervorbringung des geheimen Schatzes immerhin laut aufschreien. Mit diesen guten Besitzthümern, den Wohnungen, den Dörfern möge er Dschenava und das liebliche Ahrunera beschenken. Jenen nahe der gewaltigste Zerstörer mit tödtlicher Gewalt und komme bald!
9. Verderbliche Lehren streut die Vespa unter die menschenbeglückenden Sagenen; die ihm feindlichen Geschöpfe besiegt der Vernichter des Körpers durch Weisheit. Wo ist der wahrhaft Lebendige, der sie aus ihrem Eigenthum vertreiben und ihnen die Freiheit nehmen mag? Weiser! dir gebührt die Herrschaft, vermöge welcher du der richtigen Freiheit (Gedanken, Worte, Thaten) das Bessere verleihst.

Commentar zur Gâthâ ustavaiti.

Capitel 43.

Dieses Stück scheint auf den ersten Anblick ein grösseres Ganze zu bilden. Mehrere Verse haben die gleiche Eingangsformel, so beginnen 5. 7. 9. 11. 13. 15. mit den Worten: *çpeñtem at thwâ mēñhî*, und v. 4 steht* das dem Sinne nach gleichbedeutende *at thwâ mēñg, hâi* zu Anfange. Der Inhalt ist ein verwandter; Lobpreisungen Ahuramazda's als des leuchtenden, heiligen, lebendigen, starken Gottes und Erinnerungen an seine dem Zarathustra durch den Genius *Çraosha* gemachten Offenbarungen. Da sich aber dessenungeachtet kein wirklicher innerer Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nachweisen lässt, so können wir das Stück nicht als ein ursprünglich zusammenhängendes Ganze betrachten, sondern wir müssen es als ein erst von einem Sammler zusammengestelltes ansehen. Es lässt sich in folgende Theile zerlegen:

a) Die Verse 1—3 stehen ganz vereinzelt, ohne einen eigentlichen Zusammenhang. Der erste Vers ist ein allgemeiner Segensspruch, der wohl die ganze *Gâthâ* würdig einleiten soll. Alle die, welchen von *Ahuramazda* die hohen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen wurden, werden glücklich gepriesen. Im Besitz dieser Kräfte scheint sich der Dichter bereits zu fühlen. Daher bittet er nicht mehr darum, sondern fleht die *Armaiti* um den fortdauernden Besitz des Wahren und Wesenhaften, irdischer Güter, wie des guten frommen Sinnes an. Der Dichter kann Zarathustra sein, doch fehlt ein genügender Beweis.

Der zweite Vers ist eine Lobpreisung *Ahuramazda's*. Der Dichter erkennt nur den *Ahuramazda* als das Urlicht dieser Schöpfung an, d. h. als den, der durch sein eigenes Licht die Schöpfung erleuchtet, und von dem alles den Glanz borgt, im physischen wie im geistigen Sinn (vgl. 31, 7). Jeder möge ihn daher sich zu seinem Urlicht, d. i. Leitstern wählen; denn er allein verleiht alles Wahre und Wesenhafte und verspricht jetzt langdauernden Besitz. Verfasser ist Zarathustra selbst (vgl. 31, 7).

Der dritte Vers bezieht sich auf den Genius *Çraosha*; er ist der „Deinige“ in Bezug auf Mazda, d. i. des Mazda Freund (vgl. 44, 1).

Die beiden sind *Zarathustra* und *Vistáspa* oder ein anderer seiner Gefährten; *Craosha* erreicht das Allerbeste (über den Ausdruck *vanhêus vahjô* vgl. 51, 6), d. i. das höchste Glück und die höchste Weisheit, und ist somit im Besitz desselben; daher kann er auch dem Dichter und seinem Freunde die geraden und richtigen Wege zeigen in den gegenwärtigen Schöpfungen, d. h. lehren, wie alle Wesen der guten Schöpfung zum Heil und Glück geleitet werden möchten, er als der Lebendige und als der eifrigste Freund des *Ahuramazda* und sein Ebenbild wohnt auf denselben. Verfasser Zarathustra selbst.

b) 4—6 ein Erinnerungslied an die Offenbarung *Ahuramazda's* an den Dichter, seine Hilfeleistungen, Schöpfungen und Gesetze für den Gläubigen wie den Ungläubigen, sowohl in der irdischen Welt des Daseins als in der geistigen der Intelligenz.

Der vierte Vers beginnt mit der Formel: *at thed mēig, hâi*, ich will dein denken, und enthält die Erinnerung nicht nur an die Hilfeleistungen des *Ahuramazda* überhaupt, der dem Wahrhaftigen wie dem Lügner die wahrhaftigen wirklichen Dinge, d. i. irdischen Besitz, verliehen habe durch die Kraft des hellenleuchtenden und alles schützenden und stärfkenden Feuers, sondern auch noch besonders daran, dass er dem Dichter die Kraft des guten Sinnes zu Theil werden liess.

Der fünfte Vers enthält die Erinnerung an eine frühere Offenbarung. Der Dichter schaute (28, 6) ihn als den zuerst bei der Erzeugung des Lebens Thätigen, d. i. als den Urheber und Erzeuger dieses irdischen Lebens (44, 3); als solcher setzte er die heiligen Gebräuche des Feuerdienstes fest und dichtete die wirksamen Sprüche und Worte, da er im Vollbesitze aller Gaben war. Aber von Anfang an machte er schon einen Unterschied zwischen dem Gläubigen und Ungläubigen; jenem giebt er allein das Gute, diesem nur das Schlechte, Nüchtere, wenn schon beide das Feuer verehren. Der Dichter schaute ihn indess nicht bloss in der irdischen Schöpfung thätig, sondern auch im letzten oder geistigen Theile, d. i. in der Welt der Intelligenz.

Hieran schliesst sich der sechste Vers. In welchem Theile der Schöpfung, d. i. im leiblichen oder geistigen Theile, der Dichter den *Ahuramazda* thätig schauen mag, überall ist er von dem Besitz und dem guten Sinn begleitet. Letzterer schützt durch seine Handlungen, d. i. den Feuerdienst, die irdischen Besitzthümer, welchen die *Ármaiti* die ewigen Gesetze, die Mazda's eigene Weisheit gegeben und die Niemand umgehen kann, anweist. Diese Gesetze sind der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die für das Gedeihen und Wachsthum der äussern Natur durchaus nothwendig sind.

Da in diesem Liede ganz die Zarathustrische Anschauung weht, so haben wir allen Grund, es dem Propheten selbst zuzusprechen.

c) 7—16 enthalten eines der wichtigsten Stücke, die Berufung Zarathustra's zum Prophetenamte. Diese geschah durch den Genius *Craosha*, d. i. das Hören, in Begleitung des guten Sinnes (s. die

Einl.). Denn das Subject zu der 7. 9. 11. 13. 15 regelmässig im zweiten Versgliede wiederkehrenden Formel: „als er zu mir kam mit dem guten Sinne“ kann nur *Craosha* sein, wie deutlich v. 12 zeigt. Da *Craosha* aber bloss eine Personification des Vernehmens oder Hörens der Offenbarung und dieser selbst ist, und Zarathustra demnach eigentlich mit *Ahuramazda* selbst redet, so erklärt es sich leicht, warum er das Gespräch mit *Craosha* (8) verlassen und sich wieder direkt an den höchsten Gott selbst wenden konnte (9 ff.). Der Sinn der fünfmal wiederkehrenden Formel „Dein dachte ich, als er zu mir kam mit dem guten Sinn“ kann nur sein: während ich anhaltend dein dachte, mich mit meinen Gedanken ganz in dich versenkte, vernahm mein geistiges Ohr deine Stimme; die heilige Begeisterung kam über mich und ich wurde des guten Geistes voll.

Diese Formel steht indess nur im siebenten Verse in einem engern Zusammenhang mit dem Folgenden; bei den übrigen scheint sie nur zugesetzt, um einen neuen Gedanken einzuleiten. Betrachten wir den Inhalt näher.

Dem Zarathustra erscheint, als seine Gedanken auf den höchsten Gott gerichtet waren, *Craosha* mit dem guten Sinn und fragt ihn, wer er sei, von wem er stamme und wie er jetzt, wo der Unglaube und die Lüge so weit herrsche, die ihm zugehörigen Grundstücke, sowie alle guten Geschöpfe kräftig schützen und für ihr Gedeihen sorgen wolle (7). Der Prophet antwortet, er heisse *Zarathustra* und wolle in der jetzigen Zeit als ein Gegner und Feind der Lügner, aber als Freund und mächtiger Schützer der Wahrhaftigen und Frommen auftreten. Während seines ganzen Lebens will er durch stete Verkündigung des Lobes *Ahuramazda's* die Menschen zur wahren Religion zu bekehren suchen, namentlich jeden, der nach festem Besitz strebt, d. i. vom Nomadenleben zum sesshaften Leben des Ackerbaus übergehen will (8).

Wieder vernimmt der Prophet in heiliger Begeisterung *Ahuramazda's* Stimme. Die nun folgende Frage geht indess nicht von *Ahuramazda* aus, sondern ist von Zarathustra an diesen gerichtet. Er fragt ihn, mit wem er sich über das Gedeihen dieses irdischen Lebens besprechen solle. Eine direkte Antwort *Ahuramazda's* ist nicht gegeben; aber sie ist in den nun folgenden, vom Dichter selbst gesprochenen Worten enthalten. Er will beim Aufklammen des heiligen Feuers unter Lobgesängen der Opferer, d. i. der Priester, stets an die Förderung des Wahren und Guten denken. Sonach ist es das Feuer, mit dem er sich über das Gedeihen der guten Schöpfung befragen soll. Diess geht auf Weissagen aus den Flammen, vgl. 30, 1 (9). Der Prophet bittet aber vor allem den Mazda, ihm die Wahrheit zu verleihen, damit er dafür wirken könne. Er nennt sich, als von der *Ármaiti* oder Ergebenheit begleitet, einen dazu Bereitwilligen. Für sich und seinen Genossen, den *Kard Vistáspa*, möchte er alles von *Ahuramazda* erfragen, was von ihm nur erfragt werden kann. Dieser sein Freund und König wolle dann, wie diess

nur Sache der Mächtigen seyn könne, den *Ahuramazda* zu einem gewaltigen Feuerbrande machen, d. i. seine Verehrung weithin verbreiten (10).

Bei einer neuen Offenbarung *Ahuramazda's* bittet der Dichter den höchsten Gott mit *Craosha* und dem guten Sinn um Mittheilung der besten Art und Weise, um mit seinen Worten die Feinde zu vernichten. Er glaubt um so eher Anspruch auf diese Mittheilung zu haben, als er unter allen Menschen der ergebenste Diener *Ahuramazda's* ist (11). Er erinnert *Ahuramazda* an eine frühere Offenbarung, als er ihm das Wahre und Wesenhafte mittheilte. Damals befahl er ihm, nicht ohne *Craosha* öffentlich zur Verkündigung der neuen Lehre aufzutreten, sondern zu warten, bis dieser Genius mit der Wahrheit, die das wahre untrügliche Feuerorakel schon in die Reibhölzer lege, zu ihm gekommen sei (12).

Bei einer abermaligen Offenbarung bittet der Dichter den *Ahuramazda* und *Craosha*, die schon lang gewünschten Güter (33, 8.), namentlich lange Lebensdauer, mögen ihm zu Theil werden. Keiner von den höhern Geistern möge diesem Wunsch entgegenhandeln, da es sich nicht etwa um bloss persönliches Wohlergehen, sondern um das Heil der ganzen guten, unter *Ahuramazda's* Leitung stehenden Schöpfung handelt (13). Bei dieser neuen Offenbarung erklärt er sich bereit, öffentlich aufzutreten. *Craosha* hatte ihm die wahre Gotteserkenntniß geoffenbart und ihm zum Besitz der wahren geistigen Güter und der verschiedenen Sprüche, Worte und heiligen Handlungen, durch die das irdische Wohlergehen gefördert wurde, verholfen. Er will aber nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit denen, die schon *Ahuramazda's* frühere Offenbarungen kennen, also mit seinen Glaubensgenossen und Freunden, zu denen *Viçtâçpa*, *Frashaostra* und *Gândâçpa* gehören, auftreten.

Bei der letzten Offenbarung hat Zarathustra bereits den höhern Auftrag *Ahuramazda's*, als Prophet der wahren Religion aufzutreten, erfüllt und theilt dieses ihm mit. Er steht vor dem Feueraltar und ruft das heilige Feuer an, ihm Glück und Heil zu verkünden; der Erfüllung seines Wunsches ist er um so gewisser, als *Craosha* mit der untrüglichen Wahrheit zu ihm gekommen war. Sein sehnlichster Wunsch ist, dass den Lügern und Lügenpropheten keine Verehrung mehr gezollt, d. h. dass der Längenglaube und Götzendienst vernichtet, dagegen die Priester des reinen heiligen Feuers hochgeehrt werden möchten (15). Er verheißt jedem, der sich zum wahren Glauben bekennt, bleibenden und dauernden Besitz der Wahrheit. In jedem Besitzthum, das die Sonne schaue, d. i. in jedem lebenden Wesen, möge die *Armaiti* wohnen, d. h. alles möge sich dem wahren Glauben zuwenden; denn jene schuf durch ihre Thaten und den guten Sinn das Gedeihen.

Aus dieser Inhaltsangabe ersieht man leicht, dass das Stück keinen strengen Zusammenhang hat und deshalb schwerlich aus einem Gusse ist; nur die Verse 12—16 scheinen enger zusammen-

zuhängen und einen wirklichen Gedankenfortschritt zu enthalten, den Entschluss Zarathustra's, öffentlich als Verkündiger der neuen Religion aufzutreten und die wirkliche Ausführung dieses Entschlusses. Die Verse 7—11 dagegen zeigen weder unter sich, noch mit den folgenden einen solchen genauern Zusammenhang; nur 7. 8. gehören als Frage und Antwort zusammen. Aber ohne alle Beziehung zu einander und zum Folgenden sind sie nicht. Hier fragt *Ahuramazda* durch *Grascha* bei *Zarathustra* an (7), wie er die gute Schöpfung schützen wolle, in welcher Anfrage die natürliche Voraussetzung *Ahuramazda's* liegt, dass *Zarathustra* dazu fähig und bereit sei. *Zarathustra* erklärt sich bereit (10) und nennt sich einen dem höchsten Gott ganz ergebenen Diener (11); aber er will vorher genau unterrichtet sein. Vom öffentlichen Auftreten wollen ist zwar nichts gesagt; aber darin, dass sich *Zarathustra* einen „Bereitwilligen“ nennt, ist diess wenigstens angedeutet. Dort sehen wir ihn wirklich auftreten, nach vorangegangener Mahnung *Ahuramazda's*.

Wenn nun das Stück in der jetzigen Fassung nicht von *Zarathustra* selbst ist, so enthält es doch sicher ächte Aussprüche des grossen Propheten, die von einem Sammler ihres verwandten Inhalts wegen durch die Formel „dein dachte ich etc.“ zu einem Ganzen vereinigt wurden. Diese wurde wohl öfter von *Zarathustra* angewandt, wie v. 4. 5. und 7, die gewiss ganz, wie sie jetzt vorliegen, von *Zarathustra* herrühren, mir zu beweisen scheinen; daher konnte sie ein Sammler zur Einkleidung Zarathustrischer Reflexionen ebenso gut verwenden, als die Formel „diess will ich dich fragen“ im folgenden Capitel bei Fragen, die *Zarathustra* an *Ahuramazda* richtete.

Vers 1. *Ustā — kahmāciit* Ner.: *sadarah* (für *sundarah*) *sa jarja çubhañ kebhaçeit*; *kila kebhaçeit manushjebhjah çubhāt jarja çubhañ asti kaçeit evañ brūte jat çubhañ dñitah çubhañ sarvarja karjaçit çubhañ*. *Ustā* ist ursprünglich kein Substantiv, wie bisher geglaubt wurde; wir finden es in den *Gāthā's* nirgends flectirt, sogar da nicht, wo es die Structur zu fordern scheint, wie Jac. 46, 16. Meiner Ansicht nach ist es die als Imperativ plur. flectirte Präposition *uç*, aus, empor, und bedeutet eigentlich: seid auf! d. i. wohl an, Glück auf, Glück zu! Von *uç* + *stah*, stehen, lässt es sich nicht ableiten; ein Substantivum von derselben kann es aus dem eben angeführten Grunde nicht sein; der Imperativ lautet sonst immer *uçhiatā*, stehe auf. Jedenfalls ist es in den *Gāthā's* ein Ausruf, da die Verbindungen, in denen es vorkommt, nur in diesem Sinn gefasst werden können. Später, nachdem sich seine ursprüngliche Bedeutung eines Glücksrufs so allmählig verlor und in die von Glück, Heil, übergang, fing man an dasselbe zu flectiren, so *Jt. 19, 42 ustem*, *Afer. 1, 3 ustahē*. — *Ahmāi jahmāi* ist seiner Bedeutung nach ebenso viel als *kahmāciit*, einem jeden, d. i. allen. — *Uojuiti — vaçēmi* Ner.: *adhjavanājarja balavatah prāptān taca kāmāt*.

Für *tevishīm* der meisten Handschriften schreibt K. 11 *tevishi*. So gut dieses auch zu dem vorhergehenden Adjectiv *utajūiti* dem Casus nach stimmt, müssen wir doch Bedenken tragen, diese Lesung als richtig anzunehmen; sie sieht nur wie eine Emendation eines Abschreibers aus. Aber wie kann *tevishīm* mit der offenbaren Accusativendung das Substantiv zu *utajūiti* seyn? Die einzige Aushilfe ist die Annahme *tevishīm* sei hier aus *tevishi* *im* zusammengefloßen. Dieses *im*, das sonst öfter nach dem Relativum steht (Jac. 44, 19. 46, 8. 45, 3. 4), ist eigentlich ein Casus obliquus des Demonstrativums *i* und kann auch noch zur Bezeichnung von ihm (Jac. 46, 5.) dienen; aber es ist meist schon zu einer blossen Deutepartikel versteinert, die ohne Rücksicht auf Geschlecht und Casus gebraucht wird; so haben wir sie 44, 19 bei einem Feminin; 51, 12 bei einem Neutrum; 44, 19 bei einem Nominativ, 30, 9 bei einem Accusativ. Sie gehört zu *ga* und ist nicht mehr auf *utajūiti* *tevishi*, welche Accus. Dualis von dem Optativ *dājāt* abhängig sind, zu beziehen. — *Ga* ist durchaus nicht als dritte Person Aoristi der Wurzel *gā*, gehen, zu fassen, wie man auf den ersten Anblick geneigt sein könnte, sondern es ist eine Partikel, die das Sanskrit in dieser vollern Form verloren hat; sie ist eigentlich das Neutrum eines Demonstrativstammes *ga*, den der Wedadialekt in der Form *gha* aber nur als Partikel in der Bedeutung des damit identischen griechischen *γῆ* bewahrt hat. Vergleiche J. 51, 10; dasselbe ist *gāt* 46, 6 und *ge* 44, 4. Solche neutrale Demonstrativstämme hat das Baktrische überhaupt in grösserer Zahl als das Sanskrit; so *awa*, *awawa*, *di*. Die Bedeutung des *ga* anlangend, so hebt es nur den Begriff des Demonstrativs *im* hervor: ja dieses, dieses gewiss. — Das Pronom. *tōi* wird am passendsten mit *im* verbunden. Das *gaēm* (Accus. von *gaja*) *vanhēus mananhō* ist nur Apposition zu *ashie*.

V. 2. Ner. verbindet *ahmāi* mit *vahistem*, indem er *tasmāi utkrāshtharāja* diesem besten übersetzt; aber diess ist ganz gegen die Grammatik; ebenso, dass er den Genitiv *viçpanām* durch den Dativ erklärt. — *Qāthréjā* — *daiditā* Ner.: *çubhamate narāja çubhamā praddatayam*, dem glücklichen Mann ist Glück zu verleihen. Diese Erklärung verstösst in allen Punkten gegen die Grammatik; *qāthréjā* kann kein Adjectiv und *nā* nicht Dativ eines Nomen sein. *Qāthréjā* ist ein Denominativ von *qāthra*, eigenes Feuer habend, Lichtquell, und zwar erste sing. conjunct. wie *pereçā*, ich will fragen; vgl. *icéjā* v. 8. v. 9 und *akéjā* 51, 8 (s. die Note); dem Sinne nach bedeutet es soviel als das gleichfolgende *qāthrem daiditā*, sich einen zum Lichtquell machen, d. i. als solchen verehren. — Ueber *nā*, unser man, s. v. 3. 14. 15. u. die Grammat. — *Thwā éci* Ner.: *team prakāçaja*; *kila team brūhi jat çubhamān naraç kah*, erkläre es du, d. i. sprich du, wer der glückliche Mann ist. Ner. betrachtet demnach das *éci* als eine Verbalform, wahrscheinlich der Wurzel *ci*, wissen, wie ich auch lange vor der Kenntnissnahme der Sanskrit-

übersetzung that; aber das Fehlen einer Personalendung verbietet diese Fassung. Bf. und Bb. schreiben *ciđithud*; aber diese Schreibung sieht nur wie ein Verbesserungsversuch des unverständlichen *ciđi* aus. — Man kann es unter Vergleichung von 47, 5 (*ciđd*) nur als eine Pronominalbildung betrachten, und zwar als Interrogativum oder Indefinitivum. Die Wiederholung des einfachen *ci* in *ciđi* verallgemeinert den Begriff: jeder, vgl. *quisquis*. Für *majd* lesen K. 5, P. 6, Bf. *majdo*; letztere für das Relativ *jd* auch *jao*. Diese Lesung lässt sich indess nicht wohl vertheidigen, da *ashd* als Instrumental gefasst und mit dem Genitiv *vanhēus manāhō* verbunden werden müsste, was keinen guten Sinn giebt; es hiesse: welche Weisheiten du giebst durch Förderung (Wachsthum) des guten Geistes. — *Vīspā* — *urōddanāh* Ner.: *viśveshu vīśvareshu dirghakālitajā çavasja* (?) *dātā*, alle Tage ein Geber der Stärke mit langem Leben (Ormuzd ist dieser Geber). Für *ajārē*, wie Westergaard bloss nach K. 5 schreibt, ist sicher richtiger mit den andern Handschriften *ajārē* zu lesen; ebenso v. 7. Man vgl. *çaqārē* J. 29, 4 für *çaqārē*. Ner. deutet es durch Tag; aber dann kann *vīspā*, alles, als Plural, nicht mit *ajārē* etwa in dem Sinn von „alle Tage“ verbunden werden, sondern ist noch von *dāo* abhängig zu denken. Indess lässt sich diese Deutung nur halten, wenn es in dem adverbialen Sinne von heute, jetzt, genommen wird; hiefür spricht ganz deutlich v. 7. — *Urōddanāh* deutet Ner. als Geber der Stärke; aber diese Fassung ist sicher ganz falsch; da hiernach *urōd* und *dānāh* getheilt und ersteres als Stärke, letzteres als Geber erklärt werden müsste; beides lässt sich aber mit nichts beweisen. Als Thema lässt sich nur eine Neutralforn *urōddanāh* annehmen; die Wurzel ist *vad*, sprechen + Präposition *ur* (*ut*), also aussprechen, verkündigen, vgl. *urōddājao* 34, 6.

V. 3. *Ai hov* — *gamjāt* Ner.: *evam tasmin uttame uttamatvam nare uparī prāpnotu prasādhā*. *Vanhēus vahjō* gehört enge zusammen; dieselbe Fügung siehe 51, 6. Da *vahjō* nur Neutrum ist, so dürfen wir es nicht ohne weiteres mit *hov*-*nā*, das die Masculinendung fordern würde, verbinden. Es ist Comparativ von *vanhu*, *vohu*, gut, und kann in der Verbindung mit dem Genitiv — Ablativ seines Positivs „das Bessere als das Gute“ nur das Allerbeste bedeuten. Der Construction nach muss es als Accusativ von *aibi-gamjāt* abhängig gemacht werden. Diesem Verbum legt Ner. die Bedeutung erreichen bei; eigentlich heisst *aibi-gam* (= *gam*, gehen) umhergehen, zu einem gehen, besuchen. Da eine solche Thätigkeit mehr auf Personen als auf Sachen gerichtet ist, so ist man leicht geneigt, unter *vanhēus vahjō* eine Person zu verstehen. Man kann dazu *manō* ergänzen, wie 30, 3. 48, 4 zeigen und darunter, weil an letztern Stellen dem *vahjō* *manō* „dem bessern Sinn“ der *akem manō* oder „nichtige Sinn“ gegenübersteht, das zarathustrische Grundprincip des Seins in seinem höchsten Grad verstehen. Wenn

dieses nun an sich keine Person ist, so konnte es leicht personificirt werden, wie diess ja auch mit dem Positiv *vohū manō* geschehen ist. Aber an unserer Stelle ist eine solche Personification schwerlich anzunehmen, da dieselbe den ältesten Stücken, zu welchen ohne Zweifel unser Capitel gehört, fremd ist. Ist demnach *vahjō vāhūs*, das Bessere als das Gute, d. i. das Beste, als blosser Begriff zu denken, so können wir *aibi-gam* nicht in dem Sinn von besuchen fassen, sondern wir müssen ihm mit *Nerios*, die Bedeutung erreichen beilegen. — Die Genitive *ahjā* — *manahkacēd* sind adverbiale Zusätze zu *erestis* — *pathō*: für dieses irdische Leben und den Geist (das geistige Leben). — *Haithjēng ā etis*, die gegenwärtig existirenden Schöpfungen und Geschöpfe, ist nicht mit dem Verbum *aibi gamjāt*, sondern mit *ēshōit* zu verbinden. — Für *huseñtus*, wie Westergaard nach einigen Mss. (K. 4, 9) schreibt, liest K. 6 *huseñtusē* und K. 5 hier und J. 60, 1, wo sich unser Vers ebenfalls findet, *huseñtusē*. Da wir indess nirgends in dem Satze einen Grund sehen, der einige Abschreiber bewegen konnte, hier ein *e* zu setzen, denn kein Wort dieses Satzes schliesst sonst mit einem *e*, so thun wir besser, die Lesarten mit *e* als die ursprünglichen, die ohne *e* als die corrigirten anzusehen. Dieses *e* ist indess nicht ein Casuszeichen von *huseñtus*, etwa der Dativ, wie es die Abschreiber, die es corrigirten, wohl ansahen, da *huseñtus* hier nothwendig ein Nominativ sein muss, sondern es ist rein euphonischer Art. Die Lesung *ē* ist unrichtig, da dieses *e* nie bloss euphonisch gebraucht wird; richtiger ist *ē*, aber dieses ist hier wie öfter, z. B. in *avare*, *rāsarē* etc. nur als eine Verlängerung eines ursprünglichen kurzen *e* anzusehen. Dieses *e* wird öfters zwischen den Schlussconsonanten eines Words, namentlich des Relativs *jaē*, und den Anfangsconsonant des folgenden zur Milderung eingeschoben, z. B. *jaē-thwōd*. Hier ist das Einschieben des *e* um so eher gerechtfertigt, als das eine Wort mit einem Zischlaute schliesst, das andere *ēpēntō* mit einem Zischlaute wieder beginnt, so dass ohne einen dazwischentreitenden Vokal die beiden *s*, die in der Aussprache auseinander zu halten waren, nicht deutlich gehört worden wären. — Das *thwōdēn*, dir gleich, dein Ebenbild, geht auf *hōd-nā*, worunter *Crōosha* zu verstehen ist, zurück.

V. 4. Nach der Fügung *thwōd takhmecā ēpēntem* scheint es, dass *takhma* und *ēpēnta* sich nicht auf *thwōd*, worunter *Ahuramazda* gemeint ist, beziehen, sondern ein anderes Wesen darunter zu verstehen sei. Aber *ēpēntem* ist in diesem Capitel so sehr ein Prädikat des *Ahuramazda*, dass es sich nur auf ihn beziehen kann. Das *ē* hinter *takhmem*, das die Störung des Sinnes bewirkt, ist versetzt; es sollte bei *ēpēntem* stehen. Somit sind beide Worte Prädikate *Ahuramazda*'s. — *Hjat* — *awōd* *Ner.*: *jat tat doitažan čaktid jas toan jačəjažan* (?) *sahāji-tavān asi*; *kila kiñēit ihalokijažan paralokijažan toan pravīdhatavān asi*. Ueber *həfahi* a. 31, 22. Der Dual *tā vāstā*,

diese beiden Hände, ist als Accusativ von dem Verbum *mēng,hái* abhängig zu denken. *Já kashí aváo* steht für *aváo já kashí*. Der Plural *aváo* ist Apposition zu *saçtá*, diesen bildlichen Ausdruck erklärend. Die gleiche Umstellung wie bei *já-aváo* ist mit *jáo-ashís* vorzunehmen: *ashís-jáo*; der Acc. plur. *ashís* ist ebenfalls von *mēng,hái* abhängig.

V. 5. Für *mēng,hái* von v. 4 haben wir hier und 7. 9. 11. 13. 15 *mēhi*. Ersteres ist eine Voluntativform oder eine erste Person sing. Conjunctivi medii, letzteres eine erste Person sing. Aoristi medii. Wir haben somit hier keine Anrufung *Ahuramazda's*, wie man leicht vermuthen könnte, sondern die einfache Angabe des Dichters, dass er an *Ahuramazda* gedacht habe. — Zu *aiñheus sathói* vgl. J. 48, 6. — *Thad* — *apimé* Ner.: *tava gupeshu irishfi (eh) paribhramati nidāne*. Für *dāmōis urvaēçé apimé* haben wir 51, 6 *apimé aiñheus urvaēçé*, woraus wir deutlich sehen, dass *dāmi* an unserer Stelle so viel als *aiñhu*, Leben, bedeutet. Mehr Schwierigkeit macht die Erklärung der Worte *urvaēçé apimé*. *Orodeçéçé* (*urvaēçé*) soll nach der Tradition in dem Anquetilschen Glossar einen öffentlichen Platz, *orodeçéçé* (*urvaēçé*), machen, ausführen, bedeuten. Ner. giebt es durch *paribhramati*, herumirren. Diese Erklärungen halten aber bei näherer Prüfung der Parallelstellen nicht Stand, wenn schon auf der andern Seite nicht zu läugnen ist, dass wenigstens die erstere noch eine dunkle Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung enthält. Vergleichen wir die Parallelstellen Jt. 8, 35: (*Tistrijé*) *jé fravanaiti dāraç-urvaēçem patii pañtām*, welcher auf einem Wege von fernem *urvaēçá* hinführt. Denselben Ausdruck *dāraç-urvaēçem* mit dem Genitiv *adhvanó* haben wir Jt. 13, 58. Wir denken am nächsten an die Bedeutung Ende, Gränze. Diese passt auch in 14, 29. 16, 7, wo es von dem bekannten Fische (*maçjé*, Neupers. *māhi*) heisst: *jé apó urvaēçem māraçjéti*¹⁾, welcher die Gränze des Wassers bestimmt; ebenso in 24, 29: *aparaç hada urvaēçat fratarem urvaēçem*, vom hintern Ende zum vordern Ende. In Jt. 21, 15 *kāu (ashóçtātis) bá — jāu bá ná uçtemé urvaēçé gajéhé ashem çtaoití* haben wir *urvaēçá* in dem gleichen Sinne, wie in den *Gāthā's*; *uçtema* ist nicht der Gegensatz von *apema*, wie es leicht scheinen könnte, sondern beide Ausdrücke sind identisch; der eigentliche Gegensatz von *apemem*, das letzte, ist *paouroim*, das erste; *uçtema* ist das fernste und füllt dem Begriff nach mit *apema*, das letzte, zusammen. *Gaja* ist ein anderer Ausdruck für *aiñhu* oder *dāmi* und bezeichnet die daseiende Welt überhaupt, worunter nach Parsischer Anschauung nur die lebende verstanden wird. Dieselbe Fügung findet sich J. 71, 14. 15: *allé (vácé) — uçtemé urvaēçé gajéhé frāmroidhi*, diese Worte sprich am äussersten Ende des Lebens. (Dass hier das eigentliche Lebensende gemeint ist, geht aus v. 15

¹⁾ Causativ der Wurzel *more*, sagen, verkündigen.

klar hervor.) Dass *urvaēça* die durch den Zusammenhang erschlossene Bedeutung Ende, Gränze, wirklich habe, wird durch die Etymologie bestätigt. Es ist in *ur* und *vaēça* zu zerlegen; *ur* ist die Präposition *uç* (skr. *ut*), aus, deren *ç* vor weichen Lauten gern in *r* übergeht; *vaēça* ist ein Nomen der Wurzel *viç*, gehen, einge-
gehen, so dass das Ganze wörtlich Ausgang heisst, was auch in unserer Sprache soviel als Ende bedeutet ¹⁾.

V. 6. *Jahmī* — *gaçō* Ner.: *evam mahattaratvam adreçjamārttiḥ paribhramatā prāpnotu*. Der Accusativ *thwōd* ist noch von dem Verbum *mēhāt*, v. 5, abhängig. *Ahmī* lässt eine doppelte Erklärung zu; es kann die erste Person sing. praes. des Verbums *as* sein und ich bin bedeuten, aber auch der Locativ sing. des Pronominalstammes *a*, in dem. Das *jahmī* (in welchem) im Vordersatze, sowie *ahmī* J. 51, 12 lässt die letztere Auffassung als die richtige erscheinen. Die Stelle *jēhjd* — *frādeñtē* findet sich auch in J. 19, 17. Visp. 2, 5. 3, 4. Nerios. giebt es durch: *jeshāmēça karmabhiḥ bhūvabhūteḥ pañ-jālmānjāḥ vīdhir dāti (vīdāhidātiḥ)*.

V. 7. *Kathā* — *dīshd* Ner.: *katham vdsarasja cihnapraçnakārītā adhi niḍrçitīm (dīrshim) asti; kila cihnam kathā karomī*. Für *seraçajdi* mehrerer Mss. liest richtig Westergaard *seraçjdi* nach K. 5, 6. Es ist keine erste Person sing. Coniunct. von *pereç*, fragen, wie man vermuthen könnte, sondern der Dativ sing. von *fraçt* oder *frashī*, s. zu 30, 9. — *Tanushīça* Ner.: *tanușça*. So schreibt Westergaard nach K. 5. Die Lesart ist aber schwerlich richtig, was Westergaard selbst zu fühlen scheint, da er in der Note *tanushu* vermuthet. P. 6 hat *tanusemā*, K. 4 *tanustēā*, Bf. *tanuseā*, Bb. *tanusēā*. Handschriftlich am meisten verbürgt ist demnach der *e*-Laut am Ende; *tanushī* sieht wie eine blasse Correctur aus, um den Locativ von *tanu*, Körper, wegen des parallelen Locativs *gaēthāhē* zu gewinnen. Aber sollte dieses *tanushi* vor allem von *tanu*, Körper, stammen, so wäre auffallend, warum das Wort nicht in den Locativ Pluralis, den wir in *gaēthāhē* haben, gesetzt ist, da der Plural dieses Wortes wirklich vorkommt (vgl. Dt. pl. *tanubjō* Jt. 5, 53. 10, 94).

¹⁾ Von diesem *urvaēça* ist ein denominatives Verbum *urvaēçaj* öfter im Gebrauch; es heisst eigentlich endigen, vom Wege (Jt. 4, 5), einen Weg zurücklegen, vollenden, vom Pferde (Jt. 5, 131); zuletzt kann es in die allgemeine Bedeutung von machen übergehen (Jt. 13, 89 *jō paorjō çākhrem urvaēçajata*, der zuerst das Rad — den Himmelskreis — machte). Dieses Denominativum wird öfter mit Präpositionen zusammengesetzt; so haben wir *pāiri-urvaēçajēti*, herumschweifend lassen, vom Auge (Jt. 14, 56); *fraourvaēçaj*, ein Ende machen, vernichten (Jt. 9, 81. 10, 86). Jt. 10, 51 ist *pouru-fraourvaēçjō*, mit den vielen Enden d. i. Gipfeln, ein Prädikat des *Harō-beresaiti* (Alburs). In der Verbindung mit *ava* (*avaourvaēçajēti* Vend. 4, 22. W.) ist es ein technischer Ausdruck für eine leichte Art körperlicher Mißhandlung, zunächst soviel als be-
gränzen bedeutend, dann in dieser kriminalistischen Sprache einen fest-
pressen, drücken.

Wir werden daher gut thun, *tanusha* als Grundform anzunehmen und dieses als ein Collectivum von *tanu* zu fassen; sein regelrechter Locativ ist *tanuské*, diess halte ich für die richtige Lesart.

V. 8. *Aoŋi* Ner.: *avocāt*. Sonach wäre es eine dritte Person sing. act. von *vac*, reden. Dass *vac* die Wurzel sein muss, lässt sich wohl nicht bestreiten; die Erweichung des *c* zu *g* findet sich öfter in Bildungen derselben, vgl. das part. med. *aoŋanō*, sprechend, sagend, Jt. 5, 76. 10, 53. 19, 49, die dritte Person sing. conjunct. *aoŋaiti* Jt. 8, 51. 53; aber eine dritte Person sing. imperf. act. oder med. kann es unmöglich sein; denn diese lautet im Activ *vaocāt*, im Medium *aokhta*. Wegen des auslautenden *t* könnte man aber leicht geneigt sein, eine dritte Person sing. imperf. passivi darin zu sehen; doch diese lautet *vātē*. Dagegen lässt es sich ohne alle Schwierigkeit als eine erste Person sing. imperf. mediū fassen, man vgl. *mēhi* und die entsprechenden Sanskritformen, und diese Fassung giebt allein einen richtigen Sinn. Zarathustra ist nämlich der Sprechende selbst im ganzen Stück. Auf die v. 7 von *Ahura-masda* an ihn gerichteten Fragen kann er deshalb die Antwort nur mit den Worten: ich sagte zu ihm, einleiten. —

Haithjō — *dregvātē* Ner.: *pariṣphuṭaṃ pīḍajītā jāvad ičchajā durgatināḥ* [*Aharmasja niktāstāndāica jad ičchajā prakṛtaṃ pīḍajītā smi*]. Schwierig ist *ičjō*. Ner. giebt es durch *ičchajā*, mit Wunsch, Verlangen, wornach es der Instrumental eines Abstractums der Wurzel *iṣh*, wünschen, wäre; aber gegen diese Fassung spricht der ganze Zusammenhang. Dieser verlangt vielmehr eine erste Person sing. Verbi, da wie *haithjō* *daēshāo* dem *rafenō* *aoŋōnhoat* des folgenden Gliedes, und *dregvātē* dem *ashūnē* entsprechen, ebenso *ičjō* dem *qjēm*, ich will sein, entsprechen muss. Dass es wirklich eine erste Person sing. Verbi und zwar des Conjunct. ist, zeigen die ganz analogen Bildungen *gāthrójā* v. 2 und *akójā* 51, 8, die ebenfalls so erklärt werden müssen. Eben diese Formen zeigen aber auch deutlich, dass es eine Denominativbildung sein muss; wie diese sich von den Nominibus *gāthra*, *aka* ableiten, so muss *ičjō* auf ein Nomen *iça* zurückgeführt werden; *ō* ist die Nominativendung, an die sich der Verbalcharakter anhängt, ähnlich, wie in der Composition von Substantiven das vordere Glied nicht das reine Thema zeigt, wie im Sanskrit, sondern ebenfalls den Nominativ *ō*. Einem Thema *iça* begegnen wir wirklich schon in den Gāthā's, *içē* für *içō* 50, 1, und öfter in den spätern Büchern Jt. 19, 56. 59: *taŋ qarenō içō jaŋ aŋti airjanām daqjunām*, 19, 82: *içō qarenō Zarathuštrāi*, wo es eigen, zugehörig, heissen muss. Dass ihm diese Bedeutung zukommen könne, zeigt die dritte Person imperf. sing. *içaŋ* Jt. 19, 56. 82 ganz deutlich, da die Worte *jaŋ* (*qarenō*) *içaŋ* *mairjō* *tairjō* *Frañraçē* heissen müssen: welchen (Glanz) sich aneignete der verderbliche Turanier *Frañraçē*. Denn *içaŋ* steht dem *upañhaçat* der übrigen Paragraphen des Zamjād-Jescht parallel; dieses heisst

haften an, von jenem Glanze oder jener unsichtbaren Kraft, die die Helden der Vorzeit, *Jima*, *Thraētaona* etc., stets begleitete; dem Turanier *Frāraçē* (*Afrāsīāb*), dem grossen Feind der Irānier, der ebenfalls wunderbare Thaten verrichtete, konnte ein Zoroastrischer Schriftsteller aber sicher nicht jenen Glanz als einen ihm stets anhaftenden zuschreiben, sondern nur als einen, den er sich selbst angemassst. Daher ist hier statt des *upañhaçaŋ* ein anderes Verbum, *içaŋ*, gesetzt. Beide Verben drücken indess nur die Idee des Besitzens, Habens, aus. Dass *iç*, haben, besitzen, bedeute, zeigt auch Jt. 10, 45 *içēñti*, 13, 92 *içēn*. Jt. 13, 145 steht *upa. nō içēñtu* dem *gaçēñtu* „sie mögen kommen“ parallel und muss „sie mögen bei uns sein, uns angehören“ heissen. Die dritte Person sing. optat. medii *içaēta* steht Jt. 19, 53 dem *ishāōñhaēta* „er möge herzukommen“ gegenüber und kann nur „er möge da sein, anwesend sein“ heissen. Die Bedeutung daseiend, sich befindend, ist auch dem Partic. praes. med. *içēnāb* Jt. 14, 20 beizulegen. Sonach ergeben sich für den spätern Dialekt als Bedeutungen der Wurzel *iç*, haben, besitzen, im Activ, und da sein, sich befinden, im Medium. Der ältere Dialekt zeigt ausser *içōjā* und *içē* die Formen *içāi* (43, 9. 28, 5) und *içāmaidē* J. 35, 7. An eine Ableitung von *jaç*, verehren, woran ich lange festhielt, kann nicht gedacht werden, da diese Wurzel sich in den Präsensformen nicht zu *iç* verkürzen kann. Wir müssen ihm entweder dieselbe Bedeutung, wie im jüngern Dialekt, oder wenigstens eine ähnliche beilegen. Der Sinn von haben, besitzen, stimmt nicht ganz zum Zusammenhang der Stellen; aber der mediale, sich verhalten (se habere), vermögen, können, giebt den passendsten Sinn. Die Etymologie dieses *iç* anlangend, so ist es nur eine verstümmelte Reduplication der Wurzel *as*, sein, und steht für *hiç* (man vgl. *khçāi* für *hiçāi* 28, 5. s. die Note dazu), gerade wie *ishaç* neben *hišaç* vorkommt. Im Sanskrit entspricht *iç*, zu eigen haben, besitzen, vermögen. Um nun auf die eigentliche Bedeutung des denominativen *içōjā* zurückzukommen, so heisst es eigentlich „ich will zu eigen machen“, d. i. besitzen lassen; das Object ist *dvatēshdo*, Nom. acc. plur. von *dvatēshah*, Hass.

Hjaŋ — *djāi* Ner.: *jo gobhajishjati swacēhujā rāçjanja dātā; kila vapushi pāçcat* (?) *rāçjasamithitena dājati*. *Būstis* ist hier als eine dritte Person sing. futuri des Sinnes „er wird glänzen oder schmücken“ gefasst; aber diese Fassung lässt sich weder der Form noch der Bedeutung nach begründen. Der Form nach ist es nur Accusativ plur. eines Abstractums *būsti*; als Wurzel würde sich zwar das sanskr. *bhūsh*, schmücken, darbieten — und hieran dachte Ner. gewiss — aber sie lässt sich sonst im Irānischen nicht nachweisen. *Būsh* in den Formen *būshjāñtām* (Jt. 13, 21), *būshjāçta* (Jt. 10, 97. 134.) ist der Futurstamm von *bū*, sein; hievon abgeleitet würde „die zukünftigen Zeiten“ heissen; aber dieser Sinn verträgt sich nicht gut mit dem Zusammenhang. Richtiger ist wohl

die Zurückführung auf die Wurzel *budh*, erwachen, aufmerken, so dass es mit dem sanskr. *buddhi*, Einsicht, identisch ist. Dass von dieser Wurzel wirklich ein solches Abstractum sich bilde, zeigt *apaiti-busti* Vend. 13, 10. W., ohne Aufmerken, d. i. unvermerkt, deutlich. Dem *būsti* an unserer Stelle nun ist die Bedeutung Erwachen oder Erweckung im geistigen Sinne beizulegen; man vgl. in diesem Sinn das sanskr. *buddha*, der Erweckte, innerlich Erleuchtete. Einen geistigen Sinn hat auch *baodañtō* 30, 2. — Für *vaçaç* (West. nach K. 5) lesen K. 4 *vaçaçē*, K. 11 *vaçaçē*, K. 6, 9. Bf. *vaçē*, Bb. *vaçē*. Die beiden letztern Lesarten geben sich leicht als Correcturen zu erkennen; statt des ungewöhnlichen *vaçaç* setzte man das in Verbindung mit *kshhajāç* und *kshathra* öfter vorkommende *vaçē*. Indess lässt sich dieses *vaçaç* als Locativ sing. des part. praes. *vaçaç* = *vaçal* (vgl. *çtavaç* = *çtavat*), wollend, verlangend, fassen; der Locativ hängt von *djāi* ab. Die Erklärung Nerios. durch „Gesundheit“ giebt weder einen Sinn, noch lässt sie sich begründen.

V. 9. *Ahjd* — *vashī* Ner.: *enam apračchata Hormisdah jat te kasja viçishte kūāne kāmah*, den fragte Ormuzd: wessen Verlangen ist nach deiner ausgezeichneten Erkenntniss? Dass *fraçēm* keine Verbalform und am allerwenigsten eine dritte Person ist, bedarf keines nähern Beweises; es ist der Accusativ eines Nomens *fraçē*, *fraçī* (s. d. Gl.). *Vashī* wird sich kaum anders wie als eine zweite Person praes. von der Wurzel *vaç*, wollen, erklären lassen, wenn schon Ner. an seiner Stelle den Nominativ *kāmah* hat. Schwierig wird indess diese Erklärung durch *vičidujē*, was kein Infinitiv sein kann, vgl. *vičidujē* 29, 3, sondern eine erste Person sing. medii oder passivi sein muss. Da die nominale Fassung — man müsste nur annehmen, es stehe für *vaçahī*, in dem Wunsche, nach dem Wunsche — grosse Schwierigkeiten hat, so schlage ich vor, *vashī* als ein eingeschobenes Verbum „du willst“ zu fassen, oder anzunehmen, dass die Partikel, welche es mit *vičidujē* verbinden sollte, etwa *jathā*, dass, ausgefallen sei. Letzteres wäre eine semitisch-artige Verbindung eines Verbum finitum mit einem andern. — *At d thwahmāi* — *mainjāi* Ner.: *evam māśā (?) tvadījāja agnaje dakshinibhavāmi prajāmena purjāmōa aham jāvud icchami dhjajāmi*. Die Deutung von *rātām* durch *dakshinibhavāmi*, ich bringe Opfer dar, ist dem Sinn, aber nicht der Form nach richtig, s. zu 33, 14. *Mā* ist nicht nach K. 5 mit *javāt* zusammenzuschreiben, sondern getrennt zu halten. Syntaktisch kann es nur mit *mainjāi* verbunden werden. Dieses fasst Nerios. richtig als eine erste Person sing.; es ist aber nicht einfaches Präsens, sondern eine sogenannte erste Person Imperativi oder Voluntativ.

V. 10. *Zaosaomī* lässt sich auf doppelte Weise ableiten; einmal kann es mit der sanskrit. Wurzel *hu* (*hvé*), rufen, dann aber auch mit *ku*, eilen, zusammengebracht werden. Beide sind in den

iránischen Sprachen vertreten; die Wurzel *zu* = *ku* haben wir öfter sogar in den Gáthá's; die andere *ku* ist wenigstens in dem neupersischen *súd*, geschwind, schnell, enthalten. Da aber diese letztere in den Gáthá's nicht nachweisbar ist, so werden wir am besten thun, die erstere festzuhalten. Der Form nach entspricht ganz das sanskr. *kúhómi*, ich rufe. Ner. hat *prárthanāja prárthaja* „durch Verlangen verlange“, wonach er es als Nomen fasst, was es schlechterdings nicht sein kann. — *Ármaiti* ist hier ein Instrumental, nach Wedischer Art gebildet. — Ueber *ihmá* s. zu 29, 11. — *Jathand tať émavañtām*, das eine Vergleichung bildet, kann doppelt verbunden werden, erstens kann es sich auf *parstem thwed*, zweitens aber auch auf *aëshem émavañtem* beziehen. Die erstere Beziehung würde nothwendig sein, wenn *jathaná* in *jatha* und *nd* = *nar*, Mann (indefinit einer), aufzulösen wäre und wie einer hiesse, Diess ist aber nicht der Fall, wie die zwei andern Stellen J. 31, 22 und 35, 2 deutlich zeigen, wo eine solche Deutung von *nd* geradezu dem Sinne zuwiderläuft. Das *nd* ist hier nur ein enklitisches Wörtchen, das wedische *na*, das sich leicht anhängen kann, so dass *jathand* nur ein verstärktes *wie* ist. Schon aus diesem Grunde wird man gut thun, die zweite Beziehung anzunehmen. Diese empfiehlt sich auch wegen des *émavañtām*, das ohne Zweifel der Ausgangspunkt der Vergleichung ist. Das *tať* weist im Allgemeinen auf *aëshem* hin; das Neutrum statt des Acc. masc. *tem* steht hier, weil das Demonstrativ von dem Nomen, auf das es sich bezieht, durch mehrere Worte getrennt ist. Noch besser ist es indess, das *tať* auf den ganzen Satz *aëshem djáf émavañtem* zu beziehen. Zu dem Gen. plur. *émavañtām* ist der Genitiv von *kshajāc* zu ergänzen, so dass das Ganze heisst „wie diess (das Anzünden eines starken Feuers) Sache der Starken (Könige) ist“. — Für *aëshem* lesen mehrere Mss. (K. 5, 11. Bf. Bb.) *aëshmem*. Diese abweichende Lesart, die sicher ein alter Erklärungsversuch des dunkeln *aës*ha ist, kann auf die richtige Deutung desselben führen. *Aëshma* bedeutet in den Gáthá's sonst Angriff, Gewaltthat (s. das Gloss.); diese Bedeutung passt aber an unserer Stelle gar nicht. Dagegen findet sich in dem übrigen Zendawesta häufig das Wort *aěcma* (für *edhma*), Holz, Brennholz, wofür bei dem öftern Wechsel der Zischlaute auch *aëshma* geschrieben werden konnte. An dieses dachten die verbessernden Abschreiber. *Aëshem* selbst, wie zweifelsohne die ursprüngliche Lesart lautet, ist seiner Bedeutung nach gewiss nicht identisch mit *aěcma*, Holz, wohl aber wurzelverwandt. Die gemeinschaftliche Wurzel ist das wedische *idh*, griech. ἰδν-ω, brennen, das *e* ist durch Gonirung des *i*, der Zischlaut durch Erweichung der Dentalaspirate entstanden. Im Sanskrit bildet sich von dieser Wurzel *edha*, Brennholz, *edhas*, dasselbe, im Weda namentlich *idhma*, Holz. Diese Bedeutungen geben indess keinen rechten Sinn für das *aës*ha unserer Stelle: am besten ist es, wenn es im abstracten Sinne Brand genommen wird. Wollte man das Wort auf die nahverwandte Wurzel *edh*, gedeihen,

zurückführen, so wäre der Begriff „gewaltiges Gedeihen“, der sich ergeben würde, etwas zu vag. An eine Ableitung von den Wurzeln *ish*, gehen und wünschen, wie sie Ner. (*abhīpsajā*) versucht, ist hier nicht zu denken; sie geben hier ebenso wenig einen Sinn als in den Parallelstellen 48, 12. 28, 8 (s. weiter das Glossar). Und von dem sanskritischen Demonstrativ *esha*, das sich im Baktrischen eigentlich nicht findet, kann vollends keine Rede sein.

V. 11. *Ijaš kshamā — paourvīm* Ner.: *jā jājam vājam prarohīnapraropita prathamāṁ dīnām*. Durch *prarohīnapraropita*, lässt hervor — hervorwachsen, soll *didākhé* übersetzt werden, so dass die Reduplicationssylbe *di* durch *prarohiya*, *dākhé* durch *praropita* wiedergegeben ist. Diese Erklärung ist indess sicherlich unrichtig, da sich für *dākh* eine Wurzelbedeutung wachsen nicht nachweisen lässt. Die richtige Erklärung des *didākhé* bietet mannigfache Schwierigkeiten, da es sich nur an dieser Stelle findet. Auf den ersten Blick giebt es sich als eine durch Reduplication entstandene Bildung zu erkennen, wenn man Formen wie *didereghāō* und *mimaghāō* vergleicht, so dass beim Aufsuchen der Wurzel von der Anfangssylbe *di* abzu- sehen ist. Als solche ergibt sich *dākh*. Im Sanskrit entspricht derselben nach den Lautgesetzen *dañs* oder auch bloss *das*; erstere Wurzel ist soviel als *dañs*, griech. *δάξ-ω*, beißen; die zweite heisst zerstören, vernichten. Ausser diesen zwei am nächsten liegenden Ableitungen ist noch eine dritte möglich, nämlich die Zurückführung auf *das*, geben, verleihen, eine Erweiterung der bekannten Wurzel *da*. Auf die erstere Ableitung muss, da sie keinen passenden Sinn giebt, verzichtet werden. Dagegen ist die zweite zu beherzigen, um so mehr, als sich im Baktrischen von der Wurzel *das* unverkennbar Nomina abgeleitet finden, z. B. *dahāka*, verderblich, *dahma*, Zerstörung oder Zerstörer des Bösen (victor); auch der Nasal schleicht sich bereits ein, *dāhhu*, Land, Provinz, = *dasju* im Weda (auch ohne Nasal in der Form *daqju* vorkommend), *dañgra* = skr. *dasra*, zerstörend. Der Form nach ist das in Frage stehende *didākhé* nur eine erste Person sing. praes. medi. Das unmittelbar vorhergehende *kshamā* könnte leicht als sein Accusativ erscheinen, aber die der Accusativendung ermangelnde Form, so wie die Parallelstelle J. 50, 5, wo es kein Accusativ sein kann, sprechen dagegen; *kshamā* ist nur Nominativ und wird am besten mit dem *mraotā* im letzten Versgliede verbunden, so dass *didākhé — sarazdāitī* als Zwischensatz gefasst werden muss. — *Čādrā — sarazdāitī* Ner.: *pishmāca maji avocat antar manushjeshu pravittiddātaḥ*. *Čāc* ist mit *avocat* übersetzt, gewiss falsch, s. darüber zu 46, 19; *sarazdāitī* ist durch *pravittiddātaḥ* „für das Gedeihen- machen“ wiedergegeben. Der erste Theil des Wortes lässt lautlich eine doppelte Ableitung zu; er kann erstens mit *sared* = skr. *hṛd*, Herz, identisch, zweitens aber auch eine Ableitung der Wurzel *sar* = skr. *gar* (*gṛ*), lobsingen, und zwar in diesem Falle die

thematische Form des Partic. praesentis sein. Nach der ersten Ableitung heisst es „Herzenshingabe“, was soviel als Frömmigkeit wäre; nach der zweiten Gabe des Lobenden oder die Gabe lobend. Welche von den beiden Erklärungen die richtige sei, ist etwas schwer zu entscheiden, weil beide im Zusammenhang der Stellen, in welchen sich das Wort findet, einen guten Sinn geben. Das Wort ist zunächst ein Abstractum von *saradd*, das sich im Sinne eines Adjectivs J. 31, 1 mit dem Dativ construirt findet; diese einfache Bildung lässt sich nicht wohl auf die zweite Art erklären, da es nur „das Lobende gebend“ heissen könnte, was weit fremdartiger klingt als „das Herz hingebend“. Hievon finden wir zwei Superlative *saradistō* J. 53, 7 und *saraddātema* Jt. 13, 25. 36. In den zwei letztern Stellen *jathra warō ashavanō ashem heiti saraddātema* passt die Bedeutung „Herz-hingebendst“ nicht in die Construction; das Wort ist mit *ashem* zu verbinden, was aber ein Accusativ und kein Dativ ist, wie wir ihn J. 31, 1 in *masddi* haben. Dieser Umstand schadet indess der gegebenen Ableitung weiter nicht, da das Wort im Verlauf der Zeit leicht seine ursprüngliche Bedeutung „herzhingebend“ verloren und die allgemeinere von „liebend“ angenommen haben kann, was vortreflich in den Zusammenhang der ausgehobenen Stelle passt. Das Substantiv *saradditi* nun findet sich öfter in den Jeschts, aber immer (ausser 13, 115) in derselben Verbindung. So Jt. 10, 9. 51 (vgl. 13, 47. 92): *jatūra vā dim (Mithren) pauva frājazēntē fraoret-frahsni avi manō saradditōit anhujaš hača ātarathra fraorijēntē Mithrō* etc., je öfter sie ihn (Mithra) in gläubigem Fragen im Innern durch lebendige Herzenshingabe (Liebe) verehren, desto öfter geht dorthin Mithra. So gut nun an dieser Stelle die Bedeutung Liebe passt, so will sie sich in den Zusammenhang unserer Stelle nicht recht fügen. Jedenfalls hat es hier keine abstracte Bedeutung, wie die deutliche Beziehung auf das Subject zeigt; demnach müsste es zum Mindesten der Ergebene, der Liebende bedeuten. So kann sich der Sprecher dem *Ahuramazda* gegenüber bezeichnen; aber besser scheint es wegen des *ukhdhāis* zu sein, das Wort auf *var*, lobsing- gen, zurückzuführen und als Lobesgabe, Lobesgeber zu fassen. — Für *verezjēdji*, wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 9 *verezjēdji*, K. 4 *verezjēdji*, K. 6 *verezjēdji*; nach diesen wird richtiger *verezjēdji* gelesen, s. zu 33, 6.

V. 12. *Jjatōā — frākhshnē* Ner.: *jacōa maji avocah punja-prāptiprabhūtanarān*. Sonach deutet Ner. *frākhshnē* durch „einen (in der Erreichung des Reinen, — er verbindet es mit *ashem*) vorzüglichen Mann“; aber eine solche Auflösung des Wortes in *frākhshā*, das gleich *prabhūta* sein soll, und in *nā*, Mann, ist eine etymologische Spielerei und verdient weiter keine Beachtung. Das Wort, das sich nur in den *Gāthā's* findet (29, 11 u. 43, 12. 14), lässt eine doppelte Ableitung zu, entweder von der Wurzel *perec*,

fragen, oder von einer Wurzel *kshná* + *fra*. Die Ableitung von *perē* hat mannigfache lautliche und etymologische Schwierigkeiten; man müsste eine Endung *shnana*, *shnana*, annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt; ebenso ist eine Verwandlung des schliessenden *ç* in *kh* im Baktrischen kaum nachweisbar. Mehr für sich hat die andere Erklärung. Eine Wurzel *kshná* findet sich zwar im Zendawesta sonst nicht; aber die arische Keilschriftsprache kennt eine Wurzel *kshnáç*, erkennen, wissen, und das Neupersische hat ein *shindāktan*, wissen, aufzuweisen. Hievon ist es eine kürzere Form, wahrscheinlich ist es nur eine härtere Aussprache für *zind* = *kignā*, so dass *kñā*, wissen, erkennen, die zu Grunde liegende Wurzel ist. Die dem durch Suff. *na* gebildeten Substantiv *frākhshnana* zu Grunde liegende Bedeutung ist wohl Erkenntniss. — *Acrustā* sieht seiner Bildung nach wie das Partic. pass. einer Wurzel *çru* oder *çruš* aus. Aber eine solche Erweiterung der Wurzel *çru*, hören, so leicht auch ihre Bildung wäre, finden wir nicht im Zendawesta; zudem würde die Bedeutung, die nur ungehört, oder unhörbar sein könnte, gar nicht in den Zusammenhang des Satzes passen. Mit der genannten Wurzel *çru* muss es indess auf irgend eine Weise zusammenhängen. Ich halte es für den Instrumental von *açrusti*, dem wir J. 33, 4 und 44, 13 begegnen, für *açrustjā* stehend, so dass das schwache *i* angestossen ist. Man kann dagegen einwenden, dass wie im Weda die Nomina mit schliessendem *i* einfach durch Verlängerung des *i* zu *ī* den Instrumental bilden können, so auch im Baktrischen diese manchmal Statt habe, z. B. *Ārmaitī* v. 10. unsers Capitels für *Ārmaitjā* mit oder von der *Ārmaiti* (begleitet). Will man aber *açrustā* nicht für *açrustjā* oder *açrustajā* gesetzt gelten lassen, so leicht auch diese Annahme ist, so wird man zu Annahmen getrieben, die eine weit geringere Wahrscheinlichkeit haben, da sich dieses *açrustā* nur als Instrumental fassen lässt. *Açrustī* bildet einen deutlichen Gegensatz zu *çraosha*, so namentlich J. 10, 16 *çraoshahē ahmi açrustōis nōī ahmi ashaonō ahmi druatō nōī ahmi* (von Haoma). Auch an unserer Stelle lässt sich dieser Gegensatz bemerken, wenn man die Worte *para jīat mōi āgīmat Çraoshō* bedenkt. Die Bedeutung des *açrusti* wird somit nach der von *çraosha* zu bestimmen sein. Dieses heisst eigentlich das Hörchen, Hören, die Ueberlieferung, und wurde der Name eines Genius; *açrusti* ist das Entbehren der Ueberlieferung, der Mangel derselben, und daher gleichbedeutend mit Unwissenheit. — Eine Auspielung auf die Worte: *āgīmat — hacimō* ist Vp. 12, 1 enthalten: *vañkus Çraoshō jā ashahē hacaitē māšdruja hēca idha açta*, der gute *Çraosha*, der von der Hoheit des *Asha* begleitet wird, sei hier. *Pairjaoghēā* zweite Person imperf. medii von *vac*, reden, s. das Gloss. Ueber *māšdrujā* Instrum. fem. eines Adject. *māšdra* vgl. das Gloss.

V. 13. *Arethā* — *dātā* Ner.: *njājanivedajatuḥ kāmān tañ mahjan dehi*. Vgl. 33, 8. Syntaktisch ist *arethā* (Nom. Acc. plur. neutr.)

mit *kāmahjā* und *dātā* zu verbinden: gebt, macht, dass die Dinge des Wunsches kommen! *Dātā* bezieht sich nämlich nicht bloss auf den zunächst gelegenen Accusativ *tēm*, sondern *arethā* muss auch davon abhängig gemacht werden. Letzterer Annahme, die indess gar nichts Bedenkliches hat, kann man nur dadurch entgehen, wenn man *arethā vōitōjōi* als einen Interjectionalsatz fassen will, so dass der Infinitiv für den Imperativ gesetzt wäre. — *Daregahjā* ist nicht mit *kāmahjā*, wie ich lange that, sondern mit *jāus* zu verbinden; diese beiden letztern Genitive sind von *tēm* abhängig, was sich auf *kāmahjā* zurückbezieht. Ner. deutet *daregahjā jāus* durch *dīrgha-prāptokīvarja vapushi*, also durch langlebig, welche Erklärung sich unter Vergleichung von *daregājō* 28, 7, *daregēm ājū* 31, 20 als die richtige erweist. *Jāus* kann daher nicht mit dem wedischen *jos*, Glück, Heil, (s. Z. d. D. M. G. VIII, p. 740 ff.) zusammengestellt werden, sondern steht für *ājāus* von *ājū*; das anlautende *ā* ist mit dem Schluss-*ā* von *daregahjā* zusammengeflossen. — *Jē — dārestā itē* Ner.: *jo jushmākañ nakaçcit upakrameṇa pracāraṃ. Dārstaitē* West.'s nach K. 6 ist ein Unding. Die Handschriften schwanken; K. 4 hat *dāristaiti*, K. 5 *darstītē*; Bb. *dāresta tē*. Auf den ersten Blick ist man versucht, das Wort zu trennen, wie Bb.; aber die Theilung *dāresta* und *tē* giebtlechterdings keinen passenden Sinn; das *tē*, gleichviel ob man es als Dativ des Pronom. zweiter Person dir oder als Nomin. plur. des Demonstrat. fasst, ist in der Construction des Satzes nicht unterzubringen. Will man das Wort als Dativ einer Nominalbildung *dārs-taṣ*, die an sich leicht möglich wäre, nehmen, so könnte der Acc. *jēm* nicht erklärt und dem Nomin. *natōis*, keiner, keine passende Stelle angewiesen werden. Wir können das Wort nur als ein Verbum betrachten; aber als Verbalform siebt es ganz seltsam aus. Am nächsten läge eine Wurzel *darst*, aber eine solche kennen wir weder aus dem Zendawesta, noch aus dem Weda. Eine Bildung aus dem Participium *darsta* + *aitē* (er geht) wäre denkbar, aber es finden sich keine Analoga in den Zend-schriften. Kurz als eine Verbalbildung der Wurzel *dars*, *darsh*, angreifen, wagen, oder auch von *dereç*, sehen, lässt es sich nicht genügend erklären. Der einzig sichere Ausweg ist Trennung des Worts und zwar in *dāresta* und *itē*; das erste ist die dritte Person sing. imperf. mediū der Wurzel *darash*, das zweite Dativ des Substantivs *iti*, Gang, contrahirt aus *itajē* (den Genit. *itōis* s. J. 53, 6). Von diesem letztern sind die Genitive *vairjāo* *çtōis* abhängig. K. 5 liest für *vairjāo*, was als eine Verkürzung von *vairjajāo* zu betrachten ist, *vairjā*; hiemit lässt sich aber wenig anfangen.

V. 14. *Hjaṣ — dāidit* Ner.: *jo narāja mitrāja viçishtaḡnānīne lābham dadāti*. Ueber *içvā* s. zu 47, 4. *Frjāi* (dat. sing.) ist mit *maiḡjō* zu verbinden. *Maiḡjō — frākhshnenem* Ner.: *mahjañ mahāḡnānīn te pramodakāri-prabhūtarum*. Die Worte *rafeṇā frākhshnenem* fasst man am besten als ein Compositum des Sinnes: Hilfserkennt-

niss; das Ganze ist als Accusativ von *daidiſt* abhängig zu denken. *Frāstā* Ner. *prāvocat*, er verkündigte. Das Wort lässt sich von der Wurzel *āç*, im Sanskrit erreichen, erlangen, + *fra*, aber auch von dem adverbialen aus der Präposition *fra* gebildeten *frās* ableiten. Dem Adverbium *frās* begegnen wir öfter in den Jeschts; es ist das sanskrit. *prāc*, weiter, vorwärts (gehend). So Jt. 8, 56. 14, 48: *nōiſt iſhra airjo dāhāvō frās hjaſt haēna, nōiſt vōighna* etc., nicht soll dort in den arischen Ländern fortwandeln das feindliche Heer, nicht Plagen etc. 10, 71: *jō frās-taō hamerethāt*, welcher (Mithra) weiter gehend nach der Schlacht (vgl. auch 19, 40). Von diesem *frās* ist *frāstā* ein partic. pass. in der Bedeutung fortgegangen, ausgegangen. Wollte man das Wort auf *āç*, erreichen, zurückführen, so müsste man es als eine dritte Person imperf. mediū nehmen und *thwēd* als Accusativ davon abhängig machen. Aber diese Fassung hat mannigfache Schwierigkeiten, — z. B. *kshathrā* könnte nicht gut construiert werden, — daher ist die erstere vorzuziehen. *Thwēd* ist indess dann nicht Accusativ, sondern Instrumental. — *Usireidjāi* — *çēnhakjā* Ner.: *jat ucēdih iſthāpa mahjañ vāmināñ dinivaktāram*. Hienach löst Ner. das *ἄπ. λεγομ.* *çaredandō* in *çare* und *dandō* auf, ersteres mit *çara*, Haupt, letzteres mit *dand*, Glaube, identifizierend. Wie verkehrt diess ist, bedarf keines nähern Beweises. Der Form nach kann *çaredandō* ein Nom. Acc. plur. neutr. eines Thema's *çaredanañh* oder auch ein Adjectiv der Bildung *da* = *as* von demselben Thema sein. Der Zusammenhang, namentlich das *usēm*, empfiehlt die letztere Fassung. Die Ableitung des Worts anlangend, so hat es damit dieselbe Bewandniß wie mit *çaredajāō* 33, 9 (s. die Note), indem es sowohl auf *çareda*, Jahr, als *çareda*, Art, Geschlecht, zurückgeführt werden kann. Letztere Ableitung verdient den Vorzug. Das davon hergeleitete Substantiv *çaredanañh* mag die Bedeutung Mannigfaltigkeit haben, indem es als Collectivum von *çareda* zu fassen ist; dann hat *çaredandō* als Adjectiv die Bedeutung „mit Mannigfaltigkeit begabt“ und ist enge mit dem Genitiv *çēnhakjā* zu verbinden.

V. 15. *Dakhshat* — *vahistā* Ner.: *çihnañcētanjena vjavasājind manasi samunnīlatu*. *Dakhshat* ist hier von Ner. als Substantiv gefasst und nach der Tradition als Zeichen erklärt. Als Substantivum lässt sich das Wort indess nicht gut erklären, das *t* am Ende würde Schwierigkeit machen, man müsste es nur als Ablativ von *dakhsha* fassen wollen; aber dann wäre *dakhshāt* zu erwarten, wie wir von *asha* den Ablativ *ashāt* haben. Als Verbalform lässt es sich leichter erklären und diese stimmt auch besser zum Zusammenhang. Im Zendawesta lässt sich die Wurzel *dakhsh* im Verbum sonst nicht nachweisen; wir müssen also zum Sanskrit unsere Zuflucht nehmen. Hier bietet sich uns zunächst *daksh*, wachsen, gedeihen, stark sein, und *dak* (für *dagh*), brennen; erstere ist eine zu spezifisch sanskritische Wurzel, als dass wir sie ohne weiteres auf das Baktrische

anwenden könnten; letztere ist ursprünglicher und mehr altarisch. Ich gebe daher dieser Ableitung den Vorzug. Die Form anlangend, so ist es entweder die dritte Person sing. Aor. I oder das Particip. dieses Tempus, das durch Anhängung eines *s* gebildet wird. Zudem weist der Weda wirklich eine Form *dakshat* auf (s. Benfey, Samaveda Glossar p. 88 s. v. *dah*). Ich nehme es als absolut stehendes Particip (man vgl. *fraoreſ*), das adverbial gebraucht den Zustand von *nahjâ* beschreibt. Letzteres ist als Verbaladjectiv zu fassen und nicht von *vac*, wählen, sondern von *uśh*, leuchten, glänzen, abzuleiten. — Die Erklärung des *tūnd-maitis* durch *vjavasôjśno manasi* „des sich im Geiste (geistig) Anstrebenden“ lässt sich nicht rechtfertigen. Sie stützt sich wohl auf eine Ableitung von der Wurzel *tu*, stark sein, die aber nicht statthaft ist. Das Wort *tūndmaitis* ist sonst nur noch einmal Jt. 13, 139 und zwar als ein Name nach *ustavaiti* (dem Namen der ganzen Gáthâ, die dieses Capitel eröffnet) nachweisbar; *tushnî-ukhdhâ* Jt. 13, 29 ist ein Prädikat der Fravaschi's und steht neben *amavaitis*, stark, mächtig, und *huddôthris*, mit gutem Gesicht. Im Rîgvêda finden wir *tūshnim* (Acc. von *tūshnî*) neben *bhadram*, das Glückliche, Glück (II, 43, 3). Die zu Grunde liegende Wurzel ist *tush*, zufrieden, vergnügt sein; dieselbe ist auch in *tūndâ* zu erkennen; *tūndâ-maitis* selbst ist gebildet wie *Ârmaitis*, *tarômailtois* und entspricht ungefähr unserem Zufriedenheit, Glückseligkeit. Vielleicht ist es nur ein anderer Name für *Ârmaitis*, was um so weniger auffallen dürfte, als dieser Vers manches Seltene enthält, wie *ângrëſ*, *âdarê* (s. weiter die Einleitung zu 43). — *Nôſt* — *ôikhshnushô* Ner.: *mâ narah pracuram durgatinâm bhôjât jathâkathancit satkarjâ*. Diese streng wörtlich sein sollende Uebersetzung giebt keinen verständlichen Sinn. *Nâ* ist mit *pourus* eng zu verbinden; es kann aber hier nicht eine streng singulare Bedeutung „der Mann“ haben, sondern ist gerade wegen des *pourus*, das nur viel heissen kann, collectivisch zu fassen, wie auch Nerios. thut, der es im Plural übersetzt. So heisst *nâ pourus* viele Leute, Viele. Ob *dregvâtô* als Plural zu fassen ist, wie Ner. thut (er hat den Genitiv plur. *durgatinâm* dafür), ist fraglich. Da es einen deutlichen Gegensatz zu dem *ashâunô* des letzten Gliedes bildet und letzteres ein deutlicher Genit. sing. ist, so nehme ich keinen Anstand, es ebenfalls als Genit. sing. (von *dregvâto*) zu fassen. Der *dregvâto* oder Lügner ist hier natürlich das böse Princip, das auch *drukhs*, Lüge, heisst. — Ueber *ôikhshnushô*, das hier missbräuchlich als Nominativ sing. steht, s. zu 32, 8. — *Aſ tôi* — *âdarê* Ner.: *eam te samagrân hamîrî puyâtmanô dadhate; kila balishthatarân dadhate*, so macht er alle deine Reinen zu Schlägern, d. h. er macht sie viel kräftiger. Doch diess kann nicht der Sinn der schwierigen Worte sein, da *ângrëſ* weder Schläger bedeuten kann, noch *âdarê* eine auf *dhâ*, machen, setzen, zurückzuführende Verbalform ist. Ueber *ângrëſ* = den *Angiras* des Weda s. zu 44, 12. *Âdarê* ist der Genitiv sing. von *âtar*, Feuer, vgl. *âdrëſ* 29, 3 mit der Note.

V. 16. *Vereñte* giebt Ner. durch *mitrajámi* „ich mache mir zum Freund“. Von einer ersten Person sing. praes. kann aber hier gar keine Rede sein; entweder ist es dritte Person plur. praes. medii oder Dativ sing. partic. praes. Das Verbum finit. in der dritten Person plur. lässt sich im Zusammenhang gar nicht unterbringen, da nirgends ein Nominativ plur. sich entdecken lässt, wohl aber Nominat. sing., wie *Zarathustré*, *epēnisté* sich finden; zudem steckt in *jécté* das Verbum finitum. Daher ist kaum eine andere Fassung als die zweite angegebene möglich. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *vere*, *care*, wählen, dann glauben; *mañjám* ist ein davon abhängiger Accusativ. — *Mazdā* — *epēnisté* Ner.: *mahághāminah prāptāsti jathákhathañcīt mahattamatā*, des grossen Weisen habe Grösse ist irgendwie erreicht. Diese Uebersetzung ist ganz ungrammatisch, da weder *mazdā* ein Genitiv, noch *epēnisté* ein Abstractum ist. *Jécté* durch erreicht zu erklären, ist gewiss irrig, da die einzig mögliche Wurzel jaç nie diese Bedeutung haben kann. Vielleicht wurde es mit *ajapta* verwechselt, dem die Bedeutung erreicht zukommt. Es ist dritte Person sing. medii von jaç, verehren, man vgl. *ájéçé* 53, 6 und häufig im jüngern Jaçna. Für die Bildung vgl. man das Substantiv *jéçti*, Verehrung, woraus Jescht geworden ist. — *Açtoat* — *aogōñhvat* Ner.: *tanumadbhjaçca punjam asti givamadbhjaçca bahishhatamañ*. *Açtoat* als Dativ zu übersetzen, was es der Form nach unmöglich sein kann, wurde der Uebersetzer wohl durch die Dative des folgenden parallelen Gliedes *yēng-dareçōi khshathrōi* bewogen. *Ustānā* ist ebenfalls so übersetzt und hier scheint es richtig zu sein. Ein Nominativ sing., wie *açtoat ashem*, ist es sicherlich nicht; Nom. plur. (sing. *ustānem*) könnte es der Form nach wohl sein, aber dieser liesse sich syntaktisch nicht rechtfertigen, ebenso wenig als der Instrumental. Der in den Zusammenhang einzig passende Casus ist der Dativ; *ustānā* steht für *ustāndi*, eine Abstumpfung wie sie sich öfter im Gáthädialekt findet, z. B. *mazdā* für *mazddi*. — Zu *yēng-dareçōi*, dem Sonne schenden, d. i. lebenden, vgl. *Avare-pishjaçu* 50, 2 und das wedische *wardrç*, Sonne sehend, d. i. lebend.

Capitel 44.

In diesem umfangreichsten Stück der Gáthá's beginnt jeder Vers, der letzte ausgenommen, mit der Formel: „Diess will ich dich fragen, sag's mir recht, Lebendiger.“ Dadurch gewinnt es den Anschein eines zusammenhängenden Ganzen. Bei näherer Betrachtung lässt sich auch ein gewisser Fortschritt der Gedanken erkennen. Aber da ein eigentlicher innerer Gedankenzusammenhang dem Ganzen fehlt, so lässt es sich nicht als ein ursprüngliches untrennbares Ganzes erkennen, sondern, wie das vorhergehende Capitel, als eine mehr äusserliche Aneinanderreihung verwandter Gedanken. Ein Sammler stellte hier verschiedene Fragen Zarathustra's an *Ahuramazda* zu-

sammen, und bediente sich zu der Einleitung der gewiss häufig von Zarathustra gebrauchten Formel „diess will ich dich fragen“ (vgl. 31, 14 ff.), die im letzten Vers gewiss nur deswegen weggelassen ist, weil im zweiten Versgliede fast dieselben Worte, „diess will ich fragen“, stehen. Die einzelnen Verse stammen gewiss von Zarathustra selbst und mehrere haben auch unter sich einen wirklichen innern Zusammenhang, wie 3—5, 12—14, die als kleinere Lieder betrachtet werden können. 9—11 aber haben nur einen scheinbaren Zusammenhang; der Grund ihrer Zusammenstellung ist, weil sie sich alle auf die *daēnā* oder den Glauben beziehen. Aus einem ähnlichen Grunde sind 18—20 zusammengestellt, weil in allen vom Spenden die Rede ist. So stehen 15 und 16 zusammen, weil in beiden von Kämpfen und Siegen geredet wird. Aeusserlich können wir folgende Versgruppen unterscheiden:

a) 1 und 2 sind als Einleitung vorangeschickt, und zwar ist 1 die allgemeine, 2 die spezielle zu dem schönen Schöpfungshymnus. Der erste Vers ist eine Frage des Dichters, ob *Ahuramazda's* Freund, *Craosha*, hier durch der Deinige schlechthin bezeichnet, dem Freunde des Dichters, der meinige genannt, worunter *Kaod Vistāspa* oder ein anderer Freund Zarathustra's zu verstehen ist (vgl. v. 9), die Lob- und Preisgesänge des höchsten Gottes (vgl. 30, 1) verkündigen würde und ob derselbe zur Mittheilung der guten, das irdische und geistige Wohl fördernden Werke mit dem guten Geiste zu ihm und seinen Gefährten komme (vgl. 43, 7, 9 etc.). Da in diesem Vers die zwei Hauptpunkte der Religion, die Gebete und die Opfer, inbegriffen sind, so können wir ihn füglich als eine Art Einleitung betrachten.

Im zweiten Vers ist vom Ersten des besten Lebens, d. i. vom irdischen Leben (vgl. 45, 3) die Rede. Dieses ist gegen die Angriffe der feindlichen Geister zu schützen. Daher fragt der Dichter, wodurch dem, was da sei, genützt werden könne, worunter nur das gegenwärtige irdische Leben zu verstehen ist. Er beantwortet sich iness diese Frage sogleich selbst. Der Freund und Genosse *Mazda's*, *Craosha*, ist es, der das Wächter- und Schützeramt für alle Lebendigen versieht und die Angriffe der Bösen abwehrt (vgl. 31, 13). Gerade die Beziehung dieses Verses auf *Craosha* war der Grund, warum er dem vorhergehenden angeschlossen wurde. Weil aber darin zugleich vom ersten Leben, d. i. vom Irdischen, die Rede ist, so bildete er einen passenden Uebergang zu den folgenden Fragen nach Erschaffung einzelner Theile der Welt.

b) 3—5 bilden ein zusammenhängendes Ganze und enthalten einen schönen und einfachen Schöpfungshymnus in Form von Fragen. Wer ist der erste Erzeuger und Vater des Wahren, d. h. wer hat zuerst diese irdische Welt geschaffen? Wer hat der Sonne und den Sternen die Wege gewiesen (vgl. Rv. VII, 87, 1 von *Varuna*: er öffnete der Sonne die Pfade). Wessen Werk ist es sonst als *Mazda's*, dass der Mond ab- und zunimmt. Nicht bloss hierüber will er nähere Auskunft haben, sondern auch über andere Dinge der Natur (3).

Er möchte ferner wissen, wer die Erde festhalte und die Wolken, d. i. den Himmel über derselben, wer die Wasser auf den Feldern fließen lasse und wer die Bäume geschaffen habe? Wer in den Stürmen walte, dass sie rasen? Wer der Herr und Besitzer aller guten Schöpfungen sei? (4). Wer schuf Licht und Finsterniss, von deren Wechsel die Thätigkeit und der Schlaf der Menschen abhängt? Wer schuf die drei Tageszeiten, den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Weisen stets an seine Pflichten mahnen, d. h. die durch ihren beständigen, gleichmässigen Wechsel die verschiedenen Geschäfte und die Thätigkeiten des Weisen, d. i. des Priesters bestimmen, dass er die Opfer zur rechten Zeit darbringt und zur rechten Zeit die Loblieder zu Ehren Gottes singt? (5).

c) 6. 7. Beide Verse haben einen rein äusserlichen Zusammenhang. Der einzige Berührungspunkt ist, dass in beiden von der Erschaffung der Erde die Rede ist. Der sechste Vers rührt in dieser Fassung schwerlich von Zarathustra her; er enthält zwei Sprüche und das Bruchstück eines Liederverses, die hier als Gebete oder, wie es scheint, als Anfänge von Gebeten zusammengestellt sind. Sie werden als schon bekannte angeführt; der Dichter möchte wissen, welche andere er, nachdem er diese verkündigt, seinen Anhängern und Glaubensgenossen verkündigen solle. Der erste Spruch klingt räthselhaft: Die *Ármaiti* verdoppelt das Wirkliche durch Handlungen (vgl. denselben Gedanken 47, 6). Der Sinn kann nur sein: wenn die Andacht und Frömmigkeit in guten Thaten, namentlich in der Pflege und Verehrung des heiligen Feuers, sich offenbaren, so wird dadurch das Gedeihen der guten Schöpfung doppelt so weit gefördert, als wenn es nur bei der Gesinnung bleibt. Der zweite Spruch ist: für dich sammelt er durch den guten Geist die Macht, d. i. dir verleiht er Macht durch den guten Geist. Der Verleihende kann nur *Ahuramazda* sein; wem die Macht aber verliehen wird, ist nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Verheissung Zarathustra's an *Kavá Viçtaçpa*. — Das letzte Versglied enthält das Bruchstück eines Liedes, in dem gefragt ist: für welche Wesen *Ahuramazda* die unvergängliche Kuh *Ránjóskereti* geschaffen habe, worunter nur die Erde oder die Erdseele zu verstehen ist (vgl. 29, 1). Die Antwort ist 47, 4 gegeben, nämlich für diese Welt, das irdische Leben. Ueber *Ránjóskereti* s. den Commentar zu diesem Vers.

Der siebente Vers beginnt mit einer ganz ähnlichen Frage, wer die hohe *Ármaiti* mit den Besitzthümern geschaffen habe. Dass *Ármaiti* hier nicht die Frömmigkeit, Ergebenheit bedeuten kann, sieht man leicht; sie ist hier ein Name für die Erde, in welcher Bedeutung das Wort unzweifelhaft im *Vendidad* sich findet (vgl. 47, 3 und das Gl.). In Verbindung mit *berekhdhá*, hoch, nun bezeichnet es das baktrische Land (s. die Note). Etwas räthselhaft und dunkel ist die zweite Frage: wer wob den Sohn aus dem Vater heraus? d. i. wer liess aus dem Vater den Sohn hervorgehen, wie ein Gewebe aus dem Webstuhl? (über das Bild vgl. 29, 6). Diess

scheint mir auf das Hervorgehen des Feuers aus *Ahura Mazda*, dem Urlichte, zu gehen; das Feuer heisst ja oft *Ahura Mazda's* Sohn. Solche Geheimnisse will der Dichter von *Ahura Mazda* erkunden, der als der Schöpfer aller Dinge ihm die beste Belehrung darüber geben kann.

d) 8—11. In diesen Versen ist von geistigen Dingen die Rede, von der Lehre und Unterweisung *Mazda's* und seinen *daéna's* oder den heiligen, dem Scher geoffenbarten Sprüchen und Liedern, dem Hauptinhalte des Glaubens, daher das Wort später gewöhnlich den Glauben bezeichnet (s. die Einleit.). Unter sich haben die Verse keinen innern Zusammenhang. Der Grund ihrer Zusammenstellung war ein mehr äusserlicher, die darin vorkommende Erwähnung der *daéna's*. Der achte Vers bildet eine Art Einleitung, indem hier nach der Lehre und Unterweisung *Mazda's*, deren Früchte gerade die *daéna's* sind, gefragt wird. Der Dichter fragt, welche Seele, d. i. welcher Schutzgeist (*arad* ist der Name der *Fravashi's* in den *Gáthá's*) ihm Gutes verkündigen würde und wünscht, dass dieser ihm erscheinen möge, um ihn an die Unterweisung des *Ahura Mazda* zu erinnern, d. h. ihn in der Lehre des höchsten Gottes zu unterrichten, um ihm die zum Wohle der ganzen guten Schöpfung vom guten Geist verkündigten Worte und alle andern sonst vorhandenen Wahrheiten für die Förderung des irdischen Lebens mitzutheilen. Hieran schliesst sich die Frage, wie *Ahura Mazda's* Freund, *Cravasha*, in der grossen Versammlung vor dem mächtigen Könige durch den wahren und guten Sinn dem Sprecher helfen würde, denjenigen Glauben, den er für den glück- und heilbringendsten halte, der alles Gute in seiner ursprünglichen Vollkommenheit erhalte, öffentlich zu verkündigen (9). Das Folgende giebt eine nähere Beschreibung dieses Glaubens; er ist der allerbeste, schützt den erblichen Familienbesitz und vermag von dem Wahren begleitet durch die Worte der *Armaiti* die heiligen und guten Handlungen in der richtigen Ordnung hervorzubringen, d. h. aus dem wahren Glauben, der eine völlige Hingebung an Gott ist, entspringen alle frommen, wahren und guten Thaten. Diesen Glauben will der Sprecher, nachdem er ihn erkannt, mit *Ahura Mazda's* Hilfe sich erwählen (10). An diese Beschreibung des Glaubens schloss der Sammler die Frage, wie in denjenigen, welchen der Glaube an *Mazda* (das geistige Versenken in ihn) verkündigt sei, die rechte Frömmigkeit und Ergebenheit entstehe, d. h. wie aus diesem Glauben die wahre Gottesfurcht kommen könne. Der Sprecher, Zarathustra, wünscht diess um so mehr zu wissen, als er für diese, welche ihn als des *Mazda* Ersten, d. i. als seinen höchsten Gesandten und Propheten, anerkannt haben, auf alle Weise zu schützen und zu berathen hat, während er alle, die anderer Gesinnung sind, also alle Ungläubigen, nur mit Hass betrachtet (vgl. 31, 18, 43, 8), d. h. zu vernichten sucht (11).

e) 12—14 bilden ein zusammenhängendes Ganze. Alles dreht sich hier um den Grundunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen und die Vernichtung der letztern. Der Schluss des vorigen

Verses, in dem Zarathustra seinen Hass gegen alle Andersgesinnten ausspricht, bildete einen passenden Uebergang, was gewiss den Sammler bewog, das kleine Lied hierher zu setzen. Zarathustra fragt, wer ein Gläubiger oder ein Ungläubiger sei, d. h. worin ihr Grundunterschied bestehe. Darauf weist die unmittelbar folgende Frage, bei welchem von beiden der Schwarze, Schlechte, und bei welchem der Hellglänzende, Gute sei. Offenbar ist hier ein Wortspiel zwischen *añró* und *añgró*, die fast gleichlauten, aber ganz entgegengesetzte Begriffe bezeichnen, beabsichtigt. Der gewöhnliche Gegensatz von *añró*, schwarz, böse, ist *speñtó*, weiss, heilig. Des Wortspiels wegen wurde für letzteres das seltenere *añgró* gewählt. Da unter *añró* nur *Añró mainjus* (45, 2), der Geist des Bösen, verstanden werden kann, so haben wir bei *añgró* an den *Speñtó mainjus*, d. i. *Ahuramazda*, zu denken (s. den Commentar). Durch diese neue Frage wird die erste nach dem Grundunterschied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen beantwortet. Bei dem Wahrhaftigen und Gläubigen weilt der helle Geist des Lichts, bei dem Lügner und Ungläubigen der schwarze Geist der Finsterniss. Nachdem der Dichter fragend den Grundunterschied zwischen beiden hervorgehoben, so fragt er, warum derjenige, welcher den Dichter und den *Ahuramazda* mit Macht angreife und verfolge, nicht ebenfalls ein Schwarzer, Böser, genannt werden solle, d. h. ob diejenigen Menschen, die das Gute bekämpfen, nicht dem Grundargen, dem Teufel selbst, gleichzuachten seien? (12). Hat der Fromme, Gläubige, das Böse in seiner wahren Gestalt erkannt, so ist es seine Pflicht, dasselbe zu bekämpfen. Daher knüpft sich an das Vorhergehende die Frage nach der Vertreibung und Vernichtung der Lüge. Lüge und Wahrheit, Glaube und Unglauben können nicht neben einander bestehen (vgl. 30, 2 ff.). Die Lüge muss aus der Gemeinschaft der Wahrheit vertrieben und denen überlassen werden, die keine Offenbarung anerkennen, nicht der Wahrheit folgen, noch dafür streiten, und nichts für die Förderung des guten Sinnes thun; mit andern Worten: die Gläubigen und Ungläubigen müssen sich scheiden (vgl. 29, 5) und können nicht mehr wie bisher friedlich beisammen wohnen (13). So ist ein grosser Kampf unvermeidlich, da sich die Ungläubigen nicht gutwillig vertreiben lassen. Vor allem entsteht dann die Frage, wie man der Lüge, d. i. der Lügner, habhaft werden könne. Erst dann können sie vernichtet werden. Diess hofft der Dichter durch die heiligen Sprüche und Gebete, in denen *Ahuramazda* gepriesen ist, erreichen zu können. Wenn dieser ihm die gegen die Lügner wirksamen Sprüche mittheile, so könne er von allen Zweifeln, in die ihn die Macht der Lügner gestürzt und wodurch er fast am Bewusstsein seiner höhern Sendung irre wurde, sowie von aller Noth und allem Elend, das ihm diese bereitet, befreit werden (14).

f) 15. 16 sind nur zusammengestellt, weil in beiden vom Kampf die Rede ist; im erstern sind zwei schlagfertige Heere, im letztern

die Besiegung von Feinden erwähnt. Der Sinn des 15. Verses scheint der zu sein: Zwei Heere stehen sich lautlos gegenüber; ehe sie indess den Kampf beginnen, warten sie einen Orakelspruch ab, der den Streit um den Besitz eines grossen Vermögens, etwa einer fetten Rinder- oder Schafheerde, schlichten könne. Da dieses, wie alles Gute und Schöne in dieser Welt, eigentlich dem *Ahuramazda* kraft seiner ewig fortwirkenden Worte, die er gleich Marksteinen zum Schutze der guten Schöpfung hinstellt, zugehört, so wendet der Sprecher sich an ihn um Entscheidung und fragt, wem von den Mächtigen er jenes Besitzthum verliehen und wo dieses geschehen sei. Ob die beiden Heere die der Gläubigen und Ungläubigen sind, ist fraglich, lässt sich aber vermuthen.

Der 16. Vers fragt nach dem grossen Bekämpfer und Besieger der Dämonen, *Craosha*. Er schlägt alle Feinde des Wahren und Guten, welcher Art sie sein und welche Gestalt sie haben mögen. Er hat das Gesetz, wodurch alle Lebendigen bestehen; dieses möchte der Dichter gern wissen. Aber er wünscht auch, dass *Craosha* für jeden, dem *Ahuramazda* gnädig sei, d. h. für jeden Bekenner des wahren Glaubens, kämpfen möge.

g) 17—20. Der Grund der Zusammenstellung dieser Verse ist wieder ein rein äusserlicher, die Erwähnung von Gaben und Spenden. Die Verse 18, 19 haben gemeinsam den Ausdruck *mîdem han*, eine Gabe spenden, womit *mîsen* v. 20, spenden, fast identisch ist. Der 17. Vers ist nur desswegen hierher gestellt, weil in ihm von der *Ameretât* und *Haurvatât* die Rede ist, welche beide im folgenden Vers erwähnt sind. Der Dichter fragt darin, auf welche Weise er zum Lobgesang, den die himmlischen Geister anstimmen, in deren Wohnung, d. i. ins Paradies, gelangen möge (vgl. 28, 10, 34, 2). Er hofft, wenn er in den Lobgesang einstimmen kann, dadurch des besten Schatzes theilhaftig zu werden, indem er die Vollkommenheit und Unsterblichkeit gewinne, sowie jenes Lied, das ein wahrer Schatz von Wahrheit (vgl. 31, 6). Während in diesem Verse jene beiden hohen Güter durch Lobpreis erworben werden können, so werden im folgenden 18. Opfer zu diesem Zwecke dargebracht. Der Dichter fragt, auf welche Weise er das Opfer von zehn trächtigen Stuten oder das von noch einer grössern Zahl darbringen solle, um dadurch für die Zukunft jener beiden hohen Kräfte, der Vollkommenheit und Unsterblichkeit, theilhaftig zu werden, ebenso wie die andern, denen sie Mazda verliehen. Ob die hier genannten Thiere zum Schlachten bestimmt waren oder sonstwie dem *Ahuramazda* geweiht wurden, lässt sich nicht näher bestimmen. Blutige Opfer sind sonst in den *Gáthá's* nicht erwähnt.

Hieran reiht sich v. 19 eine etwas allgemeinere Frage, wie es sich mit dem ersten Denken und Sinnen, d. h. mit der angeborenen Anlage dessen verhalte, der dem, welcher eine Gabe darbringe, nichts wieder gebe, noch dem, der recht und wahr spreche. Nach dem ersten Denken fragt der Dichter desswegen, weil er das

letzte schon kennt, d. h. die in der That sich offenbarende Gesinnung des Nichtgebens. Der Sinn dieser räthselhaften Frage ist wohl der, ob der, welcher ein Opfer nicht durch Gaben erwidere, seinem ursprünglichen Wesen nach gut oder böse sei. Der Geber, dessen Huld durch Opfer gewonnen werden soll, kann nur einer der höhern Geister sein. Nur der gute Geist *Ahuramazda* spendet Güter denen, die ihn verehren, da er allein der wahre lebendige Gott ist; die *Daēva's*, die nichtigen Götzen, vermögen es nicht. Daher sind diese die nicht gebenden. Ihr Wesen ist Schein, Trug und Unmacht. S. 31, 15 eine ähnliche Frage.

Während im 19. Vers die *Daēva's* nur angedeutet sind, sind sie v. 20 ausdrücklich genannt. Hier ist gefragt: was sind denn eigentlich die *Daēva's*, was bewirken sie? Sie, die Nichtigen, bekämpfen das Wirkliche und Wahre als ihrem Wesen entgegengesetzt. Ihre Verehrer, die wedischen Sänger und Priester, die *Kavi's*, stiften nur Unheil und Schaden, indem sie die Erde der Verwüstung preisgeben und ihre Güter durch Raub sich aneignen. *Ahuramazda* solle ihnen daher kein Feld zum erblichen Besitz geben, d. h. ihnen das Geranbte wieder abnehmen (vgl. 46, 4). Dieser letzte Vers, wodurch wir mitten in den grossen Religionskampf versetzt werden, ist unverkennbar von Zarathustra selbst; man vgl. hauptsächlich 32, 12 ff. Die übrigen drei Verse mögen ebenfalls von Zarathustra herühren; nur der Inhalt von 18. 19 ist etwas befremdend und scheint nicht recht Zarathustrisch zu sein.

V. 1. ¹⁾ *Nemañhō — mavañtē* Ner.: *nammakāri sa jah evaṃ namakāri jushmākaṃ dinim mahdghānaṃ mitrā (mitrāja) me tvattuhja sañtoshja bhavet utrahena; kila me sañtoshah svarmin kile jadd karitrtvāna (-ena) jathāsaṅktyā punjah tvajā sañbhūto bhavāmi*, d. i. der ist ein Darbringer des Lobes, der mir, dem euren Glauben verehrenden Freunde, dir gleich, zum Glücke mit Eifer wirken mag, nämlich mein Glück wird dann erreicht, wann ich durch Thätigkeit rein in der Verbindung (mit dir) geworden bin. Diese Erklärung des schwierigen Verses ist sicher ganz falsch, da nicht einmal die grammatischen Formen richtig erkannt sind; *nemañhō* ist weder ein Nominativ, noch *mañhō* ein Dativ. Letzteres kann nur für *nemō* stehen und ist deutlich Nominativ. Auch hat *ṣaṅgāt* sicher nicht die Bedeutung von *sañtoshja bhavet*, zum Glück möge er sein, sondern ist Optativ der Wurzel *ṣah, ṣaṇh*, sagen (s. Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 765); ebenso wenig ist *mavañtē* durch *utrahena* „durch Anstrengung, Eifer“ zu übersetzen, sondern ist einfach der

¹⁾ Dieses Capitel wurde von mir bereits in meinen „Zendstudien“, Deutsch-Morgenländische Zeitschrift Bd. VII, p. 314—337; p. 506—526; Bd. VIII, 739—771, ausführlich behandelt. Ich werde daher der Kürze halber öfter darauf verweisen, sofern ich die vor mehreren Jahren gegebenen Erklärungen noch billigen kann.

Dativ von *navat*, der meinige (vgl. Bd. VII, p. 335 das über *thwāwāc* Gesagte). Syntaktisch ist *navaitē* mit *frjāi* zu verbinden und zu *thwāwāc* dann entsprechend *frjō* zu ergänzen. Ein Freund gleich dir, ein Freund gleich mir sind nur stärkere und poetischere Ausdrücke für du und ich, man vgl. das *φίλος* bei Homer. Um einen guten Sinn zu gewinnen, muss *nemañhō d kshmdvatō* nicht „bei eurem Lobpreis“, sondern „zu eurem Lobpreis“ gefasst werden. — *Aṭ nō — hākurend* Ner.: *evañcā jam punjena mitrañ dadānuh sahakarttārañ; kila tubhjam sūdhpāratatājācishjam dadāmañ*. *Dadājāi* ist Infinitiv des Verbums *dā*, geben, setzen, und keine erste Person plur. Auch der dem *hākurend* beigelegte Sinn „Mitwirkter“, oder nach der Erklärung „ein Schüler in Vollbringung des Guten“ ist nicht richtig, wie eine Vergleichung der einzigen Parallelstelle 33, 9 zeigt, da das Wort seiner ganzen Bildung nach kein nomen actoris, sondern ein Abstractum ist. Die Ableitung von *hā* = *sa* und *kurena* = *karana*, Wurzel *kar*, machen, lässt sich zwar nicht läugnen (s. Bd. VII, p. 337), aber seine Bedeutung ist eine andere, nämlich die von Zurüstung, Opfer (s. VIII, p. 765), welche am besten zu dem Zusammenhang als Parallele von *nemō* stimmt.

V. 2. *Kāthē — paitishāt* Ner.: *Ko lābhasja dātā jah tasmin deitaje navañ navuñ samihate avistāvōci avistārthiēa (-ēca)*, wer ist der Geber des Heils? Der, welcher in diesen beiden Dingen immer Neues anstrebt, im Avesta und im Zend. Zu *kāthē* vgl. 47, 4. Es ist sicher nicht gleich *ko*, wer? dem sonst *kō* entspricht, sondern steht für *kathā*, was ein *kathas* voraussetzt; der Bildung nach kann es nur woher heissen, vgl. sanskr. *jatas*, *kutas*, *tatas*. — Dem *paitishāt*, wofür K. 5 *paiti sāt* liest, soll *samihate*, er strengt sich an, entsprechen; aber diess ist gewiss irrig. Es ist entweder eine Verbalbildung von dem Adverbium *paitis*, d. h. an dieses ist unmittelbar die Verbalendung *āt* (Conjunctiv) gehängt oder eine Zusammensetzung des Verbum substant. *as* (*shāt* kann eine Conjunctivform sein und für *hāt* stehen wegen des vorhergehenden *i*) mit der Präposition *paiti*. Die Bedeutung ist in beiden Fällen die gleiche, nämlich die von dabei sein, anwesend sein; man vgl. *paitisāna paitisamarena* Jac. 55, 6, die gegenwärtigen in Gegenwart (Jemand's) gesprochenen (Worte). Die erstere Erklärung verdient den Vorzug, da im letztern Fall das Partic. med. *paitisāna* nicht gut erklärt werden könnte; denn eine Bildung *sāna* von *as*, sein, ist sowohl dem Sanskrit als dem Baktrischen unbekannt (s. VII, p. 508). — *Hōō — irikhtem* Ner.: *sa jatah punjena pravardhajanti nṛcañsāt; kila sādhpāratatājā dadhāti pāpakārūtārān*. Ueber *irikhtem* s. zu 32, 7. Dieses kann hier doppelt gedeutet werden, entweder als „Abwehr“, also „eine Abwehr für alle“, oder, wenn man es eng mit *speñtō* verbindet und die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel *rie*, leeren, festhält, „rein heilig, ganz heilig“ (geleert = rein, lauter) gefasst werden. Erstere Erklärung ziehe ich vor, wenn auch das *irikhtem*

der Form nach dem *hārō* und *uroathō* nicht ganz adäquat ist. — *Viçpāhōjō hārō* — Mazdā Ner.: *sarvād eva svāmi paratōke bhuvane dvaye* 'pi mitro mahāgānāni dīnāmītrah. Ueber *hārō* s. zu 31, 13 und über *uroathō* s. Bd. VIII, p. 766 f. u. das Gloss. Der instrumental *ahibis* muss hier dem Sinn und Zusammenhang nach eine adverbiale Bedeutung haben.

V. 3. *Kē jā māo — thwaŋ* Ner.: *kasmāt jat candraḥ nūmitati nimlatica te; kild* 'ya dadhiḥ kshajacā kasmāt. Dass *ukshhjeiti* sich auf das Wachsen, *neresceiti* (s. VII, p. 512) aber auch auf das Abnehmen des Mondes sich bezieht, zeigt JI, 7, 2: *kaŋ māo ukshhjeiti kaŋ māo neresceiti*. *Pañcadaça māo ukshhjeiti pañcadaça māo neresceiti* u. s. w. Wie lange nimmt der Mond zu, wie lange nimmt der Mond ab? Fünfzehn Tage nimmt der Mond zu, fünfzehn Tage nimmt der Mond ab. — *Tācēt — vidujē* Ner.: *tācēa mahāgānāni vāñchāja anjasajacā vetthā* 'smi. *Vidujē* erklärte ich früher (VII, p. 512) als Infinitivform. Wenn schon der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (43, 9) für eine solche Fassung sprechen würde, so lässt sich die Form nicht leicht als ein Infinitiv erklären. Nach den von mir aus den Weden angeführten Beispielen *kītoi*, *vištōi* etc. hätten wir *višt-toi* oder nach iranischen Lautgesetzen *vištōi* zu erwarten. Dieser Form liegt aber *vidujē* ziemlich fern. Man muss es als eine erste Person sing. medii betrachten; das *e* ist ein Nachhall des anlautenden *v*.

V. 4. *Kačnā — nabdočā* Ner.: *ko dharte gaḡatīmēa anādhāratē* 'pi; *kila dādhāro gaḡatjā nāsti*, wer hält die Welt auch im Grundlosen? d. h. die Welt hat keine Grundlage. Wie unrichtig diese Deutung sei, leuchtet ein; *sām* heisst nicht Welt, sondern Erde, und *adē* ist kein *a* privat., sondern die Präposition *adhi*, über. *Nabdočā* heisst nicht Grundlage, sondern Wolke (vgl. *vépos*, nebula, skr. *nabhas*). West. schreibt nach K. 6 *adenabdočā*, K. 5 hat *adē nabdočā*, K. 4 *adinabdočā*. Jene Schreibung lässt sich aber gar nicht genügend rechtfertigen und scheint nur der Neriosengh'schen Uebersetzung *anādhāratē* zu Liebe gewählt zu sein. Dass nicht das kurze *e* ursprünglich war, sondern nur aus Missverständniss des *ē* durch einen spätern Abschreiber eingeführt wurde, zeigt die Variante *adinab*; *i* kann mit *ē* wechseln, aber nicht mit *e*. Die Westergaard'sche Schreibung liesse sich nur dann halten, wenn man annehmen könnte, dass *denabā* ein wirkliches Wort im Baktrischen oder Wedischen sei. Das Griechische zeigt neben *vépos* ein *dvépos*, das Lithauische hat *debesis* für *nabhas*, *nubes*, woraus die Existenz eines Anlauts *du* bei *nabhas* für einige alte arische Dialekte sicher gestellt ist. Allein dieser Umstand berechtigt noch nicht zur Einführung einer solchen Form in das Baktrische, die sich zudem auf die Autorität nur einer Handschrift stützen würde. Der sich nach dieser Lesung ergebende Sinn „und die Nichtwolken“ oder „und das Wolkenlose“ würde

zudem ganz unpassend sein. Den einzig richtigen Sinn gewinnen wir durch die Trennung *adē nabāsośād*, wie schon die zuverlässigste und älteste Handschrift K. 5 hat. *Adē* ist gleich dem sanskritischen *adhi*, oben, darüber, in adverbialen Sinne (s. VII, p. 513). — *Asoapōtōs* ist durch *na nipatati* erklärt, wonach das Wort mittelst des *a* priv., einer Präposition (*ava*) aus der Wurzel *pat*, fallen, gebildet sein soll. Wie abgeschmackt aber eine solche Erklärung „er fällt nicht nieder“ ist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Der Zusammenhang verlangt nothwendig die Bedeutung Flur, Aue. Dass sich diese wirklich begründen lässt, ist VII, p. 513 f. gezeigt. — *Kē* — *dēd* Ner.: *karmāt vātōh arbūdācēa upakramanti ācukārjāja*. Ueber *dvānmaibjō*, das hier durch *arbūdācē*, Massen, Millionen, wiedergegeben ist, vgl. VII, p. 514 und VIII, p. 767. — Für *jaogēf* wie West. nach K. 4, 6 (Bf. hat ebenso) schreibt, liest K. 5 *jāo gef* und Bb. *jō gef*. Jenes *jaogēf*, das nur hier vorkommt, liesse sich doppelt erklären, entweder als eine dritte Person Imperf. der Wurzel *jug*, binden, oder als Partic. praes. neutr. derselben Wurzel. Erstere Deutung wäre syntaktisch die leichteste „wer verband mit den Winden und Stürmen Schnelles (Schöelligkeit)?“; aber die Wurzel *jug* geht im Präsensstamme nicht in die Form *jaog* über. Dasselbe Bedenken waltet bei der zweiten Fassung, bei der man *fraoēf* vergleichen könnte, vor; letztere hätte auch syntaktische Schwierigkeiten. Das Jac. 16, 8. Jt. 8, 51. 53 vorkommende *paitjaogēf-thaē-shahjāicōd* ist nicht hieher zu ziehen; *paitjaogēf* ist hier aus *paiti* + *aoēf* (Partic. praes. von *saē*) zusammengesetzt und heisst eigentlich antwortend, entgegenend, das Ganze „Gegenvernichtung“. Entschiedene Aehnlichkeit mit diesem *jaogēf* hat *hāgef* in Jac. 58, 1, einem offenbar ältern Verse. Sowie man *jaogēf* auf *jug* zurückzuführen geneigt ist, so ist man versucht, *hāgef* von der Wurzel *haē* = *saē*, folgen, abzuleiten. Aber dagegen spricht *ā*; die Wurzel *haē* erscheint überall nur mit kurzem *a*. Auch der Zusammenhang ist dieser Ableitung nicht günstig, da *hāgef*, um als Verbum einen genügenden Sinn zu geben, eine Coniunctivform sein müsste, als welche es sich aber nicht erklären lässt. Ich fasse es als eine Zusammensetzung von *hā* = *id* und der Partikel *gaē* (s. zu 43, 1), die als Enklitikum in die kürzeste Vokalaussprache *gaē* übergehen konnte. Demnach heissen die Worte: *hjaē nemē huēthrem ashis hāgef ārmaitis hāgef* — *nipātū*, daher möge das schöne (Gebel): diese Wahrheit da, diese *Armaiti* da (*jēnhē* — *hoarstemōd* enthält nur eine Erklärung des *huēthrem*) uns schützen gegen die *Daēva's* etc. Nach dieser gewiss einzig richtigen Erklärung des *hāgef* haben wir allen Grund, in unserer Stelle die Lesung *jāo gef* vorzuziehen, da hier das Relativum *jā* in eben der Weise mit der Partikel *gaē* verbunden ist, wie dort *hā*, eine Verbindung, die genau an die des lautlich entsprechenden griech. *γς* mit den Pronominibus mahnt. Bei dieser Fassung ist als Verbum zu dem Subject *kē* das Verb. substant. *aēti* hinzuzudenken, gerade wie im letzten Gliede *kaēnā* — *dāmā*. „Wer

ist mit den Winden und den Stürmen, die da so schnell“ (dass sie so schnell sind). — *Kənd* — *manakhō* Ner.: *kā uttamasja mahāgānāni grishfir manusah*. Die Uebersetzung des *dāmis* mit Schöpfung ist nicht ganz genau; es ist eher concret: Schöpfer zu nehmen (s. das Gloss.).

V. 5. *Kē hvāpō — saēmācā* Ner.: *kah sunirikhanam svapnam dadāu gāgarahamācā*. Dass *hvāpō* nicht „von schönem Anblick“ heissen kann, ist bereits VII, p. 514 gezeigt. Die dort vorgeschlagene Aenderung des *qafnem*, das nur Schlaf heissen kann, in *tafnem*, Wärme, finde ich jetzt zu gewagt, da sie jeder handschriftlichen Autorität entbehrt. Aber die Erklärung des *saēmā* macht dann grosse Schwierigkeit. Einige Handschriften lesen *semā*, wonach man es als Winter deuten könnte; auch bei der weit verbürgten Lesart *saēmā* ginge diese Deutung noch an, wenn man das sanskr. *hemanta*, Winter, bedenkt. Aber Winter bildet gar keinen Gegensatz zu Schlaf und einen solchen fordert nothwendig der Zusammenhang. Auch durch Herbeiziehung von sanskr. *kema*, Gold, lässt sich dieser nicht gewinnen. Eine verbale Fassung ist hier kaum zulässig, obschon uns hiefür Jac. 41, 4 *hanaēmācā saēmācā* sehr zu statten käme, an welcher Stelle *saēmā* eine erste Person plur. der Wurzel *si* = *gi*, gewinnen, oder = *hi*, senden, schicken, ist. Die von Nerosengh gegebene Deutung das Wachen, Erwachen, ist sicherlich nur gerathen, um den nothwendigen Gegensatz zu gewinnen, und stützt sich auf keine irgendwie richtige Etymologie. Da wir aber ohne Aenderung des Textes, Verwandlung des *qafnem* in *tafnem* und des *saēmā* in *sima*, Winter, andere Gegensätze gar nicht gewinnen können, so müssen wir es vorläufig bei der Erklärung des Nerosengh bewenden lassen. Durch Herbeiziehung von *saja*, Werkzeug, lässt sich die Bedeutung des *saēma* vielleicht als Thätigkeit bestimmen, was auch einen Gegensatz zu *qafnem* bildete. — *Arēm* — *pithwā* Ner.: *rapithvanakāla*, d. i. Mittagszeit. Dieselbe Bedeutung habe ich bereits früher VII, p. 515–21 für das Wort ermittelt. — *Jā* — *arethahjā* Ner.: *jaçcā pramāgañ sakhjā nivaktu njājena; kila tañ kālañ jatra rūçiruçah prāpnoti ko dadāu*. Ueber *çandōhvañtem* s. zu 31, 3. Der Accusativ ist von *manōthris* abhängig, ebenso wie der Genitiv *arethahjā*. *Manōthris* ist zunächst Apposition zu *ushāo arēm-pithwā khshapācā*. K. 5 liest *manō thris*, was „die drei Gedanken“ hiesse; aber dieser Sinn lässt sich hier nicht gut unterbringen, da es die Dreieit von Gedanken, Wort und That nicht gedacht werden kann. Zudem hätte die syntaktische Verbindung Schwierigkeit. Wovon sollte der Accusativ *çandōhvañtem* abhängen? Wir müssen wohl bei der Lesung *manōthris* bleiben. Vend. 13, 30. 37 finden wir *manōthrim*, wo es dem Zusammenhang nach einen Körpertheil bezeichnen muss, vermuthlich den Kopf; dasselbe scheint es Jt. 5, 127 *upa tām grīrām manōthrim* zu bedeuten. Jt. 9, 30. 17, 50 bezeichnet *gtūi-manōthris* etwas an den Pferden

Befindliches. Die Bedeutung lässt sich hier nicht mit Sicherheit bestimmen, obschon die Etymologie ganz klar ist. Es ist ein nomen actoris fem. von *manō*, Sinn, Gedanke, gebildet durch *thrī* (fem. von *tar*) und heisst eigentlich die Denkerin, Merkerin, was nun mannigfach übertragen sein kann, auf Kopf, Gehirn oder die Sinne. Im Weda entspricht *manotar*, Erfinder, Ersinner (Rv. 1, 46, 2 *manotard rajinām*, Erfinder der Reichthümer neben *caranidd* Schätze findend, von den *Agvīn*; II, 9, 4: *tvam — Agnī — cakrayja vacasah manotā*, du bist der Denker der hellen Rede). An unserer Stelle nun ist weder die Bedeutung Kopf, noch die von Sinne passend. Am nächsten kommt die vedische, „Erfinder“. Die Morgenröthe, die Mittagszeit und die Nacht können ganz passend, wenn sie persönlich als Genien gefasst werden, die Erfinderinnen des Geschäfts (*arethahjā*, *aretha* ganz das vedische *artha*, s. d. Gl.) genannt werden, insofern nach ihnen das ganze Thun und Treiben der Menschen sich richten muss oder durch sie seine bestimmte Eintheilung erhält. Nur will der Accusativ *caśdōhkvāntem* sich syntaktisch nicht erklären lassen. Entweder muss man annehmen, der Accusativ stehe missbräuchlich für den Dativ (*caśdōhkvātē*) „für den Weisen“, oder man muss dem *manōthrī* eine causative Bedeutung, denken machend, d. i. erinnernd, „den Weisen an das Geschäft erinnernd“ beilegen. Da der erstere Fall sich leichter denken lässt (vgl. v. 3 die Accusative *qōg* und *qarēm* im Sinne des Dativ) als der zweite sich begründen, so gebe ich der erstern Fassung den Vorzug.

V. 6. *Jesl — haithjā* Ner.: *jadi tat evaṃ parispṛuṣataram; kila vṛṇadatarāṃ vapuṣi paśēd bhavati*. Die Uebersetzung des *haithjā* durch offenbar, augenscheinlich, ist sicher unhaltbar, da sich diese Bedeutung des Worts weder aus den Parallelstellen, noch etymologisch erweisen lässt. Als eine Adjectivbildung des Part. praes. der Wurzel *as*, sein (*hat* = *sat*), heisst es eigentlich „was seiend ist“, d. i. das Wirkliche, Gegenwärtige. Als Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit findet es sich deutlich Jac. 52, 1: *haithjāica bavāithjāica bāshjāithjāica*, für das Gegenwärtige, das Vergangene und Zukünftige; vgl. 43, 3 *haithjēg ptis*, die gegenwärtigen Schöpfungen. Weiter kann dem Wort auch die Bedeutung des entsprechenden sanskritischen *satya*, wahr, wahrhaft, beigelegt werden (s. das Gl.). An unserer Stelle scheint letztere nicht anwendbar. Wir müssen bei der ursprünglichen Bedeutung bleiben. *Haithjā* (plur. neutr.), „die gegenwärtigen“ scil. Dinge, geht auf die unmittelbar folgenden drei Verszeilen, welche Anführungen alter berühmter Sprüche enthalten (s. die Einl.). Diese konnten als die gegenwärtigen, daseienden, bezeichnet werden, entweder weil sie unmittelbar folgten, oder weil sie gerade dem Geiste des Redenden gegenwärtig waren. Ersteres ist das richtigere; das dem *haithjā* vorhergehende *athā*, so, also, ferner, weist deutlich auf das Folgende hin. Dem ganzen Bedingungsatz fehlt das Verbum; am einfachsten ergänzt man dieses

aus *fravakshjā* und zwar *fravakhtā* „wenn die gerade folgenden (Worte) verkündet sind“. — *Ashem — Armaitis* Ner.: *pujānātā karmabhiḥ sthūlalarā saṃpūrṇamanasatā bhavati*. *Debāsaiti* ist durch dicker, grösser werden erklärt. Der zu Grund liegende Stamm *debā*, der als Verbum sonst nirgends weiter vorkommt, findet sich nur noch in dem Nomen *debāzakhā armatōis* 47, 6, was denselben Gedanken ausdrückt, der hier enthalten ist. Beim Fehlen weiterer Parallelstellen können wir uns nur durch Etymologie helfen. Am nächsten liegt die Sanskritwurzel *dhvaḡ*, *dhvaṃḡ*, gehen, sich bewegen, die aber als flectirtes Verbum noch nicht nachgewiesen ist. Das Subst. *dhvaṅga* heisst Fahne (schon im Rigveda VII, 85, 2). Ausserdem lässt es sich als ein Causativum der Wurzel *dab*, *deb*, verkleinern, betrügen, erklären, wenn man Bildungen wie *merēṇē*, *merāṇē*, tödten, von *mere*, sterben, bedeckt. Auch als causatives Verbum von *dea*, zwei, lässt es sich deuten; dass dieses zu *dab* werden kann, beweist *daibitīm*, das zweite, = *daityam*; so hiesse es verdoppeln. Von diesen drei möglichen Erklärungen widerspricht die zweite ganz dem Zusammenhang; die erste gäbe einen erträglichen Sinn, wenn man nach derselben *debāsaiti* in dem Sinn von gehen lassen, machen, fassen könnte; aber da *debā* schon die Wurzel wäre, die nur in der intransitiven Bedeutung gehen und zwar bloss von den indischen Lexikographen aufgeführt ist, so würde es sehr gewagt sein, derselben ohne weiteres die causative Bedeutung zu geben. Die dritte Erklärung scheint die beste. Der Begriff des Verdoppelns nimmt leicht den des Vermehrens an, der zu dem Zusammenhang trefflich stimmt. Dass dem *ēṇē*, *āz* wirklich causative Kraft inwohnt, beweist *merēṇē*, tödten, von *mere*, sterben, ganz deutlich. — *Taibjō — mananhd* Ner.: *tvadibhjo rāḡjanā uttamam ācṣādajati manah*. Dass *taibjō* dir und nicht den deinigen bedeutet s. zu 30, 8; über *ēnaç* s. zu 32, 5. — *Kaēibjō — tashō* Ner.: *kebhaḡ aḡināmātm dakahiḡm karāḡm aḡhaḡajah*. Ueber *azim*, das Nerios. stets als Eigennamen fasst, s. VIII, p. 771. Für *rānjōç keretim* schreibt West. *rānjōçkeretim* hierin den Mss. folgend, die das *ç* zu *keretm* ziehen. Wenn sich auch nicht läugnen lässt, dass Bildungen der Wurzel *ker* = *kar* sich durch ein vortretendes *ç*, *s* verstärken (man vgl. *çkarena*, rund, Jt. 5, 38, 10, 95; auch Wurzeln mit anlautenden *k* lassen *ç* vortreten, vgl. *çōūd* = skr. *chūd*), so ist doch hier eine solche Verstärkung nicht wohl annehmbar, da sich *rānjō* sonst nicht gut erklären liesse. Dass dieses zu dem öfter vorkommenden Dativ plur. *rānōibjā*, als dessen Thema ich *rāni* = *arapi* des Weda nachgewiesen habe (s. zu 31, 3), gehört, unterliegt gar keinem Zweifel. Die Form *rānjō* nun liesse sich allenfalls als Adjectivum erklären; aber es liesse sich, da es keine Accusativendung hätte, sondern Nominativ sein müsste, gar nicht construiren. Zieht man dagegen das *ç* noch zu *rānjō*, so hat man den ganz regelrechten Genitiv Dual, im Weda *aranyō*; diesen regiert *keretim*. Obschon diese Bildung das ursprüngliche schliessende

z, z einbüßen kann, man vgl. *saçtaçô*, so glaube ich doch hier das z zu *rânjô* ziehen zu müssen, da im Compositum vor dem k die vollere Form nicht gut entbehrt werden kann (man vgl. die Wiederkehr der vollen Nominativendung *ap* für *ô* vor *ca*, ferner *kaçnd* für *kê nd* oder *kô nd*). Der Sinn des Ganzen hängt noch von der Erklärung des *keretîm* ab (über *rânjô* s. zu *rânôibjâ* 31, 3). Dieses entspricht ganz einem sanskritischen *kṛti*, das von *kar* abgeleitet, Thun, Ausführung, Handlung, Werk, auf *kṛnt*, schneiden, zurückgeführt, dagegen Schnitt, Waffe, Messer (Rv. I, 168, 3) bedeutet. Sonach hiesse das Ganze entweder Werk der beiden Reibhölzer oder Schnitt der beiden Reibhölzer (Messer für die beiden Reibhölzer). Beide Deutungen klingen etwas sonderbar. Daher ist es, zumal sich das Wort nicht gut als Adjectiv erklären lässt, sehr wahrscheinlich, dass es ein Eigennamen ist. Es kommt nur in Verbindung mit *gām*, Kuh (47, 3. 50, 2), vor, worunter, wie sich klar aus 50, 2 ergibt, bloss die Erde verstanden werden kann. *Rânjôç-keretî* war wohl eine alte Bezeichnung der Erde, als die Erzeugerin der beiden Hölzer, durch deren Reiben das heilige Feuer sich entzündete. Da die altarischen Völker sich die Erde unter dem Bilde einer Kuh dachten, so wurde dieses Prädikat auch auf diese übertragen und, da es hier keinen klaren Sinn mehr gab, zum Eigennamen.

V. 7. *Kē* — *Ārmaitîm* Ner.: *kaḥ priyataraṃ aghaṣajāt rāḡjaṃ samaṃ saṃpiṇṇamaṇasā*. Dem *berekhda*, einem auch sonst vorkommenden Prädikate der *Ārmaitî*, die Bedeutung lieb beizulegen, ist sicher irrig und wahrscheinlich nur Folge einer falschen Etymologie. Dieses Wort ist deutlich ein Participium pass. der Wurzel *bereğ*, sich erheben, hoch sein, Jt. 10, 90: *karaitihjô paiti beresajâo bereğajâḥ ahurô mazdâo bereğajen ameshâo çpeñtâ*, auf dem hohen Gebirge thronte erhaben *Ahuramazda*, thronten erhaben die *Amesha çpeñta*. Im Pārsi entspricht *burzidan*, erheben, rühmen, *burzien*, Ruhm, im Neupersischen gehört *burz*, Statur, Höhe, Grösse, hieher (wohl identisch mit *bereğd* Jaç. 35, 1). Das Armenische bietet *bartsanêl*, erheben. Im Sanskrit entspricht *vṛğ*, reinigen (von der Streu, eigentlich emporheben, schütteln). Wollen wir dem *berekhda* die Bedeutung des ihm lautlich entsprechenden wedischen *vṛkta* beilegen, so würde es gereinigt, d. i. glänzend, schön, heissen. Aber diese scheint nicht recht zu dem Begriff der *Ārmaitî* zu passen. Am besten giebt man ihm die Bedeutung erhaben, hoch, die auch besser im iranischen Sprachgebrauch begründet ist. Von grosser Bedeutung wird aber dieses Wort noch dadurch, dass es die eigentliche Grundform des Ländernamens Baktrien, der Heimath der zarathustrischen Religion, enthält und in den Gāthā's dieses Land wirklich bezeichnet. Wir finden gewöhnlich den Accusativ fem. *berekhdhām*, auf *Ārmaitî*, Land, Heimath, Erde (so 34, 9), und an unserer Stelle *tsi*, Gut (32, 9), oder *kehrpt*, Ge-

stalt, bezüglich (51, 17), und einmal den Nominat. sing. *berekhdhi* (für *berekhdhi*), 51, 17, ebenfalls mit Bezug auf die *Ármaiti* gesagt. Die hohe oder erhabene Heimath ist das baktrische Hochland. Der jetzige Name *Balkh* ist eine Verstümmelung aus *berekhdhá* mit Uebergang des *r* in *l* (letzteres ist ja den ältern iranischen Sprachen überhaupt unbekannt) und Wegfall des schliessenden *dh*, wie in *sdí*, Jahr, aus *caredda*, *díl*, Herz, aus *saredhaja* u. s. w., und liesse sich auf gar keine andere baktrische Urform zurückführen. *Bákhdi* Vend. 1, 7 ist eine wohl dialektische Verderbniss des alten *berekhdhi*, die hohe (Heimath, Erde); Βάχτρα der Griechen ist eine einfache Umstellung des *berekhdha*, welch letzteres für einen griechischen Mund schwerer zu sprechen war. — *Kē* — *pithrē* Ner.: *kāh pratjakerot jat gīhādi putrām pitā; kila pratjatsam karoti*, wer wirkt entgegen, wenn der Vater den Sohn ergreift, d. i. wer übt Vergeltung. Dass diess nicht der Sinn der dunkeln Worte sein kann, lehrt die nähere Betrachtung der einzelnen Worte; *usmem* kann nicht die Bedeutung von *prati* haben, so wenig als *vjānāj* die von *gīhādi*; überdiess kann *pithrē* kein Nominativ sein, sondern ist ein deutlicher Genitiv-Ablativ. *Usmem* (vgl. *usmōkū* 46, 9), ganz das sanskritische *uttama*, der äusserste, höchste, d. i. vortrefflich, ist als Adjectiv zu *putrēm* zu nehmen. *Cōret*, das sich bloss noch 45, 9 findet, lässt eine dreifache Ableitung zu: 1) von *kar*, machen, *cōr* wäre dann eine dialektische Aussprache; 2) von *cūr*, stehlen, entwenden; 3) von *cār*, gehen, wandeln. Gegen die erste, der Ner. folgt, ist einzuwenden, dass eine solche Veränderung der Wurzel *kar* in *cōr* weder im Verbum noch Nomen im Baktrischen nachweisbar ist. Die zweite würde wohl hier, aber nicht 45, 9 einen Sinn geben. Dagegen hat die dritte Ableitung am meisten für sich; die Verwandlung des *s* in *š* konnte leicht durch Einfluss des *r* erfolgen, welcher Consonant das unmittelbar vorhergehende helle *a* gern verdunkelt. Der Form nach kann es indess nur die Neutralform des part. praes. sein, also eigentlich gehend, laufend, was dann in die Bedeutung von fortwährend leicht übergehen konnte. Der Accusativ *putrēm* ist noch von *tāt* im vorhergehenden Verse abhängig. Daher werden wir uns zu der zweiten bequemen müssen. Ueber *vjānāj* s. zu 29, 6; über den Sinn des ganzen Spruches s. die Einl. — *Azem* — *masdā* Ner.: *aham tāsām toatah pračurām sādadhjām (?) dhjajāmi mahāgānān; tāsām črištijām*. *Frakshnē* dürfte nicht wohl auf *pereč*, fragen, zurückgeführt werden, da ein Suffix *ya* angenommen werden müsste, das wir sonst im Baktrischen nicht finden; es ist sicherlich nur eine Verkürzung des *frakshnēn*, worüber die Note zu 43, 12 zu vergleichen ist. K. 4 liest sogar *frakshnēn*. — Dass *avāmi* ganz die sanskritische Wurzel *av*, gehen, wünschen etc., enthält, leuchtet jedem von selbst ein. Woher Neriosengh die Bedeutung nachdenken bringt, ist schwer zu sagen.

V. 8. *Mēddāidjāi — ādistis* Ner.: *me dātīm brāhi jā te mahāgnānin sū vikramjātā*. Die Auflösung des *mēddāidjāi* in zwei Worte, in *mēn*, das mir, meiner (also gleich *mana*) heißen, und in *dāidjāi*, das ein Substantiv im Sinne von *dāti*, Gabe, sein soll, ist nur eine etymologische Spielerei, die den Sinn des Ganzen verzerrt. Früher erblickte ich darin die Wurzel *mand*, sich freuen. Aber diese giebt keinen rechten Sinn. S. weiter zu 31, 5. Zu *ādistis* s. VII, p. 526 und das Glossar. — *Jāēd — manāhā* Ner.: *jāēa uttamena vacasām grātā* [grītā?] *manasā; kila dinih pravartamānā kadd bhavishjati*. Die Erklärung des *frashi* durch hineingegangen, befördert werden, beruht wohl auf der Zurückführung des Worts auf das Adverbium *frās*, vorwärts, weiter. Vor allem fragt es sich indess, ist es eine Verbal- oder eine Nominalbildung. Der Zusammenhang scheint sowohl hier als in der Parallelstelle 45, 6 eine Verbalform zu verlangen. Aber als solche lässt sich *frashi* nicht gut erklären. Es könnte nur eine dritte Person imperf. passivi der Wurzel *perec*, fragen, sein; aber dann sollte das *a* zu *d* verlängert sein, vgl. *grātā*, *vādā*. Ausserdem wäre der Sinn „nach welcher vom guten Geist gesprochen, gefragt wurde“ nicht ganz zutreffend. Der 30, 9. 34, 15 vorkommende Accusativ *frashēm*, dem ein Thema *frashi* zu Grunde liegen muss, veranlasst mich hier eine Nominalform und zwar gerade dieses *frashi* anzunehmen. Da es Nominativ sein muss, so bleibt der Mangel des charakteristischen *s* etwas auffallend, das bei dem kurz vorhergehenden *ādūstis* sich findet; doch kann dieses beim femininum leicht fehlen. Die demselben zukommende Bedeutung (s. zu 30, 9) Fortdauer stimmt im Allgemeinen mit der von der Tradition angegebenen. — *Jāēd — vādājāi* Ner.: *jāēa purjeshu bhuvaneshu* (?) *pūryā vefitā muktātmanām durgatināmācā*. Ueber *arēm*, das hier durch voll wiedergegeben ist, s. VIII, p. 768. — *Kā mē — tā* Ner.: *kathām idam ganne ātmani uttamānām prāpnoti tābhjām kinēit jat ihalokijām paralokijāmācā cūdhā[ām] karēmi*. Die von Westergaard wohl auf Grund der überwiegenden Mehrzahl der Mss. gemachte Trennung des *kāmē* in *kā mē* ist aus mehreren Gründen zu verwerfen. 1) Das Interrogativ, das auf einmal mehreren Relativsätzen folgte, giebt keinen rechten Sinn; wir hätten *jā* erwarten müssen. 2) *Urd*, worauf *kā* allein als Interrogativ bezogen werden könnte, ist ein Masculinum, *kā* aber ein Femininum. Liest man *kāmē* als ein Wort (Bb. hat *kāmē*), so ergiebt sich ein weit besserer Sinn. Dieses steht entweder für *kāmā* oder für *kāmī*. Letztere Fassung verdient den Vorzug, da so *urōd* ein passendes Adjectiv erhält, „liebende, mit Verlangen erfüllte Seele“. Für *urōdshaf*, wie West. schreibt, wird richtiger *urōdkhsaf* mit K. 4, 6 gelesen (vgl. 34, 13). Es ist aber nicht Verbum finitum — dieses ist *āgemaf* — sondern Partic. pres., und nicht von *zakhā* wachsen, sondern von *vac*, reden, abzuleiten; *rohd* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Tā* ist Instrumental in adverbialen Sinn: dadurch, so. Auch Neriōsengh fasst es als Instrumental, aber des Duals, nicht des Singulars.

V. 9. *Kathā* — *jaozdānē* Ner.: *katham idam ahañ jat dñipa-
vitratarāñ pavitrajāmi*. Ueber *jaas* und *jaozdānē* s. die Ausführung
in VIII, p. 740 ff.; über **çagjāt* (Nerios. *çishjāpajati*) s. VIII, p. 765. —
Breshod — *masdā* Ner.: *satjo rākje teattutjah vikramatajā mahāgñānīn*.
Ueber *açistis* s. zu *açistem* 34, 3. — *Hademōi* — *manāñhē* Ner.:
*sahasthānatajā dhormasja uttamasja nivasati manasja [manasah] saha-
sakhajajā [sakhajajā?]*. Die Uebersetzung des *skjāç* mit wohnen
stützt sich auf Zurückführung dieser Form auf die Wurzel *kshi*,
wohnen. Da sich diese Wurzel in den Gāthā's nie zu *skj* ver-
ändert, sondern zu *kshaj* oder *kshē* wird (s. das Gl.), so müssen
wir von dieser Ableitung absehen. Wir müssen eine eigene Wurzel
ski annehmen, die sich in dieser Form nicht im Sanskrit nach-
weisen lässt. Dem *sk* entspricht im Sanskrit *é*, wie z. B. *skjaothana*,
Handlung, genau das vedische *éjātna*, Bewegung, ist. Sonach
wäre das entsprechende Sanskritwort *éi*, wissen, oder sammeln.
Aber wir finden das Wort in eben dieser Form und Bedeutung auch
im Baktrischen. Dass indess in den ältern arischen Sprachen neben
éi = *ki* noch eine vollere Form *ski* nebenher ging, scheint mir das
lateinische *scire*, wissen, zu beweisen. Diese Bedeutung stimmt
jedoch nicht zu dem Zusammenhang der Stellen J. 37, 2: *jaçnanām
paureatātā jazamaidē jōi gēus haçā skjāñti*; J. 39, 3: *jōi vanhēus ā
manāñhē skjāñti* (vgl. 47, 5), und noch weniger zu dem Substantiv
skjēiti (J. 53, 8). Man könnte leicht geneigt sein, ihm den Sinn
von sein, dasein, bestehen, beizulegen, aber dieser liesse sich
weder etymologisch begründen — denn eine Bildung von *as* könnte
es unmöglich sein — noch würde er zu den Stellen stimmen, wie
Jt. 10, 38: *maçthanjō jāhva mithrōdrugē skjēñti*. Hier scheint es
die Bedeutung von wohnen, weilen, zu haben. Aber damit un-
vereinbar ist Jt. 14, 48: *jim (Verethraghna) skjēiti dātijōtemō jaçnaçā
rahmaçā ashāt haçā*, wo es ein transitives Verbum des Sinnes „um-
geben“ zu sein scheint. Da sich aus dem Zusammenhang der
Stellen keine überall passende Grundbedeutung ergibt, so müssen
wir unser Heil wieder in der Etymologie suchen. Dem *sk* kommt
wohl das *çk* des Sanskrit näher, als das einfache *é*; man vgl.
çhid = *scindere*, baktr. *çkend*. Dem Sanskrit *çhājā*, Schatten, ent-
spricht *çuā* (engl. *sky* hängt wohl auch damit zusammen); als seine
Wurzel müssen wir *çhi* = *ski* annehmen, das sich in den Wurzel-
verzeichnissen aber nicht findet; es ist eine kürzere und abgeschwäch-
tere Form für *çhad*, bedecken (wovon das deutsche Schatten),
welche dem Baktrischen unbekannt ist. Die Bedeutung ist wohl die-
selbe: bedecken, bergen, schützen, verbergen, sich bergen.
So heisst Jt. 10, 38: die Wohnungen, in denen sich die Mithrabelüger
verbergen; Jt. 14, 48: welchen (Behram) die ausgezeichnetste Ver-
ehrung (seitens der Menschen) und Verherrlichung schützt (zu Hilfe
kommt); J. 37, 2: wir machen den Anfang mit den Gebeten, welche
zum Schutz der Erdseele dienen; J. 39, 3: die im guten Geist sich
bergen. Letzteres ist auch der Sinn an unserer Stelle und 47, 5.

V. 10. Ueber *hātūm* s. VIII, p. 746. — *Jā — hādēmnā* Ner.: *jā me bhuvibhūtañ dharmaja vāddhidātjā ačšihajati*. Ueber *gāthā* (Ner. *bhuvibhūta*) s. VIII, p. 746 ff. u. das Gl. *Frāddōit*, von Neriosengh als Substantiv „Wachsthummachen, Wachsthumförderung“ erklärt, leitete ich früher VIII, p. 748 von *fra + dā* ab, so dass es eigentlich fortschaffen hiesse. Aber diese Ableitung geht nicht an, weil sich der Optativ der W. *dā* nicht zu *dōit* zusammenziehen kann, sondern die vollere Form *dājat* erhält. Gegen diese Ableitung sprechen auch andere Formen wie *frādeōntē*, was *frādaiōntē*, und *frāddō* (46, 12), was *frāddāo* heissen müsste. Wir müssen eine besondere Wurzel *frād* zu Grunde legen, deren ursprüngliche Form *frādh* gewesen ist, wie sich diess auch Vend. 2, 4. Jt. 10, 142 u. s. w. beweisen lässt. Diese Wurzel ist noch deutlich im neupersischen *farā* (s für baktrisches *dh* ist nicht selten, vgl. *sēr*, unten, aus *adhairi*), oben, hoch, erhaben, vermehrend, vergrössernd, erhalten. Im Sanskrit findet sich nichts Entsprechendes; denn *prath*, ausbreiten, kann nicht verglichen werden, da das hieber gehörige baktrische *perethu* das *th* bewahrt hat. Dieses *frādh* ist entweder eine Erweiterung der Präposition *fra* durch das causative Anhängsel *dh*, so dass es fortmachen, weitermachen, fördern, oder ein Causativum der Wurzel *frā = prā*, voll sein, so dass es anfüllen, erfüllen hiesse. Hierüber müssen die Stellen entscheiden. Am gewöhnlichsten wird es von den *gāthā's*, den abgegränzten Familiengrundstücken, gebraucht, wie denn *frādat-gāthā* ein häufig vorkommendes Adjectivum ist. Vend. 2, 4 (vgl. 5) lesen wir: *mē gāthāo frādhaja*, *dať mē gāthāo varedhaja*, was Spiegel „breite meine Welten aus, dann mache meine Welten fruchtbar“ übersetzt, hier gegen seine Grundsätze die Huzāreschversion ganz verlassend. Diese hat für *frādhaja* פִּרְדְּשָׁאִין, und erklärt es durch „viel machen“, für *varedhaja* וְאַרְדִּין, dem die Glosse: פִּרְסְתָּר בְּנָה נֶאֱשָׁרָאן ¹⁾ „mache sie ganz umzäunt“ beigegeben ist. Da diese Erklärung des *varedhaja* gewiss richtig ist (s. zu *varedaiti* 28, 4) und zu dem Begriff der *gāthā's* als eingefriedigter Besitzstücke auch recht gut stimmt, so muss *frādhaja*, das ihm ganz parallel steht, eine auf die Einfriedigung bezügliche Bedeutung haben. Viel machen, mehren verträgt sich nicht gut mit dem Begriff der *gāthā's*, die bereits von *Ahura Mazda* selbst (s. die wichtige Stelle 46, 12) fest bestimmt und angeordnet sind und daher von den Menschen nicht wohl vermehrt werden können. Wir müssen ihm die Bedeutung auffüllen, erhöhen geben, was sich dann auf die Wälle, welche die *gāthā's* umgaben, bezieht. Sonach ist die Ableitung von *frā*, voll sein, vorzuziehen. Von dieser Bedeutung des Anfüllens, Auffüllens leitete sich die von erhöhen ab, die dem Wort nicht bloss im Neupersischen zukommt, sondern die es deutlich auch schon im

¹⁾ Dieses Wort ist deutlich im armenischen *parisp*, Mauer, *parspel*, mit einer Mauer umgeben, enthalten, latein. *sepio*.

Zendawesta hat (Jt. 15, 52 *frddhajamanō*, sich aufrichtend, erhebend). Ueber die von anfüllen, auffüllen s. Jt. 8, 7 *frddhajaf paštūm*, er füllte den Weg auf (machte ihn durch Auffüllung). Jt. 10, 14 hat *frddhajen* die tropische Bedeutung „Ueberfluss haben“. — *Maqjdo* — *Mardd* Ner.: *me nirodajagūdnine te lakshmā* [*jā nirodajagūdninā kiñcīt sadhjāpāratojō veti tasmā prasādaja*]; *sañ-tuštō 'mi mahāgūdnin*. Ueber *maqjdo* s. VIII, p. 749. *Uṣen* ist von *Nerios*. fälschlich als eine erste Person sing. praes. gefasst; es kann nur dritte Person imperf. plur. oder part. praes. der Wurzel *vac*, wollen, im Baktrischen auch verehren, sein. Letztere Fassung stimmt allein zum Zusammenhang.

11. *Jatibjō* — *duēnd* Ner.: *je mahāgūdnin toadijām samudgiranti dñim*. Die Uebersetzung des *vashjētē* durch ausgiessen (verbreiten) fällt sehr auf. Ihre Unrichtigkeit ergibt sich schon aus der Construction, in der kein Verbum transitivum Platz hat, da der so nothwendige Accusativ fehlt. Für *vashjētē*, wie West. schreibt, wird richtiger mit K. 11 *vashjētē* oder mit K. 6 *vashjētē* gelesen; Bf. hat *vashjētē*, Bb. *vashjētē*. *Vashjētē* könnte nur dritte Person sing. praes. medii der Wurzel *vash* sein, wofür jedoch *vashaitē* regelrechter sein würde; *vashjētē* ist dagegen Passivum, was ganz gut zu dem Zusammenhang stimmt. Von *vakhsh*, wachsen, lässt es sich nicht gut ableiten, da es dann *ukkhshjētē* [ē] heissen müsste. „Welchen der Glaube an dich wächst“ kann zudem nicht der richtige Sinn sein, da *daēnd* (s. das Gl.) von v. 9 an nicht Religion, Glauben, wie später allgemein, sondern Lied, Spruch bedeutet. Einen bessern Sinn würde die Ableitung von *vac*, reden, geben; *vashjētē* stünde dann für *vakhshjētē*; dass das *khsh* zu *sh* sich vereinfacht, beweist *ooshaitē* von derselben Wurzel. Aber auch hier wäre eine Zusammenziehung zu *ukkhshjētē* oder *ooshjētē* zu erwarten. Wir thun daher am besten es von der Wurzel *vac* = *vah*, führen, die im Baktrischen auch *vash* lautet (Jt. 14, 39 *vashata* und *vashdōntē*), abzuleiten. So hat es den Sinn geführt, gebracht werden, von der *daēnd* oder dem Spruche, überbracht, mitgetheilt werden. — *Asem* — *fravōivide* Ner.: *mahjām tasmā tebhjāḥ prathamāḥ pradannāḥ dehi*; *kila amarebhjāḥ mahattarebhjāḥ prathamāḥ cubhatvaḥ dehi*. *Āis* ist hier als Dativ plur. des Demonstrativs gefasst und auf die *Amesha spēnta* bezogen. Beides ist unrichtig, denn *āis* giebt hier nur als Instrumental, was es der Form nach auch ist, einen Sinn; von den *Amesha spēnta*'s ist aber nirgends in dem Verse die Rede. Es geht auf *jatibjō* zurück. Das letzte Wort *fravōivide* wird von *Nerios*. durch „gieb das Geschenk“ übersetzt, wonach er *fravōi* und *vidē* abgetheilt zu haben scheint. Als Wurzel nahm er *vid*, finden, gewinnen, erlangen. Wenn auch letzteres zugegeben werden könnte, so kann jedoch die Form kein Imperativ sein. Der Form nach ist es nur eine erste Person sing. praes. Intensivi und steht so dem *spacjō* des letzten Gliedes parallel. Sonach wäre zu über-

setzen: ich bin zuerst im Besitz deiner durch diese. Aber bei dieser Fassung lässt sich keine passende Sinnverbindung mit dem Folgenden „alle von anderem Geiste will ich mit Hass betrachten“ herstellen. Wir thun besser, *vôvidé* von *vid*, wissen, abzuleiten; die Präposition *fra* dient nur zur Verstärkung, wie auch im Sanskrit *pravid* fast soviel als das einfache *vid* bedeutet, erkennen, einsehen. Legen wir dem Medium eine passive Bedeutung bei, was wir gut können, so heisst es „ich bin erkannt (anerkannt) von diesen als dein Erster“. Hiedurch gewinnen wir den erwünschten Fortschritt in der Rede. Die, welche deine Lehre besitzen, erkennen mich als deinen ersten Gesandten an; die, welche andern Geistes sind, nicht; daher betrachte ich diese mit Hass, — *Vicpēṅ* — *dvatēshaṅkā* Ner.: *vicpēbhjo anjebhjo adrejamūrtibhjah prajatajāmi piddakarebhjah; kila aharmant doshebhjaśca vibhinno bhavāmi*. Auffallend ist die Uebersetzung des *epačj* durch *prajatajāmi*, ich mache Anstrengung, kämpfe an (gegen); der Uebersetzer dachte vielleicht an das nepersische *spāh*. Dass aber *epač* spähen, erspähen, sehen bedeutet, beweist Jt. 10, 82: *ābjō dāthrábjō epačjēti*, mit diesen Augen erspäht er (Mithra), und die Etymologie (*epač pač*, *specio*); vgl. das Substant. *epač* (plur. *epačō*), Späher, von den dienstbaren Geistern des Mithra (10, 45), ganz das wedische *spāč*.

V. 12. *Katārem — aṅgrō* Ner.: *kō 'adu hantā vā sa vā hantā*. *Aārō* und *aṅgrō* sind hier gleichmässig durch *hantā*, Mörder, übersetzt. Dass aber beide Worte, so ähnlich sie auch dem Laute nach sind, nicht ein und dieselbe Bedeutung haben können, zeigt nicht bloss das disjunctive *vā*, das bei einem jeden steht, sondern auch der unverkennbare Parallelismus mit *asavō dragodō vā* im vorhergehenden Gliede. Dieser zeigt deutlich, dass *aārō* und *aṅgrō* Gegensätze sind. Die Bedeutung des *aārō* ist aus dem Namen des bösen Principis *Aārō mainjus* hinreichend bekannt; es ist die von böse, schlecht. Hinsichtlich der Ableitung herrscht völlige Unsicherheit und Verwirrung. Ich leitete das Wort früher (Zeitschr. IX, p. 694) mit Benfey von skr. *daṇṇa*, schrecklich, verderblich, ab. Aber dieses Sanskritwort wird im Baktrischen zu *daṅgra*, mit Beibehaltung des *d*. Um zu einer richtigen Ableitung zu gelangen, muss man vor allem den Gegensatz des *aārō mainjus* zu *epēitō mainjus* wohl beachten. Dass *epēitō* ursprünglich weiss, helle bedeutet, unterliegt gar keinem Zweifel. Wenn somit der *epēitō* eigentlich der weisse oder helle Geist ist, so wird sein Gegensatz *aārō mainjus* wohl schwarzer oder dunkler Geist heissen (s. Jt. 19, 44). Sonach haben wir denn ganz die mythologischen Gegensätze der den Iraniern nahverwandten Slaven, *Biel bog*, weisser Geist, und *Cierny bog*, schwarzer Geist. Wenn wir nun schon aus diesen beiden Umständen allein mit Wahrscheinlichkeit dem *aārō* die Bedeutung schwarz beilegen können, so wird dieselbe durch die Ableitung vollends zur Gewissheit erhoben. *Aāra* musste im Sanskrit *ara*

lauten (vgl. *asīkat* = *asat*), was eine Wurzel *as* voraussetzt. Auf eine solche ist das wedische *asita*, fem. *asikā*, schwarz, dunkel, zurückzuführen, ein Wort, das sonst ganz vereinzelt dasteht. Von eben dieser Wurzel *as*, schwarz sein, ist *asra* abzuleiten; nur das Suffix ist verschieden. *Asgrō* ist der Ableitung, wie der Bedeutung nach von ihm ganz verschieden. Hierin glaube ich mit Recht das wedische *asgras* zu erkennen; das *i* ist ausgestossen, gerade wie in dem damit identischen lithauischen *anglis*, Kohle. *Asgras* ist eigentlich ein Neutrum (man vgl. das Adject. *asgras-tama*), dem dieselbe Bedeutung wie *asgrā*, nämlich Kohle, zukommt, wie das Lithauische und Slawische beweist. Hiervon bildete sich durch Dehnung des *as* zu *as* ein besitzanzeigendes Wort (man vgl. *manas*, Gesinnung, mit *sumand*, einen guten Sinn habend, gut-gesinnt); *asgras* ist demnach einer, der Kohlen hat oder macht, d. i. Köhler. An eine Identificirung mit dem griechischen ἄγγελος oder gar mit dem altpersischen ἄγγαρος, wie sie im Petersburger Sanskrit-Wörterbuch I, p. 55 behauptet und von Weber (Zeitschr. der D. M. Ges. VIII, p. 393) gebilligt wurde, ist nicht zu denken. Diese beiden Worte sind eines ganz verschiedenen Ursprungs. ἄγγελος, dessen ursprüngliche Bedeutung Bote ist, stammt deutlich vom Verbum ἀγγέλλω, verkündigen. Dieses ist aus der Wurzel γελ = skr. *gar*, *gar*, singen, deutsch gellen (treuer bewahrt in Nachtigall) + Präpos. ἀνά entstanden und heisst eigentlich gegen einen laut sprechen, so dass er es hört, d. i. verkündigen. Das von den Griechen erwähnte altpersische Wort ἄγγαρος, womit die reitenden Staatsboten des grossen persischen Reichs bezeichnet wurden, ist nicht einmal arischen Ursprungs. Weder der Zendawesta noch die Keilinschriften erster Gattung kennen dieses Wort, ja nicht einmal eine Wurzel, auf die es mit guten Gründen zurückgeführt werden könnte. Das baktrische *hañkdrājēmi*, sowie das daraus entstandene *angārdan* im Pehlewī-Pārsi und *angardan* im Neupersischen, die Spiegel (Zeitschr. der D. M. Ges. IX, p. 183. not. 2) damit zusammenbringt, sind gar nicht verwandt. Dem *hañkare* = skr. *sañkī*, vollenden, kommt die Bedeutung verkündigen gar nicht zu. Die bekannte Anfangsformel von Gebeten *nivāddhājēmi hañkdrājēmi* kann nicht heissen „ich benachrichtige und verkünde“, sondern einfach „ich bringe Gebet und Opfer dar“. Die aus Jac. 71, 1 angeführte Stelle: *kaš ašti rathwām frameretis kaš gāthawām hañkeretis* spricht nicht für die Bedeutung verkündigen, wenn man den Zusammenhang näher betrachtet. Es findet sich in der gleich folgenden Antwort Zarathustra's auf jene Frage Frashaostra's die Aufzählung einer langen Liste von Gebeten. Gerade auf diese Aufzählung beziehen sich die beiden Worte *frameretis* und *hañkeretis*, von denen das erste füglich mit Angabe, Verzeichniss (index), das zweite mit Aufzählung übersetzt werden kann. Denn die Bedeutung zählen kommt wirklich dem *angart* = *hañkereta* im Bundehesch zu p. 59, lin. 13. 14 West.:

ספן שנתו אנגרה יקרימונת 6 גה גהאנבאר es werden sechs Gah-Gahanbar in einem Jahre gezählt. Nerosengh giebt in seiner Uebersetzung des *Mîrô-Khîred* dem *añgôrdan* ebenfalls die Bedeutung zählen (*ganajati*), die indess in den beiden Stellen (s. Spieg. Parsigrammat. p. 133, lin. 6 und p. 329 der Burnoufschen Handschrift: *çakhda vês gôenî a kunami a kardrî awîrtur añgdrant*), wo es mit sagen, sprechen parallel steht, nicht ganz zutreffend ist. In der zweiten Stelle kann es den Sinn von ausführen, vollbringen haben, der dem *hañ-kere* ursprünglich zukommt; auch in der ersten ist dieser anwendbar. Jedoch giebt man ihm in beiden besser die Bedeutung denken, überdenken, wovon leicht sich die von rechnen und weiter zählen ableiten lässt. Die Bedeutung zählen ist erst eine abgeleitete. Das neupersische *angdrak* ist Ereigniss, Erzählung, Rechnungsbuch, *angôrdan* soll meinen, glauben heissen. Somit lässt sich nirgends dem Wort die Bedeutung verkündigen beilegen. Jenes ἄγγαρος kann also schlechterdings nicht hiervon abgeleitet werden. Es ist vielmehr tartarischen Ursprungs. In den Keilinschriften der zweiten oder tartarischen Gattung wird das *thdti*, er verkündigt, der arischen Gattung stets durch *nam-ri* wiedergegeben; als dessen Wurzel sich *nan* ergibt (Col. II, 81, wo das entsprechende *athalam* der ersten Gattung Col. III, 14 durch *nan*ga übersetzt ist). Durch das Suffix *ra*, das vom umfassendsten Gebrauche ist, wird das nomen unitatis gebildet (s. meine Abhandlung: Ueber Schrift und Sprache der zweiten Keilschriftgattung, p. 24 f.), so dass in dieser Sprache *nan-ra* ein Verkündiger, ἄγγελος, heisst. Hievon nun stammt ἄγγαρος, ebenso wie das ܐܢܢܐ, Brief, der spätern Bücher des Alten Testaments und das syrische *igarto*, Brief. Kehren wir nach dieser zur Vermeidung falscher Deutungen des baktrischen *añgra* nothwendigen Abschweifung zu *añgiras* zurück. Der Weda erwähnt häufig die *Añgirasah* als ein altes berühmtes Geschlecht, das sich der besondern Gunst der Götter zu erfreuen hatte; nach Rv. 10, 62, 1 hatten sie durch ihre Verdienste die Unsterblichkeit erlangt. Sie zu rein mythischen Wesen zu machen und sie mit unsern Engeln zusammenzustellen, wie im Petersburger Wörterbuch geschehen, halte ich für verkehrt. *Añgirasah* (Angirasiden) sind wie *Bhṛigavaḥ* und *Atharvadaḥ* nur verschiedene Namen der nur das Feuer verehrenden Vorväter¹⁾; denn alle drei beziehen sich deutlich auf den Feuersdienst der Etymologie wie der Sage nach. *Agni*, der Feuergott, ist der erste und oberste der *Añgirasah*; ihr Name heisst „die feurige Kohlen Habenden“, denn *añgiras* scheint nicht schlechthin nur Kohle, sondern spezieller die glühende Kohle bedeutet zu haben, wie aus dem Prädikat *añgirastama*, das dem *Agni*, Indra und der Morgenröthe beigelegt wird, hervorgeht. Denn es hat,

¹⁾ Die weitere Ausführung dieser Ansicht behalte ich mir für einen andern Ort vor.

namentlich bei der Morgenröthe nur dann einen Sinn, wenn man ihm die Bedeutung ganz feurig, glänzend beilegt, da bei der *Ushá* ja gerade die Lichterscheinungen in den mannigfaltigsten Beiwörtern gepriesen werden. Das baktrische *aigró* nun, das dem Laute nach schon mit *aigiras* identisch ist, hat auch dieselbe Bedeutung wie auch 43, 15, wo von den *aigréng* des Feuers, d. i. von den Anzündern des Feuers, die Rede ist. Es ist eine fast verschollene Beziehung der Rechtgläubigen und Frommen, der treuen Anhänger des alten Feuerdienstes. An unserer Stelle ist dieses sonst ganz seltene Wort nur desswegen gebraucht, um eine Paronomasie mit *aíró* bilden zu können. Die Form *aigró* anlangend, so gehört sie zu der verkürzten wedischen *aigra* (für *aigrós*). — *Ċaŋghaŋ* — *mainjéŋ* Ner.: *karmát táŋ na ágmdna* ¹⁾ *hantīmanja*; *kila kimarthaŋ čet táŋ pačjémi devatvena na vedmi*. Das erste Wort *ċaŋghaŋ* ist sonach als Ablativ sing. des Interrogativums gefasst, wie ich glaube dem Sinne nach richtig, aber nicht der Form nach. Der Sinn ist warum? wesswegen? Aber *ċaŋghaŋ* kann nicht wohl ein Ablativ von *čá*, was? sein, da im Baktrischen sowohl als im Sanskrit jedes Analogon fehlt. Es ist *čá* und *aŋghaŋ* aufzulösen, ersteres das Interrogativum, letzteres gleich *aŋhaŋ* = *erat* oder *caet*, also was wäre es? d. i. wozu? warum? Das Ganze ist somit eine adverbial gewordene kurze Redeweise. Meine früher (VIII, p. 752) versuchte Ableitung von *čá*, büssen, strafen, ist irrig und stört den Zusammenhang.

V. 13. *Kathá* — *nú-náshdma* Ner.: *kadd drágó nūgacčhati tena vīnirgamena*. Der Präposition *nú* ist hier die Bedeutung herausgehen beigelegt, aber wie ich glaube mit Unrecht. Sie steht hier zweimal, das erste mal ohne, das zweite mal mit dem Verbum *náshdma*, dem aber nicht die Bedeutung Weggang gegeben werden kann. Bei dieser Deutung ist der Accusativ *drágem* ganz ausser Acht geblieben. Würde der Sinn des Satzes wirklich sein: Wann geht die *Drukhs* durch diesen Ausgang (Weggang) fort, so müssten wir 1) statt *drágem* den Nomin. *drukhs*, 2) bei *nú*, das für sich kein Verbum sein kann, noch eine Verbalform haben, 3) *náshdma* irgendwie als Nomen einer Wurzel *nash*, gehen, erklären können. Letzteres ist aber nicht möglich. Meine VIII, p. 753 gegebene Ableitung von *naŋ*, untergehen, causal vernichten, halte ich für die einzig richtige. Die Präposition *nú*, weg, hinweg, ist hier nur zur Verstärkung des Begriffs zweimal gesetzt: ganz weg-treiben, völlig vertreiben. — *Avd* ist hier Präposition oder Adverbium weg, hin und kein Pronomen, wie man vermuthen könnte; sie ist eng mit *d* zu verbinden. Beide geben dann den Begriff hin — zu. Nerios. giebt *avd* fälschlich durch *evam*, so. —

¹⁾ Wohl in *agamdna* zu verbessern.

Nōt — *hačēmad* Ner.: *na punjāni pratipādajante 'pi ācīśhanti; kila kinēti jat sadhāpārisamudgiranti nača kuroanti. Ādtejēnti* ist ein ἄπ. λεγόμεν. und lässt sich mehrfach deuten. Die von Nerios. gegebene Deutung *pratipādajante*, führen, überliefern, herstellen, gründet sich wahrscheinlich auf eine Ableitung von der Wurzel *wi*, gehen, welche sehr nahe liegt. *Ādi* kann dann nur das sanskritische *adhi* (Adverb und Präposition), über, sein, das wir v. 4 als *adē* treuer bewahrt finden. Da wir dieses Wort nie als eine Präposition vor Verben im Baktrischen finden, so halte ich für besser, es hier zu trennen. Auffallend ist immer das anlautende *d* für *a*, da solche Dehnungen wohl im In- und Auslaut gebräuchlicher sind als im Anlaut (vgl. jedoch *dtar*, Feuer, *āthraua*, Priester, skr. *atharvas*). Von dieser Präposition ist dann der Genitiv *asahjā* abhängig und nicht von *hačēmad*, das sonst (v. 10) mit dem Instrumental verbunden wird. Dieses kann indess hier nur einen adverbialen Sinn indem man folgt, durch Folgen haben. Ein passiver Sinn, wie v. 10 und 43, 12, begleitet von kann dem *hačēmad* hier nicht zukommen, da es dann in der Zahl mit dem in *vjēnti* liegenden Subjecte übereinstimmen müsste. Der Bildung nach ist es Medium und hat somit ursprünglich keine active Bedeutung. Diese legen wir hier dem Wort bei. Um auf *adi* *vjēnti* zurückzukommen, so könnte man es auch, wenn man es nach den Mss. zusammenliest, als ein Denominativum von *daēva* erklären, so dass es als *Daēva* handeln, d. i. schlecht handeln, zu schaden suchen, hiesse. Aber durch diese Fassung würde der schöne Parallelismus mit dem folgenden Gliede gestört, der aber hergestellt ist, sowie man dem *adi* *vjēnti* die Bedeutung gehen über, d. i. schützen, kämpfen, beilegt. — *Frājā* lässt sich nicht mit Nerios. als *praṇa*, Frage, deuten; eine Ableitung von *parec*, fragen, wäre hier völlig sinnlos. Es ist Instrumental von *frashē*, *fraci*, Fortwachs, Fortgang (s. v. 8), und wird von *ēdkhāre* (dritte Person plur. perf. von *kan*, zufrieden sein, s. d. Gl. s. v. *khan*) regiert.

V. 14. *Kathā* — *rečtajō* Ner.: *kadd punjātmanām drūgō dāzjanti hačēma*. *Djām* ist hier als eine dritte Person plur. futur. genommen, es kann aber nur eine erste Person sing. optativi von *dā*, geben, setzen, sein. Vgl. 30, 8. — *Emavaitim* — *dragvaṇu* Ner.: *utrāhaṇi satvāmāca dadanti dalarja durgatinah*. Sehr schwierig ist das ἄπ. λεγόμεν. *cinām*. Nach Neriosengh soll es Kraft, Stärke bedeuten, welche Erklärung mir eine reine Vermuthung und sich bloss auf die wohlbekannte Bedeutung des bei ihm stehenden *emavaitim*, stark, mächtig, zu stützen scheint. Früher schwankte ich zwischen der Bedeutung schneidend, scharf von *ci*, *čē*, schärfen (VIII, p. 754), und Segensspruch. Letztere war bloss gerathen. Dem Zusammenhang nach ist es ein Substantiv, als dessen Adjectiv *emavaitim* anzusehen ist. Aus dem Neupersischen könnte *em*, Speer, verglichen werden, aber der sich ergebende Sinn „einen starken

Speer (Waffe) gegen die Lügner zu machen“ scheint mir nicht recht angemessen. Am besten stimmt „Glücks-Segensspruch“ zum Zusammenhang, welche Bedeutung ich nun auch etymologisch recht fertigen kann. Das vedische *śam*, Glück, Heil, wird im Baktrischen zu *śān*, wie *śāddo*, Glück bringend, beweist. Von dieser Wurzel ist es eine Femininbildung durch *d*. Für *śānām* scheint mir indess die Lesung von K. 5 *śānām* richtiger. — *Ā is* — *āstācā* Ner.: *te eta[s] prataritā santi ādāco nāstikāh; kila paścātānanti jat pratāritā sma je 'sīdā dīdā nājanti vācānā anjeshām vitupanti*. Die Erklärung des *daśshēg* durch betrogen gründet sich wohl auf eine Ableitung von *daśa* oder *dīwē*; diese kann aber sprachlich nicht gut gebilligt werden. In 53, 8 wird der Nominativ *daśshē* ganz abweichend durch *prasādah*, Gunst, erklärt, woraus zur Genüge erhellt, dass der richtige Sinn den Uebersetzern längst verloren gegangen war. Die von mir VIII, p. 755 gegebene Erklärung Stärke, Macht hat manches für sich, sie müsste aber auf die böse Macht beschränkt werden. Dass der erste Theil des Worts *daś*, zwei, ist, leuchtet ein; der zweite *shēg* lässt sich doppelt ableiten, einmal von *śa* = skr. *paś*, essen, zunehmen, dann von *piś*, bilden, wovon *paśganh*, Gestalt. Letztere Deutung gefällt mir nun besser. Doppelgestalt, d. i. Traggestalt scheint eine vortreffliche Bezeichnung der bösen Mächte, deren Wesen Lug und Trug ist und von deren Vernichtung hier der Dichter redet. *Andā* ist eine erste Person mediū imperf. (eigentlich praes.) mit dem Augmente; vgl. *anānātā* 30, 2.

V. 15. *Jēi* — *kshajēhi* Ner.: *cet tadā punjā prakāṣatājā samāṣṭīṣṭapārthivā asi*. Dem *pōi* scheint in dieser Uebersetzung *prakāṣatājā* „durch Deutlichkeit“ zu entsprechen; sie kann aber nicht gerechtfertigt werden. In v. 16 wird es abweichend durch *pātārah* „die Schützer“ übersetzt, wobei dem Uebersetzer wohl die Wurzel *pā*, schützen, vorschwebte. Aber diese Herleitung ist geradezu unmöglich. Dass *pōi* mit Sanskrit *pīṣam*, fett, *πῖον*, *πίσις* verwandt und noch im neupersischen *pī*, Fett, erhalten ist, lässt sich nicht bezweifeln; ebenso wenig, dass *pōi* mit dem folgenden *maṣ* in *pōimaṣ* zusammengelesen werden muss, da sonst *pōi* ein Indeclinabile sein müsste, zu welcher Annahme doch gar kein Grund vorhanden ist (s. darüber VIII, p. 755 u. Gött. Gel. Anz. 1854, p. 258. Note). Sein Fetttes hat hier wohl eine tropische Bedeutung, wie unser Mark und das hebr. *חֵמֶן*, Fett, und heisst soviel als sein Bestes, Edelstes. Worauf der Genitiv *ahjā*, sein, der nur mit *pōimaṣ* verbunden werden kann, bezogen werden soll, ist nicht recht klar, da der Vers in keinem rechten Zusammenhang mit dem vorhergehenden steht. Aus dem, was folgt, vermurthe ich, es bezeichne den Feind, der besiegt ist oder besiegt werden soll, dessen Schätze dann dem Sieger zufallen. — *Hjaṣ* — *gamatē* Ner.: *jadd samagrāmānā anācra-ram [anacra-ram] samāgamishjati; kila dīdā naḥ punaru tano [tandū]*

bhavati. In der Erklärung des *spādā* durch *samagrāma* (für *saṅgrāma*), Krieg, Schlacht, liegt ein Rest von Wahrheit, wogegen meine frühere Deutung (VIII, p. 756) von selbst, aus freien Stücken entschieden irrig ist. Dass es zunächst der Form nach ein Nom. Dualis ist, zeigt die sich unmittelbar darauf beziehende dritte Person dual. verbi: *gamañté* deutlich. Für die Bedeutung sind mehrere Stellen der Jeschts entscheidend, wie 5, 68: *tām janata Gāmācpō jaṣ spādhem pairi-avañnaṣ dūrāt ajañtem*, diese (die *And-kittā*) verehrte *Gāmācpa*, als er das Heer von ferne nahen sah, vgl. 14, 43: *jaṣ spādha hañgaçāñtē*, als die Heere zusammentrafen, und 14, 58: *jatha nam nom spādhem vanāni*, dass ich dieses Heer vernichte (s. noch 13, 37 *pouru-spādhō*, mit vielen Heerschaaren, von den *Fravaschi's*, und 5, 68. 10, 35). Die Bedeutung Heer giebt an allen Stellen den besten Sinn und wird durch das aus *spādā* verstümmelte neupersische *spāh*, Heer, vollkommen bestätigt. — *Avāñ* — *didereghē* Ner.: *teshu praviddhihu jathā mahāghāni praroheya pravopita [pajata]; kila dīneḥ pravittih saṁpūrṇā bhaviṣjati antas tasmin kāle*. Die Uebersetzung des *didereghē* durch wachsen machen, hervorgehen lassen ist im Allgemeinen richtig, da der Wurzel *derex* = *dīh* die Bedeutung wachsen zukommt. Nur ist diese Grundbedeutung weder hier, noch in der Parallelstelle 48, 7 anwendbar, sondern *didereghē* (Adjectiv der Desiderativbildung s. zu 45, 9) hat die abgeleitete von fest machen, kräftigen, wie auch den Derivatis *derexa* und *derexa* (Jt. 14, 48 neben *ughra*, gewaltig, 13, 75 neben *çūrāo*, *çvītāo*, stark, sehr stark), die von fest, stark zukommt. S. weiter darüber meine Erklärung von *אדרדא* in Ewald's Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft, Bd. V, p. 152 f. — *Kuthrā* — *dadāo* Ner.: *karja nigrahaṁ kasmācā pārthivatoṣā dājayati*. Die Deutung des *ajāo* durch *nigrahaṁ*, Enthaltung, Zurückziehung, ist höchst auffallend, da dieses nur der Genitiv-Ablativ des Duals sein kann s. 30, 5. 6. Vend. 13, 41 (*katāro ajāo vohrakajō*, welcher von diesen beiden Wölfen). Im Pārsi findet es sich in der Bedeutung oder (s. Spiegel, Pārsi-grammatik p. 134, lin. 11), woraus dann das neupersische *jā*, oder, geworden ist. An unserer Stelle will die ursprüngliche Dualbedeutung „von diesen beiden“ keinen rechten Sinn geben, obschon es auf die „beiden Heere“ zurückbezogen werden könnte; denn dann wäre auch für den Genit. plur. *vanānām* ein Gen. dual. *vanājāo* zu erwarten. Nimmt man es dagegen in der spätern pārsischen Bedeutung oder, so bekommen wir einen guten Sinn; und auf diese Weise wird auch das schroffe Zusammenstehen der Fragewörter *kuthrā*, wo? und *kahmāi*, wem? gemildert. *Vanānām* ist nicht auf *vana*, Holz, Baum, zurückzuführen, wie ich früher that; denn obschon sich *vana* im Zendawesta wirklich in dieser Bedeutung findet (Vend. 5, 1, vgl. das pārsische *van*, Baum; Spiegel, Grammat. der Pārsisprache, p. 143, lin. 1), so giebt es hier keinen erträglichen Sinn, wesshalb wir davon absehen müssen. Die Uebersetzung Nerios. durch *pdr-*

thiastvam, Herrschaft, kommt der Wahrheit näher. Im neupersischen *bān*, Herr, Gebieter, ist unser *vana* noch erhalten; die Dehnung des *a* zu *ā* darf nicht befremden, da sie öfters im Neuirānischen im Verhältniss zu der ältern Sprache sich findet (vgl. *Irān* aus *Airjana*). Die Wurzel ist *van*, besiegen, vernichten, die häufig genug im Zendawesta gebraucht ist. In *sine compos.* finden wir *vana* in der Bedeutung vernichtend, so Jac. 9, 17 *drugem-vanō*, die Drukhs vernichtend, neben *špaēshō-taurvāo*, den Hass überwindend. So heisst es eigentlich vernichtend, siegend und wurde dann eine Bezeichnung für Herr, Gebieter, der von den orientalischen Völkern leicht als der Sieger gefasst wird. In unserer Stelle lässt sich ihm wohl diese abgeleitete Bedeutung beilegen.

V. 16. *Kē verethrem — heñti* Ner.: *ke viḡajatajā hañtārañ pātārah ẓikhājdāñ je sañti*. Vgl. Jt. 1, 20, wo die Stelle citirt ist. Die Uebersetzung des *verethrem* durch Besiegung gründet sich auf die diesem Wort in den spätern Büchern zukommende Bedeutung Sieg (Jt. 13, 24. 40 *jāo dāthris verethrem*, die sieggebenden, von den Fravašch's), die noch in dem daraus entstellten neupersischen *fīrāz*, siegreich, Sieg, erhalten ist. Sie ist aber auf unsere Stelle so wenig anwendbar, als auch in vielen andern der spätern Schriften. So 19, 54: *ten hačōš verethrem vičpō-ajārem etc.*; *dať ana verethra hačinnō vandť hačnājō khroshjēitō dať ana verethra hačinnō vandť vičpē šbāhjatō*, ihm möge folgen *Verethrem*, das allen Helfende, von diesem *Verethrem* begleitet möge er die feindlichen Heere vernichten, von diesem *Verethrem* begleitet möge er alle Feinde vernichten. 13, 38: *jātem hača taurvajata verethrem dānunām tūra-nām*, ihr besiegt hier das *Verethrem* der feindlichen *Dāna's* (Name von Dämonen). 6, 69: *avať ājaptem dazdi mē — jātha asem avathra verethra hačānē*, lass mich das erreichen, dass ich dort den *Verethra's* folgen möge. 13, 46: *narō — jāhva verethra*, Männer, in denen die *Verethra's* (sind). Das Adjectiv *verethravācema* (Superlat. von *verethravaf*) finden wir Jt. 14, 8 neben *amavācema*, sehr stark; 11, 3 heisst das heilige Gebet *Ahuna vairja* ein *verethra verethravācema*, d. i. am meisten mit der Eigenschaft des *Verethrem* begabt. Nach diesen Stellen ist *verethrem* nicht sowohl der Sieg, als etwas, was den Sieg verleiht, ein Siegesgenius, die innere geistige Kraft, durch die der Sieg allein möglich wird. Wie *verethrem* im Zendawesta zu dieser Bedeutung kommt, ist schwer zu sagen, da dieses Wort mit dem *vītra* des Weda, dem Wolkendämon, der die himmlischen Wasser zu entführen sucht und gegen den stets Indra ankämpft, identisch ist und ausserdem die Worte *verethraḡa* = *vītraḡa*, d. i. *Vītratödter*, *Vītrabesieger* (ein Beiname Indra's), im Zendawesta in der Bedeutung siegreich und *Verethragha* (von der gleichen Bedeutung) als Name eines guten Genius (*Bahrām* der Parsen) bekannt genug sind. Die Bedeutung Feind überhaupt, die *vītra* im

Weda auch hat, lässt sich dem *verethrem* in den spätern Stücken nirgends mit Recht beilegen. An unserer Stelle hängt nun alles von der Fassung des folgenden Worts ab. Die meisten Codd. haben *gāthwā*, das von West. nach K. 6 in *gā thwā* getrennt wird. Diese Trennung giebt indess keinen irgendwie vernünftigen Sinn, da *gā* allein, ohne mit *verethrem* als letzter Theil eines Compositums verbunden zu werden, grammatisch ebenso wenig erklärt werden kann, als ein Accusativ *thwā*, dich, zu der Structur des Satzes passt. Die Schreibung *gāthwā* giebt indess auch keinen genügenden Sinn; es könnte nur Instrumental sing. oder Nom. plur. eines Thema's *gāthwa* sein, das Tödtung bedeuten könnte; aber hiemit liesse sich das an der Spitze des Satzes stehende *kē*, wer? nicht reimen; dieses verlangt hier ein Verbum finitum oder zum mindesten einen Nominat. sing., also entweder *gāt*, er schlug, oder *gātā*, ein Mörder. Letztere Fassung ist unhaltbar. Wenn sich auch der Accusativ *verethrem* von einem Nomen actoris *gātā* abhängig machen liesse (man bedenke, dass diese Bildungen im Sanskrit als dritte Person sing. futuri gebraucht werden können), so würde das *wā*, das alle Codd. zeigen und das schwerlich nur von Abschreibern herühren kann, gar nicht erklärt werden können. Dagegen heben sich alle Schwierigkeiten, wenn man *gāth wā* trennt, *gāth* als dritte Person sing. Aorist II von *gān*, schlagen, und *wā* als gleichbedeutend mit der Partikel *vā* fasst. Die Verwirrung der handschriftlichen Lesarten rührte davon her, dass das schliessende *t* unmittelbar vor dem *v* des folgenden *vā* gleich *th* gesprochen und in Folge davon das *v* in *w* verwandelt wurde nach dem bekannten Gesetze der Aspiration (*thwā*, dich, = *twā*). Gegen diese leichte Emendation könnte man einwenden, dass dem disjunctiven *vā* kein zweites *vā* folge. Dies ist aber nicht nothwendig, wie v. 12 *kē ashand-dregrāo vā* zeigt. Da zudem der Vers irgend einem alten Liede entlehnt ist und mit dem vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht, so liegt immerhin auch die Annahme nahe, dass ihm in dem Stücke, zu dem er gehörte, ein Satz mit einem *vā* vorhergegangen sei. Dass *gāt* für das regelmässiger *gāt* gesetzt ist (man vgl. *gata*, geschlagen) darf nicht befremden; der ältere Dialekt liebt solche Dehnungen; man vgl. v. 10 *ātām* für *atām* = *atām*. Nach dieser Erklärung des *gāthwā* der Handschriften lässt sich nun auch die Bedeutung von *verethrem* bestimmen. Es kann dem Zusammenhang nach hier nicht Siegesgenius bedeuten, sondern es ist in dem alten wedischen Sinn von Feind zu nehmen; aber es ist nicht Feind überhaupt, sondern bezeichnet wohl die überirdischen Feinde, die Dämonen. Die folgenden Worte, welche durch das Relativum *jōi* an den kleinen Hauptsatz: wer schlug den Feind? angeschlossen werden, dienen bloss zur nähern Bestimmung des Feindes oder der Feinde. Sie geben aber so, wie die Mss. abtheilen, keinen Sinn. *Pōi gāg.āā* wird man nicht, selbst beim besten Willen, vernünftig als zwei Worte erklären können. *Ōh*

maht sogleich an *pōimā* im vorhergehenden Verse; aber Fett giebt hier nicht nur gar keinen Sinn, sondern das Wort liesse sich auch gar nicht construiren; ebenso wenig würde *zēng,hā* erklärt werden können. Die leichteste und sicherste Aushilfe ist *pōi zēng,hā* als ein Wort *pōi zēng,hā* zu schreiben; dieses ist der Instrumental von *paēcahā*, Gestalt, Form (skr. *peca*, armen. *pēa*). Zu der Trennung und dem Missverständniss gab wohl die von der spätern etwas abweichende Orthographie Veranlassung; *di* steht im Gāthādialekt oft gleich *ē*, *ad*, z. B. *vōictā* für *vaēctā* und *zēng,hā* ist für *anāhā* gesetzt, vgl. *mēng,hāi* für *manāhāi*. Zu diesem Instrumental gehört *cithrā* aus dem Anfang der folgenden Zeile als Adjectiv. Das Relativum ist, obschon *verethrēm*, worauf es sich bezieht, im Singular steht, im Plural (*jōi*) gesetzt, da *verethra* als Collectiv gefasst werden kann. — *Cithrā — ētādi* Ner.: *prakatatajā me zrihtijē bhuvanān dvaje 'pi gurutām; āvōdajitā dācām ihalokijān paralokijagurutajā grahito 'smi*. Mit *mōi* beginnt ein neuer Satz. Für *ahūbā*, wie Westergaard richtig die handschriftlichen Lesarten *ahūm bis* und *ahā bis* corrigirt, hat Nerios. *bhuvanam dvajē*; durch *dvajē* wollte er *bis*, das er für das Zahladverbium *bis*, zweimal, hielt, übersetzen, was aber ganz künstlich und unthunlich ist. Das letzte Wort *ētādi* ist von Nerios. gar nicht übersetzt; denn *gurutā* entspricht dem *ratām*. Dieses *ētādi* hielt ich früher (VIII, p. 757) für einen Imperativ von *ētā*, verehren; aber der Imperativ hat in dem ganzen Satze keine rechte Stelle; man müsste ihn nur als einen Satz für sich nehmen, wodurch aber kein guter Sinn gewonnen würde. Jetzt sehe ich in *ētādi* nur den Locativ-Instrumental (nach vedischer Art) von *ēipti*, Erkenntniss, Wissenschaft; die Dehnung des wurzelhaften *i* zu *ī* darf nicht auffallen, wenn man *kaēiti* und *kaēiti*, *viēta* und *viēta* bedenkt; die Erweichung des *ēt* zu *zē* ist derselben Art wie die von *adrēng* ans *āthrēng*, wohl nur eine Folge des langen Vokals. — *Af hōi — manāhā* Ner.: *evān tarja uttamena Gōcraja samdgamanān manasā; kila uttamena manasā saha Gōcraja iti Gōdāspaja uttamena manasā dīndu samdgamanān*. Einige Schwierigkeit macht *hōi* hinter *af*; Nerios. giebt es durch *tarja* und verbindet es mit *Gōashō*, was aber kein Genitiv, sondern ein Nominativ ist. Auf ein Wort im vorhergehenden Satze, auf *mōi* oder *ratām* kann dieser enklitische Genitiv-Dativ des Demonstrativstammes *hi* nicht bezogen werden; dagegen lässt es sich im nachfolgenden mit *ahmāi*, diesem, verbinden. Aber es lässt sich auch in adverbialen Sinne davon, deshalb nehmen, wie in der später so häufigen Phrase *patitem hē* „es ist dafür, deshalb gebüsst“. Dann bezieht es sich auf die „Feinde von mannigfacher Gestalt“ zurück. Diese Fassung ist entschieden der so schwerfälligen Verbindung mit *ahmāi* vorzuziehen. — *Gāitā* ist von Nerios. durch *samdgamanam*, Zusammenkunft, wiedergegeben, wonach er es offenbar von *gam*, *gim*, gehen, ableitete und als ein durch *ta* gebildetes Nomen abstractum wie *saītu* fasste. Beides ist aber

entschieden falsch und giebt auch keinen erträglichen Sinn. *Gaṇti* ist hier eine dritte Person sing. Imperativi von *gan* = *han*, schlagen, tödten. So gefasst ist es ein ganz passendes Prädikat zu *Ōraoša*, dem Genius, der mit dem Schwert in der Hand die Feinde abwehren und vernichten soll. Das Fehlen eines Objects begreift sich, wenn man schlagen allgemein in dem Sinn von kämpfen fasst. — *Mardā* — *kahmāciš* Ner.: *mahdānān tarja me kāmāh jayja kāmāh kebhaçait*. *Vašt* ist hier durch *kāmāh* wiedergegeben und demnach als Substantiv gefasst. Obschon die Analogie von *frāšt*, *fraç* und die ähnliche Stelle 43, 1, wo anstatt des *vašt* ein anderes Substantiv *ustd* gesetzt ist, für die substantivische Fassung angeführt werden könnte, so ist sie doch weder hier, noch in der Parallelstelle 43, 9 befriedigend. Viel passender nimmt man *vašt* als eine zweite Person sing. praes. von *vaç*, wollen. Dass diese wirklich *vašt* lautet, beweist Jt. 1, 10 unwiderleglich. Dem Sinn nach ähnlich ist 29, 4: *jathā avō vaçat*.

V. 17. *Kathā* — *kshmaç* Ner.: *mahdānān samajakaritvām jushmākam; kila kālo jah paçdāt aça kadā prāpejati*, grosser Weiser! eure Zeiterfüllung; d. h. wann wird die Zeit nach dieser Zeit (die zukünftige, das Ende der Tage) eintreffen? *Zarem* wird somit als Zeit erklärt, eine Deutung, die sich etymologisch rechtfertigen lässt, wenn man das skr. *garas*, Alter, herbeizieht. Unser Uebersetzer hielt es wohl für verwandt oder einerlei mit *sroḍna*, Zeit. Aber der Begriff Zeit widerspricht ganz dem Zusammenhang und namentlich der Verbindung des *zarem* mit *čardāt* „ich will gehen“, das von Ner. ganz irrig auf die Wurzel *kere*, machen, zurückgeführt wird. Auch das entweder identische oder jedenfalls nah verwandte *sarəçā* Jt. 9, 26 spricht dagegen. Dieses steht im Parallelismus mit *dadnām māsdajənm* und *vaçukhm fraçəçtm* und scheint demnach eine ähnliche Bedeutung wie Glaube, Lehre zu haben. Früher (VIII, p. 757 f.) führte ich es auf die Wurzel *sar* = *gar*, lobsingen, preisen, zurück, und ich sehe noch keinen genügenden Grund, hievon abzugehen. Der Weda bietet das Substantiv *garā*, Lob (Rv. 1, 38, 13), und das Compositum *garābodha*, Lob erkennend (Rv. 1, 27, 10). *Zarem* heisst somit Lob, Lobpreis und setzt ein Thema *sara* voraus und ist eng mit *čardāt* zu verbinden, so dass beide zusammen „ich will zum Lobe gehen“ heissen. In diesem Ausdruck mag eine Anspielung auf den Namen *Zarathustra* liegen, der, wie ich schon anderwärts (IX, p. 693) gezeigt habe, „grösster Liederdichter oder Sänger“ heisst. *Mardā kshmaç* ist eurentwegen, eurenthalben. Diess wird durch das Folgende näher bestimmt. — *Āçitīm* — *ačhō* Ner.: *sā vitramatē jē jushmākam [kila kārjāni jushmākam kadā saṃpūrjāni karihjati] jəca me bhavanti vaçasām thajitārah*. *Āçitīm*, wie West. richtig nach K. 5 schreibt, ist hier durch Kraft, Tapferkeit übersetzt. Aber diese Uebersetzung lässt sich bei diesem *āç*, *λεγομ*. etymologisch nicht be-

gründen. Die Wurzel ist *ski*, s. darüber zu v. 10; 47, 5 treffen wir das Partic. *d-čkjāc*, weilend, wohnend in, wonach es Wohnung, Herberge heissen muss und somit nur ein anderer Ausdruck für das gewöhnliche *demāna* ist; vgl. *skjēitibjō* neben *stēibjō* 53, 8. Da dieses *dčkitm* von *čardni*, einem Verbum des Gehens, abhängig ist und dieses zunächst eine Präposition der Richtung wie *d*, zu, nach — hin, fordern kann, so liesse sich *dčkitm* auch auflösen in *d čkitm*. Weil der Accusativ allein aber auch die Richtung ausdrückt und die Handschriften nichts von dieser Trennung des *d* wissen, so können wir von dieser Aenderung abstecken. Ueber das Lobsingen in *Ahuramāda*'s Wohnung vgl. 34, 2. *Vdkhs* wird von West. mit *alēshō* zu einem Compositum verbunden. Diess ist aber sicher unrichtig, weil auf diese Weise der Satz wohl ein Subject nebst Copula, aber kein Prädikat hätte; gerade letzteres muss *alēshō* sein. Die Deutung Nerios. „die Antreiber der Worte“ ist nicht ganz stichhaltig, enthält aber etwas Richtiges. Ich fasse hier *alēshō* im Sinne von *alēsha* 28, 5, Trachten, Streben, Suchen. Mit *čarōd*, daher auch, weshalb auch, wird der ganze Satz eingeleitet. — *čarōi* — *ameretātā* Ner.: *svāmīno bhavishjanti upari Avīrdāde Amīrdāde*. *čarōi* ist demnach als Plural in der Bedeutung „Herren“ genommen; aber es kann kein Nom. plur. sein, sondern ist ein Locat. sing. Die Bedeutung Herr gründet sich zwar auf das neupersische *zar*, Haupt, Oberhaupt, aber sie giebt nirgends in den *Gáthá*'s einen guten Sinn (s. das Gloss.). Sollte unser *čara* indess mit diesem neupersischen Worte, dem im Sanskrit das Neutrum *čira*, Haupt, entspricht, identisch sein, so wäre in den *Gáthá*'s gewiss die neutrale Form *čarāñh* zu erwarten; wir finden sie aber nirgends. Die ihm in den alten Liedern zukommende Bedeutung ist nur die von Schutz, Hilfe, gleich dem sanskr. *čarman* (s. das Gl.). Der Infinitiv *bāčdjāi* ist von Nerios. als dritte Person plur. futuri der Wurzel *bā*, sein, gefasst. Diese Ableitung ziehe ich jetzt meiner frühern von *bağ*, geniessen (VIII, p. 759), vor. Wir haben in dieser Form wirklich den Infinitiv futuri besagter Wurzel, deren Futurstamm *bāčj* lautet. Die folgenden Worte *haurvātā ameretātā* sind Instrumentale „im Schutz sein werden durch *Haurvat* und *Ameretāt*“, d. i. von ihnen geschützt werden. — *Avā* — *ānā* Ner.: *evam māñthraṇāñjāñ je dānam dharmasammiçram; kila prasādam eva dadāti*. *Avā māñthra* müssen als Instrumentale genommen und noch mit *bāčdjāi* verbunden werden in demselben Sinne wie *Ameretātā*. Die Deutung des *rdthemō* durch Gabe ist ganz richtig, vgl. 53, 6. Ebenso fasste ich es auch schon früher (VIII, p. 759 f.).

V. 18. *Kathā* — *handni* Ner.: *kathāñ satjatajā tarja prasādasja anurūpo bhavāmi; kila me apratārañatajā vādāhino bhavet*. *Ashā* ist hier als Instrumental und in der Bedeutung eines Abstractums Wahrhaftigkeit genommen. Aber beides ist unrichtig. Der Instrumental lässt sich nicht construiren, und die Bedeutung Wahr-

haftigkeit ist unpassend. Es ist vielmehr Vocativ in der Bedeutung Wahrer, Wahrhaftiger, dem *Masdd*, dessen Bezeichnung es ist, in der dritten Zeile parallel stehend. *Mîdem handni* kann nicht „ich bin dieser Gunst würdig“ bedeuten, wie es von Ner. gefasst ist. Denn *handni* ist deutlich eine erste Person sing. Imperativi der Wurzel *han* = *zan*, spenden. Dass von einer Opferspende und nicht von einem Verdienste die Rede ist, beweist die gleich folgende Zeile, in der die Opfergabe näher beschrieben ist. Auch die in der Glosse gegebene Deutung frei, selbstständig ist unpassend. — *Daçâ* — *ustremâd* Ner.: *daçadâm açôdnâm sabîgâdnâm uhtîrd-nâmâ*. Ueber *arshnavaitis*, eigentlich männerbegabt, d. i. schwanger, trüchtig, s. VIII, p. 760. *Ustrem* lässt sich nicht mit Ner. als Kameel deuten, obschon wir das Wort in dieser Bedeutung wirklich im Zendawesta finden, da neben der bestimmt angegebenen Zahl von Stuten die Nennung nur eines Kameels (sogar ohne das Zahlwort) sehr sonderbar sein würde. Das Wort kann hier nur soviel als das skr. *uttara* sein und höher, darüber hinaus, d. i. eine grössere Anzahl, bedeuten. — *Jat* — *Ameretâtâ* Ner.: *jathâ m. mağdah jad evam vedmi Avidadîja Amidadajja*. *Apavaiti* ist hier in mehrere Worte, wie es scheint, in zwei, *apa* und *vaiti* aufgelöst. Letzteres soll ich weiss heissen, also von der Wurzel *vid*, wissen, stammen. Diese Deutung ist indess eine reine Spielerei. Früher (VIII, p. 760) fasste ich es als eine dritte Person conjunct. imperf. der Wurzel *pu*, läutern, reinigen; aber diese Wurzel ist in dieser Bedeutung im Baktrischen nicht gebräuchlich und würde überdiess nur einen sehr gezwungenen Sinn geben. Aus dem Substantiv *apavâtî* Vend. 9, 52 lässt sich nichts für die Bedeutung des *apavaiti* unserer Stelle erschliessen, da die Lesung jenes Words nicht sicher, vermuthlich eher falsch ist; auch mit dem ebenfalls zweifelhaft gelesenen *apivaiti* Jt. 10, 27, das sicher ein Verbum ist und den Sinn von wegnehmen zu haben scheint, lässt sich wenig anfangen. Der Zusammenhang und die Construction unserer Stelle scheint eine Verbalform zu verlangen; aber es lässt sich keine passende Wurzel finden. Die den Dualen *kaurvâtâ* *ameretâtâ* sonst beigegebenen Prädikate *utajûiti* und *terûti* veranlassen mich in *apavaiti* eben ein solches (im Dual) zu sehen. Die Bedeutung anlangend, so würde das vedische *apanat* „mit Wasser versehen“ lautlich vollkommen entsprechen; aber die Bedeutung will nicht recht passen. Besser empfiehlt sich eine Ableitung von *apa* (Adverbium und Präposition), weg, darauf, mittelst des Suffixes *vai*, so dass es eine ähnliche Bedeutung wie der Superlativ *apêma*, der äusserste, in der Verbindung *urvaççê apêma* (43, 5) hat, etwa wie die von zukünftig. Das Verbum substant. ist, wie oft, zu ergänzen. — *Jathâ* — *ddôhâd* Ner.: *evam jathâ tubhjamâ daddmi*. Ueber *dâôhâd*, das irrig als eine erste Person gefasst ist, s. zu 34, 1.

V. 19. *Jaç — dātē Ner.: jaḥ prāptam prasādam anurūpīno* [?] ¹⁾ *dadāti*. Ueber *haneñtē* (Dat. sing. des part. praes.) s. zum vorigen Vers. — *Jē — dātē Ner.: jaḥ asti tasmdī satjavaktā nara dadānah* [uttamo nā]. *Īt* ist hier durch *asti* und *nā* durch *narah* wiedergegeben. Der bei dieser Deutung sich ergebende Sinn „welcher Mann diesem Wahresprechenden giebt“ würde indess dem vorigen Gliede, dem das unsere allem Anschein nach parallel sein muss, völlig widersprechen. Der Parallelismus verlangt auch für diesen Satz durchaus eine Negation. Diese wird, wie ich schon früher (VIII, p. 761) annahm, dadurch gewonnen, dass man *nā* und *Īt* als eine Auflösung der gewöhnlichen, aber zusammengesetzten Negation *nōit* (aus *na* + *it*) betrachtet. — *Kā — paourujē Ner.: kām tarja tena dōshēja asti prathamāñ; kila tarja tena pāpakarmahvena prathamāñ*. Die dem *mainis* hier gegebene Bedeutung Frevelthat, Verbrechen scheint nur gerathen zu sein; sie lässt sich weder aus den Stellen (dieser und 31, 15) beweisen, noch etymologisch begründen. Dagegen wäre die Bedeutung Strafe, Abndung, Rache nicht unpassend, die sich auch etymologisch begreifen liesse, wenn man die Wurzel *man*, denken, in dem Sinne von gedenken (einem etwas gedenken = sich an Jemand zu rächen suchen) fasst. Da aber diese Bedeutung weder durch Stellen aus dem Zendawesta noch aus dem Weda bewiesen werden kann, da sich ferner die nahe Verwandtschaft des *mainis* mit dem *na* häufigen wedischen *manushā*, Andacht, Loblied, nicht verkennen lässt, so werden wir wohl von jener Deutung abstecken müssen. Ich halte es für das beste, bei der nächsten Bedeutung Dichten, Trachten zu bleiben. Die Accusative *ten* und *tm* (in der folgenden Zeile) müssen hier wegen ihrer Verbindung mit dem Verbum substant. *astī* im Sinne eines Dativs gefasst werden; denn ein transitives Verbum, von dem sie abhängig gemacht werden könnten, lässt sich nicht finden. *Paourujē* steht wahrscheinlich für *paourujā* und ist das Femininum von *paourujā* (= *pūreja*, früher), wie K. 5 falsch corrigirt. Man vgl. seinen Gegensatz *apēnd*, ein deutliches Feminin, im folgenden Gliede. — *Vīdōso — apēndā Ner.: cētā 'mā tarja jad arja asti nīdāne; nīdāne punjaja durgatiñ*. Die Deutung des *apēnd* durch *nīdāne*, wonach es der Locativ eines Substantivs wäre, Aufhören, Ende, hat etwas Richtiges; Substantiv ist es zwar nicht, aber Adjectiv femin. und im Nominativ mit der Bedeutung die letzte (scil. *mainis*). Einige Schwierigkeit macht die syntaktische Verbindung von *vīdōso*, wissend, von dem jedenfalls der Accusativ *avām*, worin ich nur das Pronom. demonstrat. *ava* erkennen kann, abhängig ist. Man kann es von *pereçā* zu Anfang des Verses abhängen lassen, „ich will fragen — kennend jenes Denken etc.“; aber die beiden Sätze sind von einander zu weit entfernt. Daher möchte ich lieber hinter

¹⁾ Wohl *anurūpīne na* zu lesen.

vidádo das Verbum substant. ich bin (*ahmí*) oder in seiner Coniunctivform ich sei (*qjém*) ergänzen.

V. 20. Die Worte von *ciθhēd* — *doāharē* finden sich nicht übersetzt in dem von mir copirten Manuscripte Neriosengh's. *Ciθhēd* erklärte ich früher (VIII, p. 761) als einen Infinitiv der Wurzel *ci*, büssen, wovon *ciθha*, Strafe. Aber die Infinitivformen auf *tana* sind wohl der ersten Keilschriftsprache, aber nicht dem Zendawesta bekannt; zudem müsste man, wäre es wirklich ein solcher Infinitiv, entweder den Dativ *ciθhandi* oder den Locat. *ciθhandē* erwarten. Aus diesen Gründen ist die alte Erklärung zu verlassen. Ich halte jetzt dieses *ciθhēd* für eine Zusammensetzung von *ci*, dem Neutrum des Interrogativstammes *ci* i. e. quis und des Enklitikums *na*. Das *e* ist blosser Bindevokal, der häufig an die Interrogativ- und Relativpronomina antritt, wenn sie enger mit einem folgenden Wörtchen verbunden werden sollen, wie *jaçe θhūd*, *kaçe θhūd*. Das *t* wurde zu aspirirtem *th* vor *na*, gerade wie *skjaothana* oder *skjaothna* einem *ciθuthna* gegenübersteht. So ist das Sätzchen eine an *Ahuramazda* gerichtete Frage nach den *Daeu's*, um sie seien oder wozu sie da seien. — *Aj* — *dātā* Ner.: *evam idam pricchāmi je pratikkhala[n]ti*; *teshām je jushmākañ gaudm kadamthakānām*. Hier ist die Uebersetzung Neriosengh's sehr lückenhaft; wahrscheinlich wussten die Erklärer des Zendawesta aus der Sāsānidenzeit nicht alle Worte dieses höchst schwierigen Verses zu deuten. *Peshjēintī*. So corrigirt Westergaard richtig das *peshjēit* von K. 5. Die Lesung anderer Mss. *piskjēintī* (K. 6, 11) lässt keine richtige und verständliche Erklärung zu. Wollte man nämlich diese Lesung festhalten, so würde als Wurzel das v. 9 besprochene *ski*, weilen, sich herausstellen, die erste Sylbe *pi* aber müsste als Verkürzung der Präposition *aipi* genommen werden. Sonach könnte es verweilen, vielleicht auch bewohnen heissen. Aber die Präposition *aipi* wird in den *Gáthá's* nie zu *pi* verkürzt und die Bedeutung widerspricht dem Zusammenhang, da *jōi* auf die *dāēd* sich zurückbeziehen und daher von kämpfen, streiten oder schaden die Rede sein muss. Zu einer vollkommen richtigen Erklärung des auf den ersten Anblick höchst schwierigen Words gelangen wir durch eine nähere Betrachtung von *pešana* und *pešanē* der spätern Bücher. Jt. 5, 109: *jať bavāni aivivājāo* — *duśāenem pešanemēa dāvājaçnem drouštemēa*, dass ich überwindend sein möge den Schlechtgläubigen und den *pešana*, den Dāēvaverehrern und Gottlosen (eigentlich feindlich Angreifenden); vgl. 19, 87. Jt. 9, 30 (vgl. 17, 50): *jatha arāni pešanē aru aurvaštō*, dass ich acht Renner treiben möge gegen den *Pešana*. Aus diesen Stellen ergibt sich klar, dass *pešana* so viel als Feind und zwar Glaubensfeind bedeuten muss. Das femin. *pešanē* bedeutet dagegen deutlich Kampf, Schlacht, so Jt. 13, 17: *tāo ughrāhu pešanāhu upaçtām heiti dāhustāo jōa fravashajē ashāunām*, die Fravashi's der Reinen bringen am meisten Hilfe in den gewaltigen

Schlachten. 13, 23: *jāo zaojāo vaihuthwaēshu jāo zaojāo verethragh-
njalēshu jāo zaojāo peshanāhu*, welche schnell sind in Gutthaten, schnell
bei Siegen, schnell bei Kämpfen. 13, 27: *tāo zaojāo tāo verethragh-
njalēshu tāo peshanāhu; tāo idha jaṣ narō tukhma pereteñtē verethragh-
njalēshu*, die schnellen in Siegen in Kämpfen, die da sind, wo die
starken Männer um den Sieg kämpfen. Die letzten Worte von *tāo
idha* — *verethraghnjalēshu* sind deutlich eine Glosse, welche das Vor-
hergehende, namentlich das *peshanāhu* erklären sollen. Die er-
klärenden Worte *idha jaṣ pereteñtē*, da wo kämpfen, lassen somit
keinen Zweifel mehr übrig über die Bedeutung von *peshanā* als
Schlacht, Kampf ¹⁾. Es ist vollkommen das wedische *pṛtaṇḍ*,
Schlacht; dieses musste nach demselben Gesetze zu *peshanā* werden,
nach welchem *ṛta* zu *aṛha*, *amṛta* zu *ameṣha* etc. ward. Im Weda
findet sich noch einfacher *pṛt* im Sinne von Kampf. Hievon ist
unser *peshjēñtī* ein Denominativ und heisst somit kämpfen, transit.
bekämpfen. *Atibjō* kann hier nur in reflexivem Sinn „für sich“
(zum eigenen Besten) genommen werden. Das Subject müssen die
Daeva sein. Der Accusativ *kām* ist von *peshjēñtī* abhängig; aber
es hat hier keine interrogative Bedeutung, sondern die 38, 6 an-
gegebene allgemeinere Wesenheit, Bestand. Der Instrumental
jāis, mit welchen, durch welche, bezieht sich auf die *Daeva*'s.
Ueber *karapā* s. zu 32, 12; über *uṣikhs*, einen andern Namen der
von Zarathustra so angefeindeten und verwünschten wedischen Seher,
Priester und Liederdichter, s. VIII, p. 762. Das Verbum *dātā* steht
zwar im Singular (aor. medii), bezieht sich aber sowohl auf *karapā*
als *uṣikhs*. — *Jācā* — *urādūjatā* Ner.: *jēcā kṛkṛh anṛvittajah anja-
pāradātṛbhjah*. Ueber *ānmainē*, das nur gleich *ātmane*, für sich
selbst, sein kann, s. zu 30, 7. Die dem *urādūjatā* gegebene Be-
deutung: „Geber der Nichtvollbringung“ ist gewiss irrig. Vor allem
ist das Wort kein Substantiv, sondern ein Verbum und zwar die
dritte Person sing. imperf. medii einer Wurzel *rūd*. Diese lässt
sich auf das sanskritische *rudh*, abhalten, hemmen, oder *ruk*
(für *rudh*), wachsen, zurückführen. Ersteres ist nur selten im
Zendawesta; der sich ergebende Sinn „was der *karapā* für sich ab-
wehren liess“ widerspricht dem Zusammenhang. Das zweite ist
häufiger und auch noch im neupersischen *rustan*, wachsen, erhal-
ten; aber die ursprüngliche Bedeutung wachsen ist hier nicht an-
wendbar. Dagegen giebt die wedische Bedeutung erlangen einen
guten Sinn. Letztere ergibt sich leicht aus der Causativform *rūdaj*,
wachsen lassen, machen, im Medium für sich wachsen lassen,
d. i. sich zukommen lassen, erlangen. Der ursprüngliche Causativ-

¹⁾ *Peshu* Jt. 5, 77: *hushem Peshūm radcajaṣ*, er bewässerte das trockene
Peshu, und Jt. 24, 42: *frdjañtō tarō Peshūm dōrat-grūtam*, gehend durch
das weitberühmte *Peshu*, gehört nicht hieher, sondern ist Name eines Landes.
Da *esh* lautliche Veränderung für ursprüngliches *art* ist, so erhalten wir
den Namen *Partu*, d. i. *Parthuvā* der Keilinschriften, *Parthyene* der Alten.

stamm *rūdaj* wurde zu *urūdaj* durch Einfluss des wurzelhaften inlautenden *u*, das eine grosse Macht über die benachbarten Vokale ausübt; das anlautende *u* ist ein einfacher Vorschlag, wie er sich bei dieser Wurzel gewöhnlich findet, vgl. *urūta*, *urūtaŋ* u. s. w.; das zweite *u* trat an die Stelle des *a*, als Nachhall des *u* der Wurzelsylbe. Was die syntaktische Verbindung des Sätzchens anlangt, so ist es von *it perečā* abhängig und dem *jōi peshjēnti* coordinirt. — *Nōit — frādankē* Ner.: *na te prasāderhu punjakarjān pradantī; kila jah prasādaj tebho djate tena kiñčidapi sadhjāpāritarām na kurvanti*. Der von der Tradition diesen Worten gegebene Sinn „sie fördern nicht bei den Gunstbezeugungen das reine Handeln“ ist vollkommen falsch. *Him* ist kein Nominativ plur., sondern ein Accusativ sing. des Pronominalstammes *hi*; aber die streng accusative Bedeutung lässt sich hier so wenig festhalten, als bei *im* im vorhergehenden Verse. Wir müssen es ebenfalls im Sinne eines Dativs nehmen, wollen wir nicht annehmen, dass das Verbum *mišēn* mit zwei Accusativen construirt sei, was höchst unwahrscheinlich ist. Mit *mišēn*, das schlechterdings kein Substantiv in der Bedeutung Gunst sein kann, hat es dieselbe Bewandniss wie mit *učēn* v. 10. Es ist entweder dritte Person plur. imperf. activ. oder der Nominat. des part. praes., in beiden Fällen für *mišjan* stehend. Da nirgends, nusser *dačā*, ein Plural ist, worauf eine dritte Person plur. bezogen werden könnte, von diesen aber sicher nicht der Inhalt dieses Schlussatzes ausgesagt sein kann, so werden wir am besten thun, uns der zweiten Auffassung zuzuwenden. Das Subject des Satzes ist dann der Vocativ *ašhā*, Wahrer! ein Name des *Ahuramasda*. Zu ergänzen ist nur wie in v. 10 das Verbum substantivum. Die Bedeutung von *miš* = *mih*, spenden, ist nicht im mindesten zweifelhaft. *Frādankē* ist kein Verbum wie Ner. annimmt, auch nicht von *dā* + *frā* abzuleiten, sondern es ist ein aus der zu v. 10 besprochenen Wurzel *frād* gebildetes neutrales Abstractum, „Auffüllung, Umzäunung“. Da dieses gewöhnlich von den *gāthā's*, den eingefriedigten erblichen Familiengrundstücken, ausgesagt ist, so kann *frādank* leicht die weitere Bedeutung „bleibender Besitz, Erbtheil, Eigenthum“ annehmen.

Capitel 45.

Dieses Stück enthält ein grösseres, vor einer grossen Versammlung vorgetragenes Lied, das der Form und dem Inhalt nach eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Cap. 30 zeigt. Einer grossen, von fern und nah zusammengeströmten Volkmenge werden hier die Hauptsätze der neuen Religion verkündigt, die Lehre von den zwei uranfänglichen Geistern und deren Verhältniss zu einander, von der Urweisheit und von *Ahuramasda*, als dem besten und allergrössten in der Schöpfung. Dem Lobe dieses grossen Gottes ist dann ein

grösserer Theil (6—10) gewidmet. Die sechs ersten Verse beginnen jedesmal mit den Worten: *at fravakshyd*, so will ich verkündigen, und leiten dadurch jeden neuen Gedanken ein. Der letzte Vers (11) gehört nicht zum Ganzen und kam wohl nur zufällig hieher. Der Inhalt und Gedankengang des Liedes ist im Einzelnen folgender:

Der Prophet fordert alle seine Zuhörer, die aus den verschiedensten Gegenden zusammengeströmt waren, auf, seinen Worten ein aufmerksames Ohr zu leihen; er wolle ihnen alles mittheilen, vor allem die von den Weisen erkannte Existenz eines ursprünglichen Geisterpaars, eines guten und eines bösen Wesens. Diese Verkündigung der neuen Lehre sollen weder der böse Geist, der nur Uebles und Verderbliches redet und das zweite Leben, d. i. das Geistesleben, dadurch zu vernichten sucht, noch seine Anhänger, die Lügner, die die nichtige Religion des Götzendienstes mit ihrer Zunge bekennen, stören (1). Nach diesen einleitenden Worten spricht er über das Verhältniss dieser beiden Geister zu einander, und zwar theilt er dieses in Form eines Gesprächs des weissen, guten Geistes mit dem schwarzen, bösen mit. Der gute Geist sagt zu dem bösen, dass alle guten Dinge, wodurch die Welt bestehe, die Gedanken, die Loblieder, die Intelligenzen, die Glaubenssätze, die heiligen Worte und Handlungen, die heiligen Sprüche und die Seelen, die Schutzgeister der Schöpfung, nur seiner Leitung folgen, und dass er dadurch in den Stand gesetzt sei, die ganze gute Schöpfung gegen Angriffe der Bösen zu schützen (2). Da als eine Hauptmacht gegen das Böse die Kraft des Verstandes und der Einsicht (vgl. 30, 10) hervorgehoben ist, so wird der Sprecher auf die zwei Arten derselben, die erste und die letzte, im Folgenden hingeletet. Die erste ist die ursprüngliche, dem Menschen von Gott mitgetheilte, die letzte die durch Erfahrung vom Menschen selbst gewonnene Weisheit (vgl. 44, 19). Der Sprecher will nun allen denen, welche die göttliche Weisheit noch nicht kennen und die ihnen bereits mitgetheilten Sprüche nicht so anwenden, wie er selbst sie denkt und spricht, jene ihm von Gott selbst mitgetheilte Urweisheit verkündigen, damit ihnen die selbstgewonnene Weisheit für dieses Leben desto förderlicher und nützlicher sein könne (3). Die Urweisheit ruht aber in Mazda. So wendet sich der Dichter ihm zu und verweilt nun länger bei der Beschreibung seines Wesens, seiner Offenbarungen und schliesst mit einem Lobespsalm. Er ist das vortrefflichste Wesen der Schöpfung; er als der Weise kennt das Wahre (*ashdā haēd vādā* = *vidus-ashd* v. 8), er ist der Vater des alles Gute wirkenden Geistes und die das Gute vollbringende Thätigkeit, die *Armaiti* ist seine Tochter (vgl. 31, 8. 9). Er, der Lebendige, der alles ins Dasein gerufen, kann nie betrogen und getäuscht werden (4). Er, der Heiligste, hat seinem Propheten das Wort, das denen, die ihn zu hören gekommen sind, das nützlichste und beste sein wird, mitgetheilt. Sie werden dadurch der Unsterblich-

keit und der Vollkommenheit theilhaftig, welche aus den Werken des guten Geistes entspringen, mit welchen Kräften *Ahuramazda* selbst ausgestattet ist (5). Der Dichter will nun sein Lob verkünden. Er preist zuerst den *Craosha*, die Offenbarung, als den allergrössten (vgl. 33, 5) unter den das Gute vollbringenden Geistern, die um den *Ahuramazda* geschaart sind. Er bittet diesen, sich ihm zu offenbaren mit den Worten: es höre der lebendige Weise! d. h. er schenke meinen Fragen Gehör. Er, dessen Güte durch den guten Sinn stets wächst, soll den Dichter mit seiner besten Weisheit erfüllen und regieren (6). Durch sein Walten und Wirken, durch seine Macht bestehen alle Lebendigen, die vergangenen Geschlechter wandelten nur durch ihn ihren Weg wie die gegenwärtigen und kommenden. Aber unsterblich ist nur des Frommen Seele, die nach Unsterblichkeit strebt; die Frevler und Gottlosen dagegen werden als Feinde des wahren Lebens durch diese hohe Kraft, die im Besitze des Herrn der Schöpfung, des Allweisen, ist, vernichtet (7). Diesen will der Sänger mit Lobliedern verherrlichen. In heiliger Begeisterung schaut er ihn mit seinen Augen selbst, ihn, den lebendigen Weisen, die Quelle alles Guten in Gesinnung, Wort und That, der das Wahre kennt und weiss. Das Loblied des Sängers und seiner Genossen soll zum Himmel dringen und in den Gesang der himmlischen Schaaren (28, 10) einstimmen (8). Diesen will er mit frommem Sinne verehren, der ihm und seinen Leuten stets gnädig ist, zu jeder Zeit in Licht und Dunkel. Er bittet ihn, als den der durch sein Wirken jegliches Besitzthum schafft, Vieh und Menschen zu beschützen durch die Kraft des guten Sinnes, eine Bitte, der man so oft in den vedischen Liedern begegnet (9). Nicht zufrieden mit den eigenen Lobliedern ruft der Dichter noch die *Armaiti* herbei; mit ihren Gebeten will er noch den Höchsten feiern. Er hat sich als den durch sich selbst Weisen und Lebendigen, d. i. als Quelle der Weisheit und des Lebens (31, 8) geoffenbart; daher hat er den wahren und guten Gedanken; daher sind die beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, die er dieser Welt verliehen und wodurch allein sie besteht, in seinem Besitze (10).

Ob das Lied aus einem Gusse und von einem Verfasser sei, möchte fast zu bezweifeln sein. Wie es jetzt vorliegt, ist es zwar ein Ganzes, dem ein gewisser Plan nicht abgesprochen werden kann; aber die einzelnen Glieder haben zu wenig Ebenmass. Die ersten fünf Verse haben mehr einen didaktischen, die letzten fünf mehr einen panegyrischen Charakter. Vergleichen wir damit das ächt zarathustriache Lied cap. 30, so scheint es, wenigstens die vier ersten Verse, mehr eine Nachahmung als ein Originalprodukt zu sein. Diese rühren schwerlich von Zarathustra her, da in der Anschauung dieses Stücks und in der von cap. 30 einige Differenzen sich auffinden lassen, theils sprachliche, theils in der Anschauung begründete. In jenem schönen Liede heisst das Geisterpaar *jēmd*,

Zwillinge, hier *dām*, die zwei; dort heisst der böse Geist *akó*, der nichtige, hier *airó*, der schwarze, eine Benennung, die Zarathustra noch nicht geläufig ist; denn 44, 12 ist *airó* nur des Wortspiels mit *aīgró* wegen gewählt. Dort werden die Anwesenden aufgefordert, zwischen beiden Geistern zu wählen, entweder dem guten oder dem bösen zu folgen; hier scheint die Scheidung bereits erfolgt zu sein; denn es ist von keiner Wahl mehr die Rede. Der ersten Hälfte fehlt die Kraft und Gedrungenheit jenes herrlichen Liedes, die zweite dagegen ist sehr schön und erhaben und hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit wirklich zarathustrischen Versen, wie 31, 7. 8; aber die Sprache ist doch eine etwas abweichende; so vermisst man z. B. das Prädikat *Ahuramazda's gáthra*, mit eigenem Feuer, Urlicht, das hier ganz an seinem Platz gewesen wäre. Aus diesen Gründen möchte ich das Lied dem Zarathustra absprechen und einem seiner Schüler und Gefährten, der zarathustrische Gedanken nach seiner Auffassung benutzte, zuschreiben.

Der letzte (elfte) Vers steht in keinem nähern Zusammenhange mit dem vorstehenden Liede. Der Sinn desselben ist wohl folgender. Nach der heiligen Lehre des Hausherrn und Feuerpriesters ist *Ahuramazda* der nächste Verwandte und Freund eines jeden, der den Götzendienst für falsch und verkehrt und die Götzendiener für Lügner hält und sie streng von dem unterscheidet, der fromm und wahr denkt. Der Grundgedanke dieses Verses kehrt zwar oft genug in den *Gáthá's* wieder, aber die Ausdrucksweise ist eine so eigenenthümliche, dass er ganz vereinzelt dazustehen scheint. Dem Zarathustra gehört er gewiss nicht an. Wahrscheinlich ist er unter dem Hausherrn und Feuerpriester gemeint; dann könnte der Vers von einem seiner Freunde, *Kavá Vistácpa* oder *Gámácpa*, herrühren.

V. 1. *Aṭ — cṛaotá* Ner.: *evam prakṛiṣṭam bravāmi nānu karṇābhjām cṛijate*. *Gáshódām* ist hier fälschlich als ein Nomen im Dual genommen, während es deutlich eine zweite Person plur. Imperativi medii von *gush*, hören, ist. Der Uebersetzer verwechselte es mit *gaosha*, Ohr. — *Juécá — ishathá* Ner.: *jathá āsanāt jācā dūrāt namihate*. Dass *aṣanāt*, von nahe, heissen muss, wie Ner. hier richtig übersetzt, geht deutlich aus dem Gegensatz *dūrāt*, von ferne, hervor. *Ishathá* kann keine dritte Person sing. praes. medii sein, sondern ist eine zweite sing. activi der Wurzel *ish*, kommen, herzukommen, und nicht von *ish*, wünschen (s. zu 30, 1). — *Ná — dām* Ner.: *jad nānu idam sarvām prakṛiṣṭam jato mahāgṛānī dadāu*. Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 17, 2. Der Uebersetzer scheint durch das vorgesetzte Relativ die ersten Worte dieses Versgliedes mit dem ersten *ná cṛaotá* zu verbinden, was meiner Meinung nach ganz richtig ist. Denn mit *cithrē* beginnt ein neuer Satz. Einige Schwierigkeit macht *im*, das von Nerios. neutral durch *idam*, dieses, wiedergegeben wird. Da es mit *vácpa* einem Nom. Acc. plur. neutr. verbunden ist, so liegt die

Annahme nahe, es sei eine Verkürzung für *ind* = *hacc*. Diess ist jedoch nicht nöthig, da wir durch den vedischen Sprachgebrauch berechtigt sind, es als eine blosser Verstärkungspartikel, die sich gern an *át jat* etc. hängt, zu fassen, ein Gebrauch, der in den Gáthá's noch nicht herrschend ist, da es sich an den meisten Stellen als obliquer Casus des Fürworts der dritten Person ihm, ihn, es übersetzen lässt (s. v. 3). — *Āthra* erklärt Ner. durch offenbar, wornach er es mit dem bekannten *āthra* = *ātra* identifiziert. Sonach wäre es ein Adjectiv; aber dieses passt gar nicht zur Construction. Der Plural *masdānōhō* verlangt einen Plural des Verbums, und zwar wo möglich in der dritten Person. Diesen finden wir auch, wenn wir *āthra* auf die Wurzel *āth*, wissen, kennen, zurückführen; dann ist es wie *ānōharē* eine dritte Person imperf. medii. *Masdānōhō* ist, obschon es ein deutlicher Plural ist (vgl. *ahurānōhō* 30, 9. 31, 3) von Nerios. durch den Singular wiedergegeben, vermuthlich weil der Plural des höchsten Gottesnamens den Auslegern entweder unverständlich, oder austössig war. Indess ist der Zusammenhang des ganzen Stückes, sowie der Inhalt dieses Verses insbesondere, entschieden gegen eine Beziehung dieses Plurals, etwa im Sinne eines plural. majestaticus, auf *Ahuramazda*; ja nicht einmal an die *Amesha-spenā's*, deren Oberster Mazda ist, darf gedacht werden, sondern jener Plural „die Weisen“ ist hier im eigentlichen Sinne von Menschen zu verstehen, von den weisen Priestern der Vorzeit oder den in die göttlichen Geheimnisse eingeweihten Propheten; ähnlich wird der Plural *ahurānōhō* Jt. 5, 85 als eine Bezeichnung der Fürsten (*dañhu-patājō*) gebraucht. Wie hier der Plural, so bezieht sich der Singular *masdā* in dem berühmten *Akunavairja*-Gebet (Jt. 27, 13) ebenfalls auf einen Menschen und nicht auf *Ahuramazda*. Für einen solchen Gebrauch des Gottesnamens bietet das Alte Testament eine treffende Parallele, wo *דָּבָר* auch von Menschen, im Sinne von Richter oder Anführer, ausgesagt wird. — Einige Schwierigkeit macht auf den ersten Anblick *dām*. Vergleicht man aber v. 2 und die ersten Verse des diesem Stücke ganz analogen 30. Capitels, wo von den zwei Geistern die Rede ist, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in *dām* das Neutrum von *daa*, zwei, in einer etwas verkürzten Form haben. Dass sich *daam* zu *dām* im Baktrischen zusammenzieht, beweist ganz deutlich die Verbalendung *dhaam*, die im Baktrischen (wenigstens im Gáthádialekt) stets zu *dām* wird. Diesem *dām*, zwei, ein Paar (vgl. im Sanskr. die Verdoppelung *daandvaam*, Paar), entspricht in 30, 3 *jēma*, Paar. Dass unter diesem Paar der weisse und schwarze Geist zu verstehen sei, ergibt sich klar aus v. 2. Die Erklärung Nerios. durch *daddu*, er gab, beruht auf der ganz verkehrten Ableitung von der Wurzel *dā*, geben. — *Nōit* — *merāshjāt* Ner.: *na doitiyakāle dush-āshjayitā Aharmanah jagān* [*jagdā*] *mārajūshjati vapushi pācētī etja akhaje*. Diese Uebersetzung ist im Allgemeinen richtig; nur ist *daibittim akām* keine Zeitbestimmung

„in dem zweiten Leben“, sondern ein von *merūshjāt* abhängiger Accusativ. Die Beziehung auf den zukünftigen unvergänglichen Auferstehungsleib ist jedenfalls falsch, da diese Vorstellung der späteren Bücher den Gáthá's noch fremd ist. Auch *merāshjāt* ist fälschlich als ein Futurum gedeutet; das *shj* wurde nämlich als Futurcharakter genommen, während das *sh* noch zum Stamme gehört; denn *merūsh* ist nur eine andere etwas erweichte Aussprache für *meresh*, das Causativum von *mere*, sterben; *jāt* ist die dritte Person sing. Conjunctivi (des sogenannten Precativ im Sanskr.). — *Akd* — *varētō* Ner.: *nīrēshjākāmi*[f] *durgatijam kīhvājē prabōdhakāh*. Dass die beiden ersten Worte *akd* und *varanā* zusammengehören ist klar. *Varanā* ist nur eine breitere, vielleicht unrichtige Aussprache für das öfter vorkommende *varana*, eigentl. Wahl, d. i. Glauben (vgl. 30, 2, wo von der grossen Glaubenswahl, der Scheidung nach dem Bekenntniss, die Rede ist). Die Uebersetzung durch *kāmi*, verlangend, wünschend, ist nicht ganz zutreffend. Den Casus anlangend, so ist *varanā* entweder Instrumental sing. oder Nominativ Pluralis. Was vorzuziehen sei, hängt von der Fassung des *varētō* ab. Westergaard verbindet damit die Präposition 4, welche man indessen besser trennt und zu *hīsvā* zieht, welches der ganzen Structur des Satzes nach kein Nominativ sein kann, sondern ein Instrumental = *hīsvājē* sein muss; vgl. 31, 3. Die mangelnde äussere Endung wird nun durch die Präposition (hier Postposition) 4 ersetzt. *Varētō*, das der Bildung nach ein Partic. pass. ist, kann von *varē*, bedecken, verhüllen, oder *varē*, wählen, abgeleitet werden; aber da der Begriff verhüllt zum Zusammenhang nicht passt, so werden wir uns am besten zu der andern Wurzel wenden, von der ja auch *varanā* abstammt. Aber dann kann *varētō* keine eigentliche passive Bedeutung haben, sondern es ist ihm die active beizulegen, welche das passive Partic. im Baktrischen wie im Neupersischen tragen kann, man vgl. *berētō meretācā*, tragend und verkündigend, im zweiten Farg. des Vend. Bei dieser Fassung des *varētō* sind *akd varanā* die von ihm abhängigen Accusative. Instrumentale könnten diese nur sein, wenn sich *varētō* als verhüllt fassen liesse. Deutlicher wird der Sinn, wenn wir dem *varē* hier die Bedeutung von *fra-varē*, glauben, bekennen, beilegen.

V. 2. *Jajdō* — *anrem* Ner.: *jābhīcā mahattamāh Hormisdah evam abravīd enaīh haīntāram Aharmanāh*. Dass der Dual (gen. Loc.) *jajdō* sich auf die *mainjā paourujē* „die beiden ursprünglichen Geister“ zurückbezieht, ist einleuchtend. Das *jābhīh* des Neriosengh weist aber nicht auf diese zurück, da er unter *paourujē* nicht „die beiden ersten Geister“, sondern die Gáthá's (er hat *ādjaīh gāthābhuvāh*) versteht, eine ganz willkürliche und verkehrte Annahme. Unter *spanjāō* kann dem Zusammenhang nach nur der *speīth mainjus*, der weisse Geist, *Ahura Mazda*, verstanden werden, wie es Ner. auch richtig deutet. Der Form nach kann es bloss ein Comparativ und

zwar nur der Nominat. sing. masc. sein; als Genitiv Dualis, der wegen *jājō* vermuthet werden könnte, lässt es sich nicht deuten. Der Comparativ ist unmittelbar von der Wurzel *span* gebildet, wie *mažō* von *ma*; im Nominat. masc. muss die Endung *jō* = *ja* zu *jō* = *jā* werden. Obschon die Comparativform hier ganz sicher ist, so lässt sich derselben hier doch nicht die Comparativbedeutung beilegen. Der Comparativ hat öfter den Sinn des Superlativa, und so ist auch hier *spanjō* im Sinne von *spēnista* zu nehmen (vgl. *kavitara* neben *kavitama* im Weda). — *Nōīf nā mando* Ner.: *kila aīmākañ manah ahañ na tad manje jat tvañ manjase jato 'hañ sadhjāpārītarañ manjaveañā* [*adhjāpārītarañ manjase?*]. *Nā* ist von *Neriosengh* als gleichbedeutend mit *nāo* genommen, was aber nicht wohl angeht, da sich letzteres nie zu *nā* abschleift. K. 6 verbindet es mit *mando*, indem er *nāmanāo* liest, was, wäre es ein Wort, nur auf *nāman*, Name, zurückgeführt werden könnte. Aber da sich die Form grammatisch nicht gut erklären liesse und da „Namen“ zudem keinen Sinn giebt, so ist diese Lesung zu verwerfen. Ebenso wenig ist an *nemañh*, Lobpreis, zu denken. *Nā* als gesondertes Wörtchen lässt sich entweder als Nominativ von *nar*, Mann, auch im Sinne eines unpersönlichen Pronomens man gebraucht, oder als die enklitische Partikel *na* fassen, wie in *jathand*. Als Nominativ sing. giebt es keinen Sinn und lässt sich nicht construiren, da lauter Nominative sing. und das Verbum im Plural folgen. Es lässt sich nur als Partikel fassen; aber es fragt sich, welcher Sinn ihr beizulegen ist. Ich nehme es als angehängte Fragepartikel, so dass *nōīf-nā* vollkommen dem *nasd* 48, 4 = *nonne?* entspricht. Da es hinter dem ersten *nōīf* des Verses steht, hat es die Kraft, den ganzen Satz zu einem Fragesatz umzuwandeln. Nur bei dieser Fassung erhält das Ganze einen befriedigenden Sinn. Die negative Frage *nonne?* ist nämlich eine sehr starke Affirmation ist es nicht so? = ja gewiss (man vgl. hebr. *אֵלֶּיךָ* und arab. *alā*). — Für den Singular *daēnd*, wie West. nach K. 4 schreibt, wird richtiger mit den übrigen Codices der Plural *daēndo* gelesen, da der Satz lauter Nominative plur. enthält.

V. 3. Die Beziehung des Accusat. sing. fem. des Relativs *jām* hat Schwierigkeit. Das zunächst vorhergehende Wort *paouruim* ist wegen seines Gegensatzes *apēm* (man vgl. auch 44, 2) nur als Neutrum sing. zu fassen. Daher müssen wir entweder einen Schreibfehler annehmen und *jaf* für *jām* lesen, wie diess *Nerios.* zu thun scheint, oder *jām* auf ein ausgelassenes weibliches Substantiv, etwa *daēnd* oder *gāthā* beziehen. Die Beziehung auf *daēnd* ist dem Inhalte des Satzes ganz angemessen und findet im Schlusssatze des vorhergehenden Verses, wo die *daēndo* wirklich genannt sind, eine Stütze. Ich halte diess für die befriedigendste Erklärung. — *Jāi tm* — *vascācd* Ner.: *je enā bhavadbhjāh na endā vāpātā samādearanti jathā ijam manasi vācasi*. Die Deutung von *mēndi* und *vascā* als

Locative sing. ist sicher falsch. Es können überhaupt keine Nominalformen sein, da sich der Zusammenhang gegen diese Annahme sträubt und die grammatische Erklärung derselben nicht wohl möglich wäre. Es sind vielmehr erste Personen sing. des Coniunctivs. *Vaocā(cā)* ist sicherlich verkürzt für *vaocā(cā)*; die Verkürzung konnte in Folge der Anhängung des *cā* eintreten.

V. 4. *Ashāt — dāt* Ner.: *punjasamāṣṭhām Hormiṣdo vettā jad idam daddā*. Vor allem fragt es sich, ob *mazdāo* das Subject des Satzes ist, wie Nerios. annimmt, oder ob dieses in *vaēdd* liege. Nach der erstern Fassung wäre zu übersetzen: „von dem Wahren weiss Mazda, wer ihn schuf, den Vater etc.“; nach der zweiten „von dem wahren Weisen weiss ich, wer ihn schuf, den Vater etc.“ Die erstere ist unstreitig die richtige, wie klar aus der Parallelstelle 51, 22 *ashāt hačā vahistem — vaēdd mazdāo ahurō* hervorgeht. Eben diese Stelle zeigt uns aber auch weiter, dass *ashāt hačā*, welches nur eine Umschreibung des Genitivs ist, wie aus 27, 13 erhellt, mit *vahistem* verbunden werden müsse. *Ahāj anīhūs vahistem ashāt hačā* ist „dieses Lebens grösstes Glück, nämlich des jetzigen, wirklichen“, so dass *ashāt hačā* eigentlich nur eine nähere und deutlichere Bestimmung von *ahāj* ist (vgl. den Ausdruck *ashāt haithim hačā* 46, 19). Sinnschwierigkeit haben die Worte *jē im dāt ptarēm*. Dass *jē* sich auf *mazdāo* zurückbezieht ist klar. Der wörtliche Sinn ist: der ihn, den Vater des guten Geistes, schuf. Aber dieser „Vater des guten Geistes“ oder „der guten Gesinnung“ kann Niemand anders sein, als *Ahuramazda* selbst, der 47, 2 ganz deutlich und unmissverständlich *ptā ashahjā* „Vater des Wahren“ genannt ist. Wie kann er sich selbst schaffen? Es ist mir deshalb nicht unwahrscheinlich, dass hier ein alter Textfehler steckt, und für *ptarēm* wohl der Nominativ *ptā* oder *pītā* zu lesen sein wird. Die Aenderung mag durch *im-māthrem* v. 3 veranlasst worden sein, indem man dem *im* auch einen Accusativ folgen lassen wollte. Das *im* unsers Verses bezieht sich dann auf *anīhūs* zurück. *Pītā* ist dann Apposition zu Mazda. *Verezañtō* kann nur Nominat. plur. oder Genit. sing. des part. praes. von *veres*, machen, wirken, sein. Da im ganzen Verse sonst nirgends ein Plural ist und dieser sich auch syntaktisch hier gar nicht construiren lässt, so nehmen wir es am besten als genit. sing., so dass es ein Prädikat „der guten Gesinnung“ als der das Gute wirkenden Kraft ist. — *Aj — diwēaidjāi* Ner.: *evam sá duhitā uttamakarmāṇī saṃpūryanānāsi pīthivī na vjāmo-kita[ā]*. Die Deutung des *diwēaidjāi* durch verwirrt, bestürzt ist nicht genau. Es ist Infinitiv einer Wurzel *diwō*, die auch in der Redeweise *diwōt hačā* Vend. 18, 3. 4 enthalten ist. Spiegel übersetzt dieselbe (Üebersetzung des Vend. p. 228) durch betrügerisch nach der Huzüreschversion. Dass diess der Sinn sein muss, zeigt deutlich der ganze Inhalt und Zusammenhang des 18. Fargard, wo von dem Unterschied des unächtigen, falschen vom wirklichen

Priester die Rede ist. Der Form nach ist *diwōtaŋ*, wie die folgende Präposition (Postposition) *kača* zeigt, der Ablativ eines sonst nicht vorkommenden *diwōta*. Dieses halte ich für eine erweiterte Form von *dairis*, das Vend. 2, 37 sich neben *drivis*, Armuth, als ein Ahrimanisches Uebel erwähnt findet. Es ist sich von *daēva* ableitend, zunächst die Teufelskunst, dann in weiterem Sinne Betrug (s. weiter zu *diwamaem* 31, 20). Von diesem *dairis* nun, das sich durch Ausatossung des *i* der letzten Sylbe leicht zu *dairē* und weiter zu *diwē* zusammenziehen konnte, ist unser *diwōaidjāi* ein denominativer Infinitiv in dem intransitiv-passiven Sinne betrogen sein, betrogen werden. Für die passive Bedeutung vgl. *būsdjāi* 44, 17 und über den Sinn 43, 6. — *Vīcpā* — *ahurō* Ner.: *sarvaḡñānint Hormisdjā*, worunter nach der Glosse der Glaube (*dīniš*), verstanden wird. Dass *vīcpā* als Accusativ mit *hīshač* verbunden werden müsse und beide zusammen ein Prädikat *Ahuramazda's* bilden, ist einleuchtend; aber die Deutung des *hīshač* macht einige Schwierigkeit. Die von Nerios. gegebene „erkennend“ ist sicher falsch. Am nächsten denken wir an *īshačōiš* 50, 2 und *hīshačāŋ* 32, 13 (s. die Noten), so dass die Wurzel *shač* = *sadh, sidh* wäre. Aber der Umstand, dass hier die nackte ganz unflectirte Wurzel stünde, macht die Ableitung etwas bedenklich. *Hīshač* könnte zwar auch für *hīshad-s* stehen, wie *štavač* für *štavat-s*, aber was sollte es für eine Form sein? Ich bin daher geneigt, dasselbe als ein Particip. praes. mit Reduplication der Wurzel *as*, sein, anzusehen und ihm gemäss der Kraft der Reduplikation eine causative Bedeutung beizulegen. Dass eine solche Form von *as* im Baktrischen wirklich bildbar ist, zeigt *čāč* (46, 19), das für *sant-s* steht und seiend heisst. Bei der reduplicirten Form wurde statt der vollern Endung *ant* die kürzere *at* gewählt, wie in *štavač*, *čīnač*, um das Gewicht der Reduplikationssylbe nicht zu schwächen. Demnach steht *hīshač* eigentlich für *vīshat-s* und heisst „der seinmachende“, was in Verbindung mit *vīcpā* „der alles ins Dasein rufende“ ein ganz passendes Prädikat des höchsten Gottes ist.

V. 5. *Jōi* — *čajačā* Ner.: *jo madijo tasmāi Čročāja dadāti ačōdajatiča*; *Čročāja dčārjāja dadāti vīšjān vapuḡ*. *Čraoskem* = *čraoskem* kann hier nicht der Genius *Čraoska* sein, sondern muss so viel als Gehör bedeuten, da dieser Genius gewiss nicht dem redenden Propheten von den Menschen (auf diese bezieht sich *jōi* zurück) gegeben werden konnte, was der Sinn sein würde, wenn man *čraoska* für den bekannten Genius halten würde. *Čajačā* ist von Neriosengh ganz falsch durch geniessen erklärt. Es ist der Plural des Relativ-Interrogativums *či* (s. das Gl.) und bezieht sich auf die *marətaijō* zurück; das dazu gehörige Verbum ist *upagimen*. Mit *Haurōdtd* beginnt ein neuer Satz, dessen Subject *masdāo* *ahurō* ist.

V. 6. *Çtavaç* — heñti Ner.: *stutipuñjādam aṛja uttamaññāniniḥ je santi*. Die Verbindung des *çtavaç* mit *aṛhā* ist richtig, aber nicht die gegebene Deutung „in Lobpreisung rein“, da *çtavaç* kein Nomen abstractum, sondern der Nominat. sing. des partic. praes. ist. *Aṛhā* lässt sich nicht als Vocativ fassen, so wenig als *çpeñtā mainjū* in der folgenden Zeile, sondern entweder als Accusativ plural. neutr. „die wahren, wirklichen Dinge“ oder als Instrumental. sing. Für letztere Fassung spricht das sogleich folgende *jē huddo* „welcher gutthuende“; doch kann dieses auch auf *viçpanām masistem* sich beziehen. Da aber das transitive *çtavaç*, lobend, preisend, kein Object hätte und letzteres nicht gut entbehrt werden könnte, so thun wir am besten, wenn wir *aṛhā* als Objectsaccusativ nehmen. *Jē huddo* und *jōi heñti* sind sich coordinirt; zu ersterem muss ist ergänzt werden, letzteres ist mit dem folgenden *çpeñtā mainjū*, das als Instrumental sing. zu fassen ist, zu verbinden. Unter *jē huddo* ist nur der höchste Geist *Ahuramazda*, unter *jōi heñti*, wozu der Plural *huddonhō* ergänzt werden muss, sind dagegen die übrigen hohen Genien zu verstehen. — *Jēhja* — *mananhā* Ner.: *jaja prañamāḥ uttamarja praçnatājā manasaḥ*. Ueber *vahmē* s. zu 34, 2, und über *frashī*, das auch hier kein Verbum ist, zu 44, 8.

V. 7. *Jēhja* — *rādanhō* Ner.: *aṛja lābhāt samihō dakshinā[ḥ]*. *Çavā* ist indess kein Ablativ, sondern ein Instrumentalis, und *ishāontī* ist keine erste Person sing., sondern eine dritte plur. Auch ist die dem letztern Wort gegebene Bedeutung verlangen, trachten nicht passend; es hat, wie anderwärts in den Gāthā's (s. v. 1 n. 30, 1) die Bedeutung von kommen, gehen. *Rādanhō* (Genit. eines Thema's *rādanh*) heisst nicht Gabe, Geschenk, da es sich nicht von *rā*, geben, ableiten lässt, sondern Handlung, That (s. über *rād* zu 33, 2). Der Vers ist citirt Jac. 7, 24. — *Aśhō* giebt Ner. durch *abhipṣajah*. S. über *aśhō* zu der ähnlichen Stelle 44, 17. — Etwas fraglich ist die Form *utajūtā*, der wir sonst nirgends in den Gāthā's begegnen. Das Thema ist *utajūiti*, wie *utajūtis* 30, 7 deutlich beweist. Da es, wie anderwärts, nur ein Prädikat von *ameretāiti* ist und dieses ein Locativ sing. sein muss, so liegt die Annahme nahe, dass *utajūtā* eigentlich für *utajūtjā* stehe und der im Sinne eines Instrumentals gebrauchte Locativ (wie häufig im Weda) sei. Doch ist es auch möglich, *utajūtā* als Nom. femin. sing. zu fassen, aber dann muss als Thema die verkürzte Form *utajūt* (vgl. *ishud*) angenommen und mit dem folgenden Relativum „welche ewige“ verbunden werden. Die erstere Fassung verdient indess den Vorzug.

V. 8. *Tēm* — *olvareshō* Ner.: *tasmāi asmābhiḥ stutih prañamāḥ tato 'dhikāṃ vidhejjah*, diesem müssen wir noch mehr Lob und Verehrung darbringen. Für Westergaard's *et vareshō* schreibt man besser *olvareshō* als ein Wort (K. 6, P. 6 haben *et* für *et*). So be-

kommen wir eine reduplizierte Form, gerade wie uns das erste Glied der zwei folgenden Verse solche aufweist, *cihshnushô* v. 9 und *mimaghô* v. 10. Auch die Bedeutung muss eine ähnliche sein. Dass die Wurzel *paresh*, eine Erweiterung von *ores*, thun, machen, ist, scheint unzweifelhaft zu sein. Aber die Bedeutung machen, wirken, ausführen, vollbringen, die es sonst hat (s. das GL), will hier keinen genügenden Sinn geben, da das Object zu *vivareshô*, das auf *Ahuramazda* zurückweisende *tēm* ist. Den *Ahuramazda* vollenden kann aber nur den Sinn von ihn verherrlichen haben; und diess stimmt ganz zu den parallelen Wörtern der zwei folgenden Verse *cihshnushô*, verehrend, anbetend, und *mimaghô*, rühmend, verherrlichend. Der Form nach scheint es, wie die beiden andern, eine zweite Person sing. Aoristi zu sein; aber der Zusammenhang in allen drei Versen, namentlich in dem achten, spricht dagegen. Alle drei Formen haben die Reduplication und die Endung *shô*. Letztere ist der Nominativ von *sha*. Da dieses keine Participialendung ist, der Accusativ *tēm* aber ein Particip oder ein Verbum finitum fordert, so werden wir irgend eine Verbaladjectivform hier zu suchen haben. Das *sh*, *s* und die Reduplication weisen auf das Desiderativum. Von diesem bilden sich im Sanskrit durch *u* solche Verbaladjective, z. B. *juyatu*, gern kämpfen wollend. Im Baktrischen wurde statt des *u* das *o* angewandt. Sonach kommt dem *vivareshô* die Bedeutung zu verherrlichen suchend, strebend, zu. Zu diesen Bildungen gehört auch *didereghô* 44, 15. — *Nā* — *vjādarecem* Ner.: *nānu jatah idam locanābhjām vidrejatē*. *Zit* ist hier ganz richtig in *zi* (*jatah*) und *it* (*idam*) aufgelöst. — *Vidus* ist mit *ashd* zu einem Compositum: *vidus-ashd*, zu verbinden (s. zu 28, 5 *vidus-mazdāo*). *Ashd* ist Nominat. acc. plur.: die kundigen, wahren, worunter indess, wie das gleich folgende zeigt, nur der eine Mazda verstanden werden kann.

V. 9. *Jē* — *apēnēā* Ner.: *jē asmākaṃ saṃtushjācā kārasa-mādhānāṃ samādhāniṃ nah; kila tarjām durgatimā samādhānajat* [?] *kūnēit asti Hormisdāt*. Ueber *uēn* s. zu 44, 10 und über *cōref* zu 44, 7. *Spēnēā* und *apēnēā* sind deutlich Gegensätze und, wie es auf den ersten Anblick scheint, Substantive. Da beide keine Casuszeichen haben, weder die des Nominativs noch die eines Casus obliquus, so scheint die rein substantive Fassung etwas bedenklich zu sein. Man kann sie gleichwie *uēn* für Participia praesentis erklären, so dass sie für *spjan* und *apjan* stehen und die Wurzel *spi* ist. Die Parallelstelle 34, 7, wo *apēnēit* dem *cādrōit* parallel steht, spricht wenigstens nicht dagegen. Auf eine Form *spēn* weist deutlich das Adjectiv *spēnat* 51, 21, der Superlativ *spēnista* und das participiale Adjectiv *spēnita*. Dass aber *spēn* nicht die eigentliche Wurzel, sondern erst aus dieser abgeleitet ist, zeigt der Superlativ *spitama*, dem deutlich eine Wurzel *spi* zu Grunde liegt. Von dieser wurde durch Anhängung der Participialendung *an* die Form *spjan*

gebildet, die sich nach Ausstossung des schwachen *a*, einem Falle, dem wir im Sanskrit oft genug begegnen, zu *epi* zusammenzog, das dann weiter zu *epē* wurde, wie denn ja *ē* oft genug aus *i* entsteht (s. die Grammat.). Die Bedeutung der Wurzel *epi* ist im andern Dialekte wegnehmen; ihre ursprüngliche war aber „helle, licht sein“ (s. zu *spajathrahjā* 30, 10), die dann in die metaphorische von „heilig sein“ überging. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung „helle“ vorzuziehen. Die Construction anlangend, so sind beide Wörter als adverbiale Bestimmung zu *uēn* zu fassen, „hell seiend und nicht hell seiend“, d. i. mag es hell oder dunkel sein, in Licht, wie in Finsterniss. — Für *khshathrá vareṇi*, wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 6, P. 6 *vareṇáo*, K. 4, 9 *veresēnjáo*. Die Westergaard'sche Lesung bietet mannigfache Schwierigkeiten; erstens statt eines Verbums, *djāt*, würden wir zwei in den Satz bekommen, da *vareṇi* doch kaum anders wie als eine dritte Person imperf. pass. gefasst werden könnte; diess würde aber den Zusammenhang des Satzes stören, da man *khshathrá vareṇi* durch zur Herrschaft gemacht, d. i. herrschend gemacht, deuten müsste, eine Verbindung und Fassung, die ohne Analogieen ist. Zweitens würde das *náo*, uns beiden, schwer zu beziehen sein, da im ganzen Capitel von „zweien“ nirgends die Rede ist. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man die *vareṇáo* als ein Wort liest. Das *i* steht für *ē*, welches auch einige Codd. haben; die richtigste Lesung ist *vareṇáo*. Diess ist entweder der Nomin. plur. femin. eines Thema's *vareṇá* oder eine Adjectivbildung von dem in den Gáthá's häufig vorkommenden Substantiv *vareṇa* (*veresēna*). Die erstere Fassung hat einige Schwierigkeit; die zweite dagegen keine. Da *vareṇa* das Thun, Arbeiten, die Arbeit (concret Dienen) ist, so heisst *vareṇáo* der arbeitende, *khshathrá* muss damit zu einem Compositum „der die Herrschaft machende“ verbunden und das Ganze auf *Ahura Mazda* bezogen werden. — *Haosāthwāt — manañhō* Ner.: *asūdinjatām Gaehmanena asmahjām dehi*. Hienach soll *haosāthwāt* gutes Kriegsheer bedeuten, welcher Erklärung die Ableitung von *haēná*, Heer, zu Grunde zu liegen scheint. Diese Deutung ist indess entschieden falsch, da sie sich durch keine vernünftige Etymologie, auch nicht durch Parallelstellen rechtfertigen lässt. Es kann nur eine Abstractbildung von *huseñtus* „edelgeboren“ (s. das Gl.) sein. „Durch edles Wesen, hohe Natur“ bezieht sich auf *Ahura Mazda* zurück.

V. 10. Ueber das Desiderativ *mimaghśō* s. zu 8 und das Gloss. s. v. max. — *Cōist*, eine verkürzte Form der dritten Person sing. imperf. für *cōithat* von der Wurzel *cith*, wissen, kennen, muss hier absolut genommen werden, da *ashá* nicht sein Accusativ sein kann, sondern als Adjectiv mit *manañhā* verbunden werden muss. Dafür spricht ganz deutlich das *ēd* nach *vohá*, das, wollte man *ashá* als Substantiv nehmen, gar keinen Sinn hätte und auch nicht zu er-

klären wäre. — *Haurvātá ameretātá* sind hier zwei Nominative Dualis, während einer genügte, *haurvāt-ameretātá*; vgl. die wedischen Verbindungen *Indrávaruṇā, dīvābhūmī*. *Dān* kann hier nicht, wie v. 5 und 49, 4 die dritte Person plur. Aoristi sein, da sie sich auf kein Subject beziehen liesse. *Haurvātá ameretātá* kann nicht Subject sein, da die von *dān* abhängigen Worte *tevištá utajéiti* nur Prädikate von *Haurvātá ameretātá* in den Gáthá's sind; man müsste nämlich übersetzen „der Wohistand und die Unsterblichkeit geben dieser Welt die beiden ewigwirkenden Kräfte“, während die „beiden Kräfte“ ja gerade *Haurvātá Ameretātá* sind, welche Uebersetzung daher ganz sinnlos sein würde. Zudem würden diese Duale auch den Dual des Verbums erfordern, was *dān* auf keinen Fall sein kann. Es steht indess noch ein anderer Ausweg offen, um *dān* als dritte Person plur. fassen zu können, nämlich die Annahme, dass hier die Gesamtheit der höhern Genien, die *Mazda's*, die spätern *Ameša špenā's*, gemeint sei. Diess wäre aber sehr auffallend, da gerade in diesem Verse nur von einem *Ahura Mazda* die Rede ist und nur seine Herrschaft (*khshathrōi hói*) erwähnt wird. Fast man dagegen *dān* als Partic. praes. (ebenso in der Parallelstelle 47, 1), so bezieht es sich ohne alle Schwierigkeit auf *Mazdāo ahurō* zurück. Syntaktisch ist das letzte Glied als ein eigenes Sätzchen zu fassen, in dem nur, wie so oft, das Verbum substantivum ergänzt werden muss.

V. 11. *Jačtá — mainjañtá* Ner.: *samāgagmuḥ devāḥ paçcād manushjāñāñca kīnamānasa[só?] ja enāñ kīnām manjante [enāñ çriṣṭi[m]]*. Für *jačtá* liest K. 11 *jaçcá*, was indess dem unbefangenen Auge sich leicht als Conjectur eines Abschreibers, dem *jačtá* nicht mehr verständlich war, kundgiebt. Es ist indess nicht, wie man vermuthen könnte, Nomen actoris von *jaç*, verehren, wonach es „Verehrer“ hiesse, noch auf die Wurzel *já*, gehen, zurückzuführen und als Verbum zu fassen, wie Nerios. thut („zusammenkommen“), sondern es ist wie 31, 7 in das Relativum *jaç* und das Demonstrativ *tá* aufzulösen. Letzteres kann formell dreierlei sein, Nominat. femin. sing., Instrumental. mascul. sing. und Nom. Acc. plur. neutr. Die erste und dritte Fassung haben grosse syntaktische Schwierigkeiten, die zweite dagegen nicht, wenn man es, wie man muss, im adverbialen Sinn so, somit oder hiedurch nimmt. — *Aparó* fasst Nerios. adverbial nachher; aber dieser Fassung scheint die Form, welche deutlich der Nomin. sing. eines Thema's *apara* ist, zu widersprechen. Sie ist übrigens dadurch zu vertheidigen, dass man *aparó* in *paró*, vorher, + *a* privat, also nicht vorher = nachher zerlegte, wobei man sich auf *apaourōm* 28, 4 berufen könnte. Aber dieser Erklärungsversuch ist allzukünstlich; zudem steht in keinem der vorhergehenden Verse der Gegensatz *paró*, während wir 28, 2 *paourōm* als deutlichen Gegensatz zu *apaourōm* 28, 4 haben. Auch würde die Construction einige Schwierigkeit machen; das *é* nach *manjāçcá* wäre dann überflüssig.

Ist nun *aparē* nicht als Adverbium für sich zu fassen, so scheint die adjective Fassung und Beziehung auf *jaç* die nächste. Dann müsste es wohl in seiner spätern Bedeutung „andere“ (Jt. 10, 125), noch erhalten in *awarē*, andere, im Pārsi, genommen werden. Aber hiebei „welcher andere glaubt“ wäre der so nothwendige Gegensatz im Vorhergehenden ebenfalls nicht aufzufinden. Die einfachste und sicherste Lösung dieser Schwierigkeiten, scheint mir die Verbindung des *aparē* mit *māshjāçdā* zu einem Compositum zu sein. Dass *apara* wirklich als erstes Glied von zusammengesetzten Wörtern vorkommt, zeigen *aparē-apākhata* (Jt. 3, 17), *apara-sātahē* (Jt. 13, 127), *apara-irithwītō* (Jt. 13, 11). In dem erstern Beispiel hat es eine örtliche Bedeutung „weit nördlich“ oder „fern im Nordea“, in den beiden andern eine zeitliche „nachgeboren“ und „nachher sterbend“, d. i. künftig sterbend. Wenn auch beide Beziehungen auf *aparē-māshjāçdā* nicht anwendbar sind, so lässt *aparē* glücklicherweise auch noch eine weitere Beziehung zu. Seinem Ursprung nach Comparativ der Präposition *apa*, weg, hinweg, bezeichnet es von zwei Gegenständen nur den fernern, den Raum, der Zeit oder auch der blossen Anordnung nach. In letzterer Beziehung nimmt es die Bedeutung der andere, zweite an, ebenso wie sein Superlativ *apēmē*, das „letzte“, dem *paouruīm*, das „erste“, gegenübersteht. Und diese stimmt am besten zum Zusammenhang, indem so den *daēva's* die Menschen als zweites gegenübergestellt werden. Der Sinn des Compositums ist somit: „und die Menschen als zweites“, d. i. sowohl die *Daēva's* als die Menschen. Die Worte *jōi im tarēm mainjāntā* sind ein die *māshjāçdā* näher bestimmender Relativsatz; denn nur die schlechten Menschen können in eine Linie mit den *Daēva's* gestellt werden. *Im* ist hier wie im Weda nur ein das Relativ hervorhebendes Enklitikum, ebenso *kōi* im folgenden Gliede. *Anjēng* ist von *tarēm māçtā* abhängig, da *mainjāntā* als Passiv gefasst werden muss, wie *mainjētē* 44, 12. — *Çaoshjāntō* — *daēnā* Ner.: *lābhakatām guruḥ patiçca mahatjā dīnāç*. Die Erklärung des *çaoshjāntō*, das der Form nach übrigens hier nur Genitiv sing. (nicht Nomin. plur.) sein kann, durch „die Nützlichen“ stützt sich auf die Ableitung des Wortes von *çu*, nützen, helfen. Diese ist schon im Zendawesta selbst zu lesen Jt. 13, 129: *jō aīhaç çaoshjāç re-vehragū nāma aṣtaṣ-eretaçca nāma awatha çaoshjāç jattha vīçpem ahūm aṣtaṣātem çāçajaf*, wonach der künftige Todtenerwecker desswegen *Çaoshjāç* heisst, weil er allem irdischen Leben nütze. Auf eine solche Ableitung führt auch eine ältere Stelle Jaç. 55, 4, wo von den *gāthā's* der *çujamanāmca çaoshjāntām* „der jetzt Nützenden und in Zukunft Nutzenwerdenden“ die Rede ist. Dieser alten Autoritäten ungeachtet ist dieselbe falsch und hat hauptsächlich nur einen dogmatischen Entstehungsgrund. Denn am Ende der Tage wurde ein *Çaoshjāç* als Wiederbringer alles zu Grunde gegangenen Lebens, als Erwecker der Todten, mit dem eine neue Aera des Glücks und Friedens beginnen sollte, erwartet. Was war natürlicher, als den

Namen desselben auf die so nahe liegende Wurzel *ṣu*, nützen, helfen, zurückzuführen, da er ja der durch die Ahrimanischen Uebel so arg heimgesuchten Schöpfung wieder helfen sollte? Diese Herleitung war um so verführerischer, als *ṣaoshjāc* auch der Form nach ein Partic. futuri zu sein schien und dieser grosse Helfer erst in der Zukunft erwartet wurde. Da aber weder die Vorstellung von einem am Ende der Tage kommenden *Ṣaoshjāc* den *Gáthá's* bekannt, noch irgendwo darin auf die Ableitung von *ṣu*, nützen, angespielt ist, so haben wir schon Grund genug, an dieser Herleitung wenigstens zu zweifeln. In diesen alten Liedern sind die *Ṣaoshjāntō* (der Plural ist gewöhnlicher als der Singular, s. das Gloss.) nur wirklich lebende Menschen, die der Verbreitung des Glaubens auf alle Weise förderlich sind (vgl. namentlich 48, 12, wo eine nähere Definition gegeben ist). Nach Jac. 12, 7 werden Zarathustra, *Vistāspa*, *Gámāspa* und andere berühmte Glaubensmänner der Vorzeit mit den *Ṣaoshjāntō's* zusammengestellt; Jac. 9, 2 wird Zarathustra von Haoma aufgefördert: „preise mich, wie mich alle übrigen *Ṣaoshjāntō* priesen (*ṣtaṣān*)“, und diesen frühern Verehrern sind im Verlauf des Capitels *Vivāhda* der Vater *Jima's*, *Áthraja*, *Thrita*, lauter Persönlichkeiten des iranischen Mythenkreises, beigezählt. Hieraus ergibt sich klar, dass die *Ṣaoshjāntō* als keine erst in ferner Zukunft erscheinenden Wesen, sondern als solche, die längst der Vergangenheit oder wenigstens nur der Gegenwart angehören, gedacht wurden. Wie könnte nun auf dieselben die Bezeichnung „die nützenwerdenden“ anwendbar sein? Gegen diese Deutung spricht indess nicht bloss die ältere Vorstellung über die *Ṣaoshjāntō's*, sondern auch die ältere Form, unter der es sich gewöhnlich in den *Gáthá's* findet. Diese ist *ṣaoshjāc*, *ṣaoshjāntō*. *Sk* und *sh* sind aber nicht so ohne weiteres gleichbedeutend und etwa bloss orthographisch verschieden. *Sk* kann zwar zu *sh* werden, aber nie umgekehrt. In den *Gáthá's* finden wir nirgends das *sk* aus *s* oder *sh* hervorgegangen (s. über *skjāc* zu 44, 9), sondern dasselbe entspricht entweder einem sanskritischen *śha* oder *śa* (vgl. *skjaothana* = skr. *śjāutna*); mit diesen Lauten beginnt aber nie, weder im Sanskrit, noch im Baktrischen die Futureendung, sondern mit *s*, *sh*. Somit ist die Deutung des *ṣaoshjāc* als eines Partic. futuri entschieden gegen die Lautgesetze. Die einzig richtige Ableitung ist die von der Wurzel *ṣud*, leuchten, die ich schon früher gab. Sie findet sich sowohl im Weda, als in den *Gáthá's* (*ṣoṣuśānah*, leuchtend, ist ein öfter gebrauchtes Prädikat *Agnis* im Weda). *Ṣaoshjāc* könnte nun Partic. praes. davon sein, da diese Wurzel nach der vierten Conjugation flektirt wird, und „der Leuchtende“ heissen. Diese Benennung der alten Helden würde auch nicht auffallend sein, wenn man bedenkt, dass die Sage sie von einem Lichtglanz (*qarəṇō*) umgeben sein lässt, kraft dessen sie ihre grossen Werke vollbrachten, wie uns der 19. Jescht zeigt. Aber gegen diese Fassung spricht das *ao* = *a*. Wäre es wirkliches Partic. praes. des einfachen

Stammes, so hätten wir *çaukjâç* zu erwarten. Die Gunirung weist auf den Causativstamm. Dieser lautet nach 32, 14 *çaoçaj*, so dass eigentlich *çaukjâç* = *çaoçajâç* zu erwarten wäre. Aber dieser kann sich auch durch Ausstossung des *a* vor *aj* verkürzen, wie uns diess *ukshjêit* 44, 3, wachsen machen, deutlich zeigt. In Folge einer solchen Verkürzung, wie sie in den Gáthá's öfter vorkommen (man vgl. *ptâ* für *patâ* oder *pîtâ*), wurde *çaoçajâç* zu *çaoçjâç*, unmittelbar vor *j* könnte sich aber *é* nicht halten, sondern ging wie in *akjaothana* (für *éjotna*) in *ak* über. Als Partic. praes. des Causativa heisst nun *çaukjâç* „helle machend, licht machend“, was nur auf das Anzünden und Unterhalten des heiligen Feuers sich beziehen kann. Hierauf spielt auch 32, 14 *jê dūraoshem çaoçajaf avô an*, welche Worte wahrscheinlich nur *çaukjâç* umschreiben und erklären. *Çaukjâç* ist sonach wie *añgrô* (s. zu 44, 12) nur ein Name der uralten arischen Feuerpriester, wie die *Atharvan's* und die *Bhṛgu's* im Weda. Wie sich daraus die Idee eines Messias entwickeln konnte, werde ich anderswo zeigen. — Ueber *dēng-pati* = *damāpati*, Hausherr, s. Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. VIII, p. 767, not. 1 und das Gloss. Zusammengezogen ist das erste Glied *dēng* aus *damas*, Genit. eines Thema's *dam*, Haus, wovon *demāna*, Wohnung, eine Weiterbildung ist; man vgl. *vand-pati*, Holzherr (von *Agni*) im Weda, in welcher Composition ein Thema *van* und nicht das gewöhnliche *vana*, Holz, angenommen werden muss. Als Accusativ plur. eines Thema's *dī*, das „Nachdenken“ heissen könnte, lässt es sich nicht gut fassen; dagegen spricht sowohl die Construction als der Sinn und Zusammenhang. — Syntaktisch betrachtet sind die Worte von *çaukhjāntê* — *daēnê* ein Zwischensatz, dem die Copula fehlt und dessen Subject *daēnê* ist; „des feueranzündenden Hausvaters heiliger Ausspruch ist.“ Der Nachsatz für *jaçtâ* etc. beginnt erst mit *urvathô*. Dieses letzte Versglied giebt Nerios. durch: *mītro bkrdtâ pitâ vâ Hormisdah* richtig wieder. Schwierigkeit macht die Verbindung von *ahurd masdâ*. Vocativ kann es hier nicht sein, da nicht nur der ganze Zusammenhang des Verses einem solchem Ausrufe widerstrebt, sondern die übrigen Worte dieses Gliedes auch gar nicht construiert werden könnten. Wir müssen die beiden Worte entweder als Nominat. Dual. oder als Dative sing. fassen. Ich ziehe erstere Fassung vor, da auf diesen Dual oft genug durch das Pronomen *vâs* (genit. Dualis) zurückgewiesen wird.

Capitel 46.

Wir haben hier nicht, wie im unmittelbar vorhergehenden Stücke, ein grösseres zusammenhängendes Lied, sondern meist nur einzelne, oft in gar keinem Zusammenhange stehende Verse, ähnlich wie im Cap. 31. Der Inhalt ist zu verschieden und ungleichartig, als dass sich nur eine äussere Einheit, wie in 44, könnte erkennen lassen. Das Klagelied des Propheten über seine Verfolgung steht neben

allgemeinen Sentenzen, die Zurufe und Ermunterungen, die Zarathustra und seinen Freunden gelten, neben der Geschichte vom Ursprunge der Gāthā's. Betrachten wir die einzelnen Verse und Versgruppen für sich.

a) 1. 2. Klage Zarathustra's über Verfolgung. Der Prophet ist von feindlichen Machthabern, die seiner neuen Lehre abhold waren, aus seinen gewöhnlichen Aufenthaltsorten vertrieben. Er muss von Land zu Land irren und weiss nicht, wo er für sich und seinen Begleiter eine Zufluchtsstätte finde. Weder die Fürsten noch ihre Diener glauben und huldigen ihm. Dessen ungeachtet will er bei seinem Glauben beharren und sich nur an den wahren lebendigen Gott *Ahuramazda*, nicht an die nichtigen Götzen wenden. Aber wie kann er, verfolgt und verbannt, diesen Glauben ausüben? (Mit dieser Frage wendet er sich an *Ahuramazda*. Unter *gaēthas*, der Eigene, der Herr, ist der Prophet selbst zu verstehen, wie der Zusammenhang lehrt. Der *airjama* ist einer seiner Geführten, *Dē-gāmdēpa* oder *Frashaostra*.) Er fleht in seiner verlassenen hilflosen Lage den *Ahuramazda* um Hilfe an. Da er sein treuergebener Diener sei, so möge er sein Weinen ansehen und seine Klage hören. Er könne ja als der Mächtige, der über alle Glücksgüter gebiete und sie vertheile, ihm leicht helfen. Als sein Freund erwarte er diese Hilfe um so eher, nach dem alten Spruche, „dass ein Freund dem Freunde giebt“ (vgl. 43, 14). Zum Schlusse hebt er nochmals des wahren Gottes Macht als des Besitzers aller Güter und Gaben des guten Sinnes hervor, um sein Vertrauen zu stärken.

Dass beide Verse von Zarathustra selbst herrühren und die Erinnerung an eine seiner heftigsten Verfolgungen enthalten, scheint mir ganz sicher zu sein. Die Ausdrücke *gaēthas*, *airjamd*, *veresēna* (32, 1. 33, 3) sind ächt zarathustrisch, namentlich in ihrer Zusammenstellung; ebenso findet sich die Redeweise, „wie der Freund dem Freunde giebt“ in sicher ächten Stücken (43, 14. vgl. 44, 1).

b) 3. Dieser Vers steht nicht nur weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in irgend einem Zusammenhange, sondern selbst seine einzelnen Glieder gehören gar nicht zusammen, da sich wirklich kein Gedankenfortschritt entdecken lässt. Er enthält ähnlich wie 44, 6 verschiedene Fragmente von Liederversen. Die zwei ersten Glieder gehören zusammen. *Ahuramazda* wird darin gefragt, wann die Verkündiger der Tage zur Erhaltung der Ordnung in der Welt entstanden seien. Dass unter diesen nur die Himmelslichter verstanden werden können, zeigt 50, 10 deutlich genug. Gerade deshalb kann auch das folgende dritte Glied, in dem von den sich in künstlichen Liedern kundgebenden Einsichten der Feuerpriester geredet wird, in keinen Zusammenhang damit gebracht werden, man müsste nur annehmen, „die Verkündiger der Tage“ seien hier bildlich von den Liedern zu verstehen, welche die Priester jeden Morgen erschallen lassen, was aber sehr unwahrscheinlich klingt. Ich glaube, dass unter diesen „Einsichten der

Feuerpriester“ die beiden folgenden Sprüche gemeint sind, oder wenigstens, dass der Sammler dieselben darunter verstanden hat und deshalb dieses Glied von ihm hieher gesetzt ist. Der erste derselben (viertes Glied) fragt, welchen *Akura Mazda* mit dem guten Geist zu Hilfe komme. Im zweiten bekennt der Sprecher sich als einen Anhänger und Lobpreiser Mazda's. Was die Zusammenstellung dieser Fragmente hier bedeuten soll, ist schwer zu sagen.

c) Der vierte Vers ist ein Bruchstück aus einem ächt zarathustrischen, gegen die Götzendiener gerichteten Liede. Der Gottlose oder Ungläubige hat den Frommen aus seinem Besitze verdrängt. Dieser herrscht jetzt über die Fluren, die dem wahren Schützer und Beförderer des irdischen Wohlergehens, dem *Genus ured*, angehören, und dehnt seine Herrschaft über kleinere und grössere Bezirke aus. Aber seine Macht kann, da sie nur auf Aberglauben und Götzendienst, also auf Lug und Trug sich stützt, nicht von langer Dauer sein. Daher kann und muss er wieder vertrieben werden. Jeder, der dazu beiträgt, ihn aus dem geraubten Besitz zu verdrängen, der wandelt auf den vom Erdgeist angewiesenen und gelehrten Bahnen der Weisheit.

d) 5. 6. sind Verse über den Abfall von Glaubensgenossen, die unter sich zusammenhängen. Beide sind äusserst merkwürdig, da sie ein altes, wahrscheinlich von Zarathustra selbst herrührendes Gesetz enthalten. Wenn ein Fürst unter seinen Leuten einen treffe, der den Eid übertrete, oder wenn ein Vornehmer einen finde, der die *mithra's* oder Verträge nicht halte (s. Vend. 4, 2 ff.), oder wenn irgend ein rechtschaffen lebender Anhänger der wahren Religion einen andern der Gemeinde Angehörigen als Lügner und heimlichen Götzendiener finde, so soll er, sobald er einen sichern Beweis der Schuld habe, ihn dem Herrn der Gemeinde, d. i. dem Zarathustra anzeigen, damit der Abtrünnige und Gesetzesübertreter sofort ausgestossen und aller Hilfe beraubt in Noth und Elend die gerechte Strafe für sein Vergehen erleide (5). Wer nun diese Vorschrift nicht beachtet und nicht, obschon er kann, zum Herrn der Gemeinde geht und Anzeige macht, der kann selbst kein Mitglied mehr bleiben, sondern solle nur zu seinen Geistesverwandten, den Götzendienern, zurücktreten und die Satzungen der jetzt herrschenden Lüge wieder annehmen; denn der Wahrheitgläubige und der Lügner vertragen sich nicht. Wer dem Ungläubigen hilft, der ist selbst ein Ungläubiger; der Gläubige hat nur einen Gläubigen zum Freund. Diese alten Sprüche sind von Mazda selbst gegeben (6). Unter diesen Sprüchen sind die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche (5. 6) gemeint, als deren Urheber *Akura Mazda* selbst genannt ist. Sie rühren wahrscheinlich von Zarathustra selbst her; jedenfalls kamen sie aus seiner Zeit und seinem engsten Freundeskreise. Denn der *gaëtus*, Herr, kann hier nur Zarathustra sein; ebenso nennt er sich ja selbst im ersten Vers. In dem Schlusssatz von 6 sind diese Sprüche als frühere oder alte bezeichnet. Im Munde Zarathustra's oder seiner

Freunde könnte diess nur heissen, sie seien von ältern Weisen ihnen überliefert worden. Da aber der hier ausgesprochene strenge und scharfe Gegensatz von Wahrheitgläubigen und Lügengläubigen erst ein Werk Zarathustra's ist, so kann dieser Schlusssatz nicht von dem eigentlichen Verfasser der Sprüche herrühren, sondern ist erst von einem spätern Bearbeiter, um die Versglieder vollzählig zu machen, hinzugesetzt worden.

e) 7—11 handeln von dem Schutz gegen das Böse, der Belohnung der Frommen und der Bestrafung der Gottlosen. Unter sich hängen sie nicht zusammen.

Im siebenten Vers sagt der Dichter, dass er gegen die Angriffe des Lügners keinen andern Helfer als das Feuer und den Geist *Ahuramazda's* kenne; durch die Thätigkeit dieser beiden Kräfte sei ja das Wirkliche, d. i. die ganze gute Schöpfung ins Leben gerufen worden. Sollte es indess sonst noch eine Stütze für den Glauben geben, so bittet er den höchsten Gott um deren Kenntniss.

Im achten Vers wird dem, der die Landgüter verderbe und nicht als Feueranbeter dem Dienste des heiligen Feuers obliege, Rache und Vergeltung angedroht. *Ahuramazda* soll über dessen Person alles Unglück verhängen und alles thun, was ihn aus einer glücklichen Lage herausstossen könne. Störend ist im letzten Versgliede *Mazdä*. Ist dieses wirklich ächt, so ist der ganze Vers eine Anrede an *Ahuramazda*. Dann muss sich „meine Gáthá's“ und „nicht verehrt er mich“ auf den Sprecher, der vermuthlich Zarathustra ist, beziehen. Da diese Beziehung etwas sonderbar klingt, so möchte ich fast vermuthen, das fünfte Versglied, das überdiess ziemlich matt nachhinkt, sei der Zusatz eines spätern Bearbeiters.

Der neunte Vers fragt, wer dem Propheten die erste Kenntniss von *Ahuramazda* als dem am höchsten durch gute Werke zu verehrenden Gotte, als dem heiligen, lebendigen, wahrhaftigen zuerst mitgetheilt habe. Die zwei letzten Versglieder enthalten die Antwort. Jener Helfer und Frenad ist der Erdgeist, dessen Worte ihm durch *Ahuramazda's* Geist geoffenbart wurden (vgl. 29, 1).

Im zehnten Vers sind die genannt, welche über die Brücke *Cínat* in das Paradies gelangen. Jeder, Mann oder Weib, der des Propheten Lehre folgend das thut, was *Ahuramazda* als die besten Thaten zur Förderung des Lebens erkannt hat, indem er dem Wirklichen die Wirklichkeit oder dem Wahren die Wahrheit giebt (d. h. indem er nur solche Werke vollbringt, die der guten Schöpfung nützen und sie forterhalten) und durch fromme Gesinnung Besitz erwirbt, sowie alle Jünger des Propheten, mit denen er zum Lobe der höchsten Geister geht, d. h. alle entfernten und nähern Anhänger der neuen Religion, werden von ihrem Herrn und Meister über die Brücke *Cínat* oder die Himmelsbrücke, wo die Abgeschiedenen sich versammeln und über ihren Wandel befragt werden (daher eigentlich Brücke des Versammlers, welcher letzterer wahrscheinlich der Genius *Craosha* ist), hinüber ins Paradies geführt.

Hieran ist der erste Vers nur desswegen geschlossen, weil darin den Ungläubigen und Feinden des wahren Lebens die Hölle angedroht und dabei die Brücke *Cóvat* wieder erwähnt ist. Ein näherer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lässt sich nicht nachweisen. Sein Inhalt ist merkwürdig und stimmt zu 32, 14. 44, 20. Die Götzenpriester und heidnischen Sänger haben die Oberherrschaft; sie missbrauchen diese dazu, um durch ihre schlechten Werke das menschliche Leben zu Grunde zu richten, d. h. sie schaden durch ihre Zauberslieder und Ceremonien dem menschlichen Leben; ihre eigene Seele und ihr eigenes Denken führt sie vom wahren Weg zum Himmel ab und treibt sie von der Brücke *Cóvat* hinweg und stürzt sie auf ewig in die Lügenwohnung, d. i. die Hölle. Man vgl. 51, 13.

f) 12. Dieser Vers steht ganz vereinzelt in der ganzen Sammlung; er ist höchst merkwürdig, da er Aufschluss über die Gründung der so oft genannten *Gáthá's* giebt. Dieses wichtige Ereigniss ist an eine historische Thatsache geknüpft. Als die iranischen Stämme und ihre Genossen den Feind *Frjána* besiegt hatten, kamen die wahren Dinge zum Vorschein, d. h. diejenigen Sitten und Gebräuche entstanden, welche zur Beförderung des Wohlstandes dienten; hieher gehören vor allem der Feuertempel und der Ackerbau. Um beide zur Erhaltung der guten Schöpfung durchaus nothwendige Dinge auf die Dauer vor feindlichen Angriffen zu schützen, umzäunte *Ahura-masda* selbst einzelne Ackerstücke und schied so die *Gáthá's* (Besitzthümer), worunter wir einen geschlossenen Hof mit Ackerland, Weide und Wohngebäuden zu verstehen haben. Nachdem sie also hergerichtet und befestigt waren, wurden sie den Siegern als bleibender Besitz angewiesen. Von Zarathustra rührt der Vers schwerlich her.

g) 13—17 handeln von Zarathustra, seinem Werke und seinen Gefährten den *Hačáç-acpa's*, dem *Gámácpa* und *Frashaostra*. Man vgl. 51, 14—19.

Wer unter den Menschen dem Zarathustra als dem Heiligsten durch die That Ehrfurcht bezeugen will, der sei auch bereit seine Lehre öffentlich zu bekennen. Diese Verehrung verdient der Prophet um so mehr, als ihm *Ahura-masda* das Leben, d. i. die ganze gute irdische Schöpfung übergab und für ihn die *Gáthá's* gründete. Da er so hoher Gnade gewürdigt wurde, so ist er als Freund und Genosse der himmlischen Geister zu betrachten (13). Auf diesen allgemeinem Satz folgt nun die Anfrage an Zarathustra, wer ihm Freund und Helfer bei seinem grossen Werke sei, und wer es verkündigen wolle. Die Antwort folgt, wie öfter, sogleich. *Kard Vistácpa* ist sein nächster Freund, der solches thun will. Ihn, sowie alle andern, die *Ahura-masda* in der Versammlung der himmlischen Geister zur Verbreitung des wahren Glaubens auserwählt hat, will der Dichter mit Worten frommen Sinnes preisen (14). Er wendet sich zuerst an die *Hačáç-acpa's*, eine mit Zarathustra verwandte Familie, wie aus 53, 3 erhellt, wo eine Tochter *Zarathustra's* *Hačáç-acpánd* heisst. Sie führen das Prädikat *çpítama*, hochheilig,

das sonst nur Zarathustra und seiner Familie zuzukommen scheint (53, 3 führt seine Tochter ebenfalls das Prädikat *çpitām*); vermuthlich war es der Name von Zarathustra's Familie selbst. Der Ruhm dieser Familie besteht darin, dass sie das Recht und Unrecht unterscheidet; durch ihre Handlungen, die in Ausübung der alten Gesetze *Ahuramazda's* bestehen, wird ihnen die Wahrheit verliehen. Nach diesen Andeutungen zu urtheilen, war diese Familie im Besitz richterlicher Würden; darauf gründet sich wahrscheinlich auch die Bezeichnung *çpitama* (15).

Diesem Zuruf an die *Hačat-çpa's* folgt eine Aufforderung an *Frashaostra* mit seinen treuergebenen Anhängern, die sie beide, der Sprecher und *Frashaostra*, sich zum Wohle der Schöpfung erwählt haben, dorthin zu kommen, wo die *Ármaiti* mit den Wahrheiten ist, wo die Besitzthümer des guten Sinnes sind, wo die Wohnung *Ahuramazda's* ist, d. h. in das Paradies (16). Nun wendet er sich an die *Dé-gámdçpa's*, sie ebenfalls einladend, dorthin zu kommen, wo nur Heils- und Segensworte und kein Fluch zu hören sei. Wie die *Hačat-çpa's* das Recht verwalten, so sind sie im stetigen Besitz der Güter des die Offenbarungen bewirkenden, vollbringenden *Ahuramazda*, d. h. all der Lieder und Gebete, die der höchste Gott in seinen Offenbarungen den Propheten mitgetheilt hat. Dieser machte nach seiner tiefen Einsicht einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, d. h. er theilte in seinen Offenbarungen stets das Rechte und dem Gedeihen der guten Schöpfung Förderliche mit (17).

Diese Verse (13—17) hängen ursprünglich nicht zusammen und wurden von einem spätern Bearbeiter nur deswegen zusammengestellt, weil darin von den Personen, die zu Zarathustra in einem engern Verhältniss standen, die Rede ist. Die drei ersten (13. 14. 15) können nicht von Zarathustra sein, da er darin *çpitama* genannt und sogar in der zweiten Person angeredet ist. Auch der Zuruf Zarathustra's an die *Hačat-çpa's* würde etwas sonderbar klingen. Dagegen halte ich die Verse 16. 17 für ächt zarathustrisch. Deutlich führt darauf der Ausdruck „wir beide wählten“, worunter (vgl. 28, 7—9) nur *Frashaostra* und *Zarathustra* zu verstehen ist.

a) 18. 19 beziehen sich auf die Belohnung der Bekenner und Verehrer der Lehre Zarathustra's. Da der Prophet in der ersten Person von sich redet und zugleich seinen Namen dabei nennt, so ist kein Zweifel, dass er selbst der Verfasser ist. Wer ihn verehrt und ihm gewogen ist, für den sammelt er die allerbesten Gaben, die er durch seine eigene Glaubens- und Gebetskraft mit frommem Sinne erlreht hat und verleiht sie ihm. In Noth und Elend will er dagegen denjenigen bringen, der ihn und seinen Gefährten (wahrscheinlich *Frashaostra*) selbst in eine solche Lage stürzte. So zu handeln, nämlich seine Freunde zu belohnen und seine Feinde zu bestrafen, erklärt er als seinen festen, aus reiflicher Ueberlegung hervorgegangenen Entschluss und ruft den *Ahuramazda* und seine himmlischen Geister um Beistand dazu an (18). Wer der Lehre

Zarathustra's folgend, am meisten zur Forterhaltung dieses Lebens der Wirklichkeit beiträgt, d. h. wer das Gedeihen des Guten in der Schöpfung fördert, dem verleihen die himmlischen Geister das höhere geistige Leben und im irdischen den Besitz aller Güter, die auf der unvergänglichen Erde sich finden und die alle dem *Ahuramaisda*, dem Freund des Propheten, gehören (19).

V. 1. *Kām — ajēni* Ner.: *kām namaskaromi gatiñ Hormisdāh* (wohl — *daja*) *çishjō; karmīna namaskrtjā praçarāmi*, welche Weise soll ich, des Ormuzd Schüler, als Lob darbringen; in welcher Verehrung soll ich wandeln? Obschon die Uebersetzung des *nemōi* und *nemō* durch *namas*, Lob, das so oft im Baktrischen sich findet, am nächsten liegt, so kann ich sie bei näherer Besichtigung der Stelle nicht theilen; denn erstens ist *nemōi* keine regelrechte Dativform von *nemañh* und zweitens kann auf diese Weise der Accus. *kām — zām* nicht genügend erklärt werden. *Nemōi* aber als Denominativ von *nemañh* zu fassen, ist grammatisch nicht möglich, da dessen Thema *nemaqja* lautet (vgl. die erste Person Plur. praes. med. *nemaqjāmahi* 36, 5. 38, 4. 39, 4 und das Part. praes. *nemaqaiti* 33, 7). Es kann hier nur eine erste Person sing. praes. medii der Wurzel *nam* = *nam*, beugen, wenden, sein, der wir öfter im Zendawesta begegnen (s. *nemaiti* Jt. 24, 51; *nemōñtē*, sich wenden, fliehen von den *Daēu's*, Jt. 9, 4. 17, 25) und die im neupersischen *namādan*, zeigen, noch erhalten ist. Das zweite Glied des Satzes *kuthrā nemō ajēni* entspricht dem Sinne nach vollkommen dem ersten; *nemō ajēni* ist ebenso viel als *nemōi* allein, so dass *nemō* hier nicht im übertragenen Sinne von Lob, Anbetung, sondern im ursprünglichen von Beugung genommen werden muss. Vgl. Jt. 24, 65. — *Pairi — dadaiti* Ner.: *upari sādāhñeshu ādicamanam* ¹⁾ *supradatto* *ami*, für die Unabhängigen habe ich den Anweiser ganz hingegeben. Diese Uebersetzung, in der *sādāhñeshu* dem *qāstūs* und *ādicamanam* dem *airjamañša* entspricht, ist grammatisch nicht richtig. Beide stehen im Genitiv, der von *pairi* abhängig ist. Dass *qāstūs* selbstständig, unabhängig oder auch Eigenthümer, Herr bedeutet, ist ausser allem Zweifel, da hier Etymologie (für *qajatu*, was einem sanskr. *rajatu* entspräche), Tradition und der Zusammenhang der Stellen aufs beste übereinstimmen. Etwas schwieriger ist die genauere Bedeutung des *Airjama* zu bestimmen, das in den *Gáthá's* gewöhnlich neben *qāstū*, dem Eigenthümer, Herrn, und *verezena*, dem Gesinde oder Sklaven (eigentl. das Arbeitende, gerade wie *גַּבְרִי* im Hebr.), vorkommt. Nerios. giebt das Wort an den vier übrigen Stellen, wo es sich noch in den *Gáthá's* findet, immer durch Ableitungen der Wurzel *diç* + *d*; so 33, 3 durch das Abstractum

¹⁾ So lesen die Mss.; das Wort findet sich so im Sanskrit nicht; es soll eine Nachbildung des *Airjamañ* sein; als Wurzel ist *diç* + *d* genommen.

ādiçakatā, Anweisung, 33, 4 durch *ādiçaka*, Anweiser, Lehrer, 32, 1 durch *diçatā*, Weisung, 49, 7 durch *ādeça*, Anweisung. Worauf sich diese Uebersetzungen stützen, ist etwas schwer zu sagen. Neben dieser Tradition scheint es indess noch eine andere gegeben zu haben, wonach *Airjama* der Name eines Landes wäre. So fasst es Anquetil. Beide Erklärungen sind indess entschieden falsch, da sie nirgends näher betrachtet, einen auch nur halb befriedigenden Sinn gewähren. Die gewöhnliche Zusammenstellung mit *qaëtus* und *verezena* lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch *airjama* irgend ein bürgerliches oder staatliches Verhältniss bezeichne. Hierüber habe ich schon weiter in der Kieler Monatsschrift, Oktob. 1854, geredet und will nur das Wichtigste ausheben. Es ist identisch mit dem vedischen *arjama*, welches nicht bloss Eigennamen eines häufig neben Mitra und Varuna genannten *Āditya* ist, sondern auch noch in dem appellativen Sinn von Freund, Genosse sich findet. Jaç. 40, 4 finden wir neben *qaëtus* und *verezena*, die mit *airjama* gewöhnlich eine Dreitheilung machen, an der Stelle des letztern *hakkemā*, Genosse, Gefährte, was deutlich genug dafür spricht, dass dem *airjama* eine ähnliche Bedeutung inwohnte. Hiezu ist eine Notiz des *Burhān-i qāfi* über *irmān*, was lautlich vollkommen dem *airjama* entspricht und nur daraus entstanden sein kann, zu stellen. Nach diesem trefflichen Wörterbuche bezeichnet *irmān* „einen Gast oder Genossen, der seine Freunde an irgend einen „Ort begleitet, oder einen, der von selbst kommt, ohne dass man „ihn holt; auch einen, der sich ohne Erlaubniss in die Wohnung „oder auf das Eigenthum irgend eines begiebt.“ Hieraus kann man klar sehen, dass wir unter *airjama* einen Schutzgenossen, eine Art Clienten, überhaupt einen Mann zu verstehen haben, der ohne mit der Familie blutsverwandt zu sein, doch zu ihr in einem nahen Verhältnisse steht, aber nicht in dem eines Knechtes oder Sklaven, sondern in dem eines Freien. Am besten scheint der *cliens* der Römer und der *אמנה* der Hebräer zu entsprechen. Nur eine solche Bedeutung hat das Wort in den *Gāthā's*. In andern Stücken des Zendawesta dagegen finden wir *Airjama* als Nomen proprium eines Genius, der gewöhnlich das Prädikat *ishjō*, das ist nicht der erwünschte, auch nicht der nahrungsreiche, wie ich früher erklärte, sondern „der zu sendende“, was zu seinem Wesen sehr gut passt. Er ist nach dem 22. Capitel des *Vendidad* ein Heilgott. *Ahura Mazda* schickt den Genius *Nairjō-çanha* in seine Wohnung mit dem Auftrage, er solle heilen die zahllosen Krankheiten, die *Aiirō mainjus* geschaffen; dafür solle er tausend Pferde erhalten etc. Berühmt ist ein altes an ihn gerichtetes Gebet (Jaç. 54. Vend. 20, 26 ff. Sp.; vgl. Jt. 3, 5). — Das Subject zu diesem Satze *pairi* — *dadaiti* kann nur *sām* im vorhergehenden Gliede sein; das Relativum muss daher vor *pairi* ergänzt werden.

Nōit — *hēd* Ner.: *na mān sañvidanti vragronajō 'pi*, nicht kennen mich die eigenen Lenden (wohl figürlicher Ausdruck für

Kinder oder das Hausgesinde). *Kshnúus* ist von *Nerios*. als dritte Person Plur. praes. gefasst, und der Zusammenhang scheint ganz diese Fassung zu bestätigen, während v. 13, ebenso 51, 12 entschieden dagegen spricht. Nach diesen ist es sicher ein Singular. Aber da *us* keine Endung einer dritten Person sing. des Verb. finit. ist, so müssen wir von einem Verb. finit. absehen. Es ist der Nominativ sing. rein aus der Wurzel *kshnú* durch Antritt der Nominativendung *s* und durch Vridhdhirung des *u* gebildet, gerade wie die Wurzel *dju*, *div*, glänzen, im Sanskrit den Nominativ *djáus*, der Himmel (eigentl. das Glänzende), bildet. Die Bedeutung ist eine participiale: verehrend. *Kshnúus* ist eng mit *nóit* zu verbinden: kein mich verehrender ist da. Die folgenden Sätze *já veresénd* und *naédd daqjéus* etc. sind eine nähere Erklärung dieses kurzen Sätzchens. — *Kuthá* — *ahurd* Ner.: *katham[d] tvám mahágnánin satkárjami svámin*: wie nehme ich dich, *Ahuramasda*, auf?

V. 2. *Vaédd* — *anaéshó* Ner.: *vedmi tat jad asmi mahágnánin apráthavit*, ich weiss das, dass ich einer bin, der kein Verlangen kennt (nicht begehrlieh bin). Das *anaéshó* leitet der Uebersetzer demnach von einer Wurzel *ish*, wünschen, ab. Dass das Wort aber einen andern Sinn hat, beweist 29, 9, s. dazu. — Für *má kamnafshvó* hat Ner.: *aham kiñcít naračajaḥ kila me vibhúti[h] kiñcít naró*, ich (bin) in jeglichem Ding eine Menschenmenge (so stark wie eine Menschenmenge), nämlich meine Stärke, ein Mann in jeglichem Ding. Aus dieser Uebersetzung, wie aus der der folgenden Worte *hjatéa kamnánd ahmi* durch *jacéa kiñcít naró 'smi* sieht man, dass Ner. *kamnafshvó* in drei Worte, *kam* = *kiñcít*, *na* = *nara* und *fshvó* = *čaja*, und *kamnánd* in zwei Worte *kam* und *na* zerlegt hat. Dieses Verfahren war ein verzweifelter Mittel, das ἄπ. λεγ. zu erklären, dessen richtiger Sinn längst verloren gegangen war. Wir müssen diese Erklärung entschieden verwerfen, da sie völlig sinnlos ist. *Kamnafshvó* als ein Wort betrachtet, muss entweder Locat. plur. von einem Adjectivum *kamna* oder eine zweite Person Imperativi medii der Wurzel *kam*, lieben, sein. Die letztere Fassung wäre für den Zusammenhang die passendste; aber, da wir durchaus nicht nachweisen können, dass dieses Verbum nach der sogenannten neunten Conjugation flectirt werde, was hier der Fall wäre, so müssen wir von dieser Erklärung absehen. Das *kamna* als Adjectiv findet sich zwar nicht weiter im Zendawesta, aber wir haben es in der arischen Keilschriftgattung (Bisut. I, 56. II, 2) in dem Sinn von „Getreuer“. Die Locativendung *fshvó* (vgl. *varefshvó* 53, 3 von *vare* oder *vara*) macht keine Schwierigkeit. Der Accus. *máme* ist mit *ávaénd* zu verbinden. *Kamnánd* ist ein adjectivisches Compositum und in *kamna* und *ná*, Mann, zu zerlegen. — *Geresó* — *ahurd* Ner.: *krandámi tvaji tad etad álokaja svámin*, ich schreie zu dir, sieh doch dieses da an, Herr! Für *ávaénd*, wie West. nach K. 4, 9, P. 6 schreibt, wird besser mit K. 5, 6 *avaénd* gelesen. Das Augment

beim Imperativ darf im Baktrischen nicht befremden, man vgl. die zweite Person plur. imper. *avačnatá* 30, 2. *Geresó* ist hier keine erste Person praes. medii, sondern Infinitivform, eigentlich Dativ der blossen Wurzel.

Rafedhrem éagodo Ner.: *pramodam samhitāntā*, Freude und Erwünschtes; ähnlich werden *rafedhrem éagedó* 51, 20 durch: *dnande pramodeta*, in Freude und Lust, übersetzt. Grammatisch ist diese Fassung jedenfalls zu verwerfen, da *rafedhrem* als Accusativ von *éagodo* abhängig ist. Zur Ermittlung der Bedeutung ist noch 38, 3: *ubóihjá ahubjá éagemá* zu vergleichen. Im Sanskrit bietet sich zur Erklärung zunächst die Wurzel *ák*, leuchten, wovon das bekannte *áksh*, sehen, *ákshus*, Auge, im Baktrischen *cašma*; aber die Bedeutung sehend, erblickend, passt für *éagodo* (gebildet wie *dreg-táo* von der Wurzel *dreg* = *druh*) nicht recht, noch weniger für *éagemá* 38, 3 mögen wir dieses für ein Verbum (eine erste Person plur.) oder ein Nomen abstract. halten. Richtiger ist wohl die Zurückführung auf *kan*, lieben, dessen Perfectum im Activum zwar *akána*, aber im Medium, wenigstens in Verbindung mit *d*, nur *ake* lautet (s. das Petersburger Sanskritlexikon, s. v. *kan*). So ergibt sich für *éagodo* die Bedeutung liebend, gern habend, womit die traditionelle Auffassung erwünscht und Freude sich vereinigen lässt. Für *éagemá* 38, 3 würde nun zwar die Bedeutung Freude, Annehmlichkeit nicht unpassend sein; aber die Redeweisen *rafedhrem éagedo* oder *rafedhrem éagedó*, welche von *Ahramazda* gebraucht werden, durch der Glück liebende zu übersetzen, wäre nicht zutreffend. Der Zusammenhang an unserer Stelle erscheint nothwendig den Begriff verleihen oder verkünden zu verlangen. Die letztere Deutung scheint durch *akak*, das in Verbindung mit Präpositionen, wie *d*, wirklich erzählen, verkünden bedeutet, begründet werden zu können; aber das Fehlen des *sh* in allen baktrischen Formen, das in dem Substantiv *cašma*, Auge, sich zeigt, ist ein gewichtiges Zeugniß gegen diese Ableitung. Ausserdem passt die sich ergebende Bedeutung durchgängig nicht so gut, als die von verleihen, theilen, wenn sich diese wirklich erweisen lässt. Eine Verbalwurzel, die unmittelbar diesen Sinn giebt, können wir im Sanskrit nicht finden. Am nächsten liegt *ki* oder *éi* (*ciketi* im Weda, gewöhnlich zu *kít* gerechnet), erkennen, wissen, und das Substantiv *éikna*, Erkennungszeichen, Symbol, welches gewiss erat aus *éikna* abgeschwächt ist. Damit ist das neupersische *ak*, Diplom, Document, zusammenzustellen. Darnach sind wir einigermaßen berechtigt, dem *éag* oder *éig* (K. 4 liest *éigoda*, ebenso Bf. *éigedó* in 51, 20) die Bedeutung durch ein Zeichen markiren, kenntlich machen beizulegen. Diess führt uns auf die allgemeinere Bedeutung theilen, bestimmen (für einen bezeichnen). Da nun *rafedhrem* nicht Freude bedeutet, wie die Tradition erklärt (s. zu 28, 2), sondern Antheil, Glück, Schicksal, so bekommt nach dieser Untersuchung die Phrase

rafedhrem *dagdo* den Sinn „der das Schicksal bestimmt, zutheilt“, oder genauer „der den Antheil bezeichnet“, welches Prädikat nicht nur am besten dem höchsten Gotte na sich schon zukommt, sondern auch trefflich in den Zusammenhang unserer Stelle passt. — *Ākhçō* — *manahhā* Ner.: *çikshajō uttamasja punjalakshmi manasah çet sadhjadpritejā çikshitō 'mi tan mahjan prasādām dehi*, wenn ich in der Lehre des höchsten Geistes, in der des Reinen Glück besteht, in der Vollbringung des Guten unterrichtet bin, so gewähre mir diese Gunst. *Ākhçō* ist hier mit *çikshā*, Lehre, wiedergegeben, was aber eine ungenügende und irrige Uebersetzung ist. Vor allem kann das Wort hier kein Nomen, sondern es muss ein Verbum sein, da der Accus. *tušm* sonst gar nicht genügend erklärt werden könnte. Weiter lässt sich aber auch die Bedeutung lehren weder etymologisch — der Uebersetzer verwechselte es wohl mit *çish*, lehren — beweisen, noch giebt dieselbe irgend einen vernünftigen Sinn. Der Zusammenhang scheint die Bedeutung besitzen oder eine ähnliche zu fordern. Darauf kann uns auch die Etymologie führen. An die Wurzel *khahi*, herrschen, besitzen, + *d* ist nicht zu denken, da wir dann zum mindesten *ākhshajō* haben müssten. Auch *çi*, liegen, das mit *d* diesen Begriff geben könnte, liegt wohl zu fern. Jedenfalls ist es derselben Wurzel wie *khçdi* 28, 5. Da eine Wurzel *khça* nirgends existirt, so müssen wir hier wohl eine Reduplikation annehmen, so dass *khça* eigentlich für *hiça* steht. Dass die Sylbe *hi* vor *s*, *ç* wirklich zu *kh* verkürzt wird, beweist *khshmdvat* für *hishmāvat*, *khstā* für *hiçta* deutlich genug. In diesem *khça* = *hiça* nun können wir nur eine Formation des Verbum substant. *as*, sein, haben, das im Imperfect. *aç* lautet und von dem sich eine Participialform *çāç* 46, 19 (Nominat.) findet. In dieser verstärkten Form hat es wohl die stärkere Bedeutung bleiben; was in 28, 5 den besten Sinn giebt. Mit der Präposition *d* kann es die Bedeutung bleiben bei, d. i. bewahren, behüten oder auch bleiben, halten an etwas, d. i. besitzen, bedeuten.

V. 3. *Kaddā* — *açnām* Ner.: *kaddā tāh dātajō mahāgūdnin jō vihāçajitrijō ahnām akshajakarāh; kila vakālāh kadā prāpnoti jatnām nardineshu* [?] *kārjanā punja* [m] *pravardhajanti*. *Ukshānō* ist hier durch *vihāçajitrijō*, Erhellenden, übersetzt; *akshajakara*, Unvergänglichkeit machend, ist ein Beiwort dazu oder eine Erklärung davon. An eine Identifikation mit dem vedischen *ukshan*, befruchtend, dann Stier, ist wohl nicht zu denken, wenn auch die beiden Worte äusserlich sich ganz gleich sind. Auf die Wurzel *uāh*, leuchten, wovon *ushānāh*, Morgenröthe, womit es wahrscheinlich die Tradition zusammenbrachte, lässt es sich auch nicht zurückführen. Am nächsten liegen die Wurzel *uksh* = *vaksh*, wachsen, und *vac*, reden, das sich häufig genug zu *ukh* verkürzt. *Uksh*, wachsen, wird gewöhnlich mit der Sylbe *ja* conjugirt; sollte *ukshān* davon kommen, so hätten wir eher *ukshjan* zu erwarten. Doch

die Ableitung von *uksh*, wachsen, auch zugegeben, würde die Bedeutung „die Mehrer der Tage“, wie übersetzt werden müsste, nicht recht befriedigen. In Cap. 50, 10 wird der Ausdruck *ukshā aṇām* von den Sternen und der Sonne gebraucht, wozu die Ableitung von *vaē*, reden, verkünden, am besten passt, indem die Himmelslichter als die Verkündiger der Tage und Zeiten auf Erden gefasst werden. Gebildet ist *ukshan*, Verkündiger, wie *graoshan*, *maretan*, *avanhan* etc. — *Kaēibjō* — *mananhd* Ner.: *keshu lābhaḥ uttamena prāpnoti manasā [kila taṁ prasādaṁ jaṁ sadhājāpdratujō dadantō (?) kebhiō dadanti]*. Die Uebersetzung des *ūthāi* durch *lābhaḥ*, Nutzen, scheint auf den ersten Anblick richtig zu sein, da es sich von *av*, helfen, wovon *avaiḥ*, Hilfe, ableiten lässt und dem wedischen *ūti*, Hilfe, sehr ähnlich sieht. Aber bei einer Ableitung von *av* wäre im Baktrischen nicht *ūtha*, sondern *avatha* oder *aōtha* zu erwarten; es zieht sich wohl zu *u* zusammen, jedoch nicht *ar*. Mit diesem *ūthāi*, das nur Dativ eines Thema's *ūtha* sein kann, hängt offenbar *arūthjōi* v. 5 zusammen. Ich kann hierin nur die Wurzel *vat*, *vath*, verkündigen, sprechen, sehen, wovon *vroathō*, der Sprecher, Lobpreiser, und *vrotha*, der Ausspruch, kommt. Diese giebt auch einen bessern Sinn als *av*, helfen.

V. 4. *Aṭ* — *gāo-frōretōis* Ner.: *evan te durgatīnāḥ je dharmān sin (sam) ācarataḥ rakshati gām samādaçāt (deçāt); kila jah kārjaṁ punjaṁ kurute tarja gām dānāt kebhijaçcit pratiskhalanti*. Diese Uebersetzung ist streng wörtlich, aber grammatisch kaum im Zusammenhang zu verstehen. Das Compositum *gāo-frōretōis* ist eng mit *ashahjā* im Sinne eines Adjectivs, die Erde schützend (*frōretī* = *fravartī*, Schützer, schützend) zu verbinden. Nerios. fasst *frōretōis* als Ablativ, was möglich, aber hier durchaus nicht nothwendig ist. — *Dužasōbāo* — *ahēm-uctō* Ner.: *dushtō balātkārti bhavati vōjāiḥ karmabhiḥ adhō mītaḥ; kila apagīvoḥ bhavati*. Der Schlechte in Kraft handelnde wird durch seine eigenen Handlungen todt. In dem ersten Worte sieht Ner. mit Recht ein Compositum, aber die Deutung ist nicht ganz richtig; er trennt *duža* = *dushja*, und *sōbāo*, das ihm eine Adjectivbildung von *sāvare*, Kraft, ist. Die Trennung *duž* + *asōbāo*, welche als die naturgemässeste erscheint, da wir sonst kein Substantiv *duža* (wohl aber *dužanāḥ*) kennen, würde auf zu grosse Schwierigkeiten der Erklärung stossen, als dass wir sie annehmen können (etwa *azō* = *ahas*, *aihas*, Angst, und *bōo*, glänzend, das Ganze: durch schlimme Noth sich auszeichnend?). Trennen wir *duža* *sōbāo*, so heisst ersteres nur das Schlechte, Schlechtigkeit, das zweite ist eine Bildung der Wurzel *sbe* = *hve*, rufen, norufen, so dass das Wort „der das Schlechte verehrt“ bedeutet, was einen guten Sinn giebt. — Die Uebersetzung des *ahēm-uctō* durch *adhō mītaḥ* „unten todt“ hat noch eine Spur richtiger Auffassung bewahrt. An das Verbum *vaç*, wollen, oder an *vas*, wohnen, ist nicht zu denken; sondern das *uctō* ist gleicher Abstam-

mung mit dem bekannten *usta*, Glück, Heil, und dem *ustâna*, Erhebung, das auch Dasein, Leben bedeutet, womit die Tradition dieses Wort (*uštô*) zusammenbrachte. Der Ableitung nach ist es nur eine Participialbildung der Präposition *ut* (*us*, *ur*) und kommt nicht von *ut* + *sthâ* her. Bleiben wir bei der Bedeutung des *ustâ* als Heil, Glück (43, 1), eigentl. was empor geht, hervorragt, so heisst *ahem-uštô* (das *hêm* = *sam* ist blosser Verstärkung und Verallgemeinerung des Begriffs) nicht beglückt, ohne Erfolg. — *Jaçtêm* — *êjâtêus* vâ Ner.: *prâpe râçje mahâgnânin pratiçhedajîd huntâro vâ; kila manushjân pâpât anjathâ samâhate dharttum*, nach erlangter Herrschaft ist er ein Vernichter oder Mörder; durch Frevel sucht er auf andere Weise die Menschen festzubalten. Dieses kann nur auf den bösen Feind der Menschheit gehen, auf *Ahriman*; aber *dragôdo* ist hierauf nicht zu beziehen, sondern auf den Gottlosen überhaupt. Das Imperf. *môithat* ist entweder auf *mîth*, stossen, wovon *maithana*, Wohnung (eigentlich das Festgeschlagene, Festgemachte), abzuleiten, oder es hängt mit *mîtha*, Lüge, zusammen (s. zu 31, 12). Ich halte das Erstere für das Richtige, was auch mit der Tradition *pratiçhedajîd* stimmt. Dagegen ist die Uebersetzung des *êjâtêus* durch *huntâro*, wonach es von *gan* = *kan*, schlagen, tödten, kommen müsste, entschieden irrig; es kann nur auf *çi*, ersiegen, und dann besitzen, zurückgeführt werden (s. das Gl.). — *Hoô* — *çaraç* Ner.: *ete te prakîshnâi gavân samûhesku sunirodyâgnatarah karmânah; kila pratijatai gepaçundâi supariçânatâjâ kurvanti; nirdarçajanam Zarathustrasja*. Diese haben bei Rinderheerden am meisten die höchste Erkenntniss; sie trachten durch die höchste Erkenntniss nach Vieh. Der Sinn und Zusammenhang des Ganzen spricht gegen diese Erklärung; *gâo* ist hier nicht im Sinne von Kuh zu nehmen, sondern muss Erde heissen. Die Genitive *shôithrahjâ* und *daçjêus* bestimmen *gâo* näher.

V. 5. *Jê* — *ajantem* Ner.: *jo jushmâkâi râçje adâtânîçansa samâgamanah; kila antar asmin çagati dânam na kurute çchedam (çchedam) kartumcâ ajâti*; wer in eurem Reiche sich zur gesetzlosen Grausamkeit zusammenrottet, nämlich in dieser Welt keine Gerechtigkeit übt und Zerstörung zu machen trachtet ¹⁾. *Adâç*, hier durch *adâta*, ungerecht, wiedergegeben, lässt mehrere Deutungen zu. Es kann sein 1) part. praes. von *ad*, essen, also der essende, vernichtende; aber diese Wurzel findet sich im Baktrischen nicht; in diesem Fall müsste *ajantem* davon abhängig gemacht werden; 2) = *a-dant*, nicht-gebend, oder *a-dhant*, nicht setzend; 3) Nom. sing. einer Adjectivform des Adverbiums *ada*, darauf,

¹⁾ *adâtânîçansa* kann nicht wohl in *adâta* + *anîçansa* (nicht grausam, milde) zerlegt werden, da die Glosse gar nicht dazu stimmen würde, sondern in *adâta* + *nîçansa*; *adâta* ist kein Sanskritwort, sondern ein baktrisches, man müsste nur *adâna*, das Nichtgehen, lesen wollen.

vgl. *vāc* 49, 4; 4) könnte auch noch an *adhas*, unten, oder an eine Erweichung der vedischen Wurzel *at*, gehen, wandern, gedacht werden; beides hat aber geringe Wahrscheinlichkeit. Die traditionelle Bedeutung ungerecht, die durch eine Ableitung des *adāc* von *dā* oder *dhd* gestützt werden könnte, ist dem Sinn und Zusammenhang nach nicht zulässig. Zudem würde, wäre es Particip. praes. der besagten Wurzel, nicht *dāc*, sondern *dadāc* zu erwarten sein. Die einzig richtige und stichhaltige Erklärung ist die unter 3 gegebene. — Das Verbum finit. *drīd* ist nicht auf skr. *drī*, zerreißen = neupers. *darīdan*, zerreißen, oder das vedische *dar*, zerstören, zurückzuführen, wozu die traditionelle Erklärung leicht verleiten könnte, sondern es ist eine dritte Person imperf. medii optat. der Wurzel *dhṛ*, *dare*, halten, festhalten = besitzen. Ueber die Form vgl. *kshnwtshā*. — *Urvātōis* — *mithrōibjaçā* Ner.: *suprasiddhō vā satkāratajā mitratajā vācēh* (?) *pāpakarmaṇāṁ nigrahaṁ kurute*. Der Genitiv *urvātōis* und der Dativ *mithrōibjaçā* sind beide von *ajātem* abhängig, das den Sinn gehend gegen oder aus, d. i. übertretend, hier haben muss. *Urvātōis*. Ner. nimmt dieses Wort als identisch mit dem öfter vorkommenden *urōta*, Ausspruch, Orakel, obschon das Thema *urōti* davon verschieden lautet, wenn auch die Wurzel dieselbe ist. Die richtige Erklärung dieses Wortes, sowie der ganzen Stelle lässt sich bloss durch nähere Betrachtung im Vend. 4, 2—4 ¹⁾ gewinnen. Hier finden wir fünfmal die Formel: *adhāt framaresaiti adhāt āitare urvaitja fradathaiti*, von den fünf letzten der sechs *mithra* oder Verträge, die nach ihrer grössern oder geringern Wichtigkeit in aufsteigender Reihe hier aufgezählt und mit besondern Namen bezeichnet werden. Bei dem ersten, dem *mithrō vacahinō*, dem blossen mündlichen Versprechen, finden wir sie nicht, wahrscheinlich weil dieser nur ein einfacher sein konnte, während alle andern doppelter Art waren. Diese zwiefache Art derselben bezeichnet deutlich jene Formel. Die Verba *framaresaiti* und *fradathaiti* stehen sich entgegen; ersteres eigentlich wegnehmen, bezeichnet eine Abnahme, letzteres, eigentlich fördern, dagegen eine Zunahme, oder mit andern Worten einen niedern und einen höhern Grad. Jeder *mithra* wird durch *āitare urvaitja* in den höhern Grad versetzt. Wenn aber von Versprechungen oder Verträgen die Rede ist, so kann nur den mit einem feierlichen Schwur bekräftigten eine höhere Wichtigkeit beigelegt werden. Und diesen bezeichnet die Formel *āitare urvaitja* unzweifelhaft. Wörtlich: er nimmt zu, wird grösser durch Aussprechen, d. i. durch Schwur. An unserer Stelle nun muss es ganz die Bedeutung von Schwur, Eid haben, während dem Plural *mithrōibja* die von Versprechungen, Verträgen zukommt.

¹⁾ In Jt 8, 40 hat *urvdittis* die Bedeutung von fortatrömend, ausströmend; *avō-urvdittis*. Hilfe, Segen ausströmend (von den Wassern) in die sieben Zonen der Erde.

Für *rashnō gvaç* hat Ner. richtig *satvena gīvanjah*, der nach der Wahrheit leben soll. West. schreibt *gavāç* nach K 5; ich glaube, dass man richtiger mit andern codd. *gvaç* liest, da das Wort nur Partic. praes. der Wurzel *gva*, leben, sein kann, das im Baktrischen *gvaç* oder auch *gvo* lautet, nicht aber von einer Wurzel *ga* oder *gav* abzuleiten ist. Das *rashnō* ist Instrumental wohl für *rashnavō*, rectitudine, stehend. — *Usdithjōi* — *ahurā* Ner.: *uēdār nigato 'sti jō mahāghnānī kadarthanatoāt wāmin durgatoāt*, welcher weit entfernt ist von der Verachtung, von der Schlechtigkeit. Nach dieser Uebersetzung scheint *usdithjōi* von *us* + *i* abgeleitet zu sein. Aber diese Ableitung, sowie die angegebene Bedeutung ist sicher irrig. Dass *us* die Präposition ist, kann leicht ersehen werden; aber das *dithjōi* hat eine zu grosse Ähnlichkeit mit *dithāi* v. 3, als dass wir es nicht damit zusammenbringen sollten. Führen wir dieses auf skr. *ūti*, Hilfe, zurück, so würde *us-dithja* das was hilflos ist (vgl. *us-ustāna*, leblos) heissen; aber gegen diese Deutung spricht der Sinn und Zusammenhang; was sollte: „er strafe ihn in dem Hilflosen oder er schlage ihn in dem Hilflosen“ für einen Sinn haben? Leiten wir es von *vat* + *ar* ab, so gewinnen wir die Bedeutung: das Auszusprechende = das Urtheil, was trefflich in den Zusammenhang passt. Lautlich lässt sich überdiess nichts gegen diese Ableitung einwenden, da die Zusammenziehung eines anlautenden *va* zu *u* bekannt genug ist. — Das Verbum *khrūnjāt* (dritte Person sing. optat.) kommt zwar nur hier vor; aber seine Bedeutung lässt sich unschwer erkennen. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *khrūn*, oder auch nur *khrō*, wovon *khrūra*, grausam (skr. *krūra*), *khrūnja* id., *khrējahat*, feindlich, verheerend, stammt. Wir können der Wurzel somit die Bedeutung grausam sein beilegen. An unserer Stelle ist *khrūnjāt* aber wegen des Accusatives *im* in transitivem Sinne zu nehmen und bedeutet wohl verletzen, beschädigen, allgemeiner züchtigen, strafen.

V. 6. Für *içmanō* liest K. 4 *içemaō*. Die Form kann nach beiden Schreibweisen nur ein Partic. medii sein; die letztere, die indess wie eine Korrektur aussieht, ist die gewöhnliche, später vorkommende Jt. 15, 53. 16, 15. 14, 20. Aber die erstere war gewiss die ursprünglichere, da *maō* immer erst aus *manō* *menō* verkürzt ist. Die Wurzel ist *jaç*, verehren, nicht *ish*, wünschen, woran Nerios. zu denken scheint, der es mit *prārtkajitum*, verlangen, übersetzt. — Für *haēthahjā* liest K. 6 *haithahjā*, K. 5 *haēthahjā*, K. 11 *haithjā*. Letztere Schreibweise ist eine offenbare Korrektur, indem eine ganz gewöhnliche Form für eine minder gewöhnliche gesetzt ist. Es fragt sich nun, ist *haēthahjā* von ganz anderer Abstammung als *haithja* oder ist es damit identisch. Da ein *haētha* sonst nicht vorkommt und die allenfallsige Etymologie desselben auf *haētu*, Brücke, = skr. *setu*, oder das wedische *siti* (in *pranti*, Band, Strick) führte, dadurch aber kein genügender Sinn gewonnen würde, die dem Sinn

nach ganz passende Zurückführung auf *haithja* dagegen auch lautlich sich rechtfertigen lässt, so ist letztere Ableitung unbedingt vorzuziehen. *Haithahjá* steht für *haithjahjá*, was eine etwas übelklingende Form wäre, indem das ja in die erste Sylbe getreten und mit dem wurzelhaften *a* zu *ae* zusammengeschmolzen ist. Zu unserm Gunsten spricht, dass die ganz regelrechte Genitivform sich nie findet. *Nerios*, giebt es durch *trasanja* „der zittern muss“, und erklärt es weiter durch *hantavjah* „der zu schlagen ist“, eine Erklärung, die sich philologisch schlechterdings nicht begründen lässt. Sie ist gewiss nur gerathen, weil es offenbar mit *drúǵō*, Lüge (nach der Tradition nom. propr. eines verderblichen weiblichen Unholds), verbunden ist, die der aufrichtige *Ahramanda*-Verehrer stets zu bekämpfen und zu vernichten hat.

V. 7. *Mavaité* wird von *Ner.* durch *mahjam madjebhjaçen*, mir und den Meinigen, wiedergegeben; unter den „Meinigen“ versteht er die Schüler. — *Ná* nicht Mann, sondern Fragepartikel, s. zu 45, 2. — *Ijat* — *aenāhē* *Ner.*: *jatō maji durgati[r] aemogh[o] vidi-toā dadhāti dvesham; kila majō saha dvesha[m] dadhāti me rakshām ke kureanti*, dadurch in Kenntniss gesetzt, wirft der schlechte *Ahemogha* einen Hass auf mich; wirft er diesen Hass auf mich, Wer rettet mich? Hienach übersetzt *Ner.* *didareškata* nur mit *dadhāti*, er macht, setzt, was zu allgemein ist; *viditoā* scheint vom Uebersetzer eingeschoben zu sein. Ueber diese Form s. unter *darešk*. — Ueber *thraostā* s. zu 34, 3. — Das *ἄπ. λεγ. dāçtōām* giebt *Ner.* durch *ādeçana*, Anweisung; aber diese Bedeutung lässt sich etymologisch nicht begründen. Es ist mit dem wedischen *damśa*, Werk, zusammenzustellen, wovon es eine Abstractbildung ist.

V. 8. *Nōit* — *frāçjāt* *Ner.*: *na tasjdham nřçasoh (nřçamśah) karmabhih prakřsham prasarpajitā* i. e. non ejus ego crudelis actionibus, optimi promotor. Die Deutung des *āthris* durch *nřçamśah*, grausam, das in der Glosse weiter durch *Aharman chedakara*, *Ahri-*mas der Vernichter, erklärt wird, und die durch Zurückführung auf die Wurzel *ad*, essen (Fresser kann von bösen Geistern gebraucht werden), etymologisch begründet werden könnte, ist indess nicht zulässig an unserer Stelle, sondern dieses Wort ist identisch mit dem wedischen Namen *Atri*, womit ein uraltes Priestergeschlecht bezeichnet wird; seine ursprüngliche Bedeutung war wohl „Feuerpriester“, und in dieser müssen wir es hier nehmen. Gebildet ist es von *atar*, Feuer, wie *Zarathustri* von *Zarathustra*. — Das *tā* könnte man geneigt sein, für einen Nominat. sing. des Demonstrat. im femin. zu nehmen; aber die Schwierigkeit, eine richtige Beziehung zu finden, mahnt davon ab. Ebenso ist die Annahme, es sei Nomin. plur. neutr., wegen des Verh. *çaçōit* nicht wohl zulässig. Am sichersten ist es, das *tā* mit *dvaçshahā* zu verbinden und als Instrumental zu fassen. Als Subject des Satzes ist *paityaoçē* an-

zusehen, wenn man auch leicht geneigt sein könnte, dieses für blosses Adverbium „zur Vergeltung, dagegen“ zu fassen; Ner. hat *prajabhimukha*. Es ist seiner Bildung nach partic. praes. von der Wurzel *aog* = *vac* + *paiti*, so dass es eigentlich antwortend, erwidern heisst. Aber in diesem buchstäblichen Sinne lässt es sich nicht nehmen, sondern nur der übertragene vergeltend, Vergelter ist anwendbar. Es gehört zu *Masda* im letzten Gliede, das nur als Nominativ (verkürzter Dual für *akura-masda*), nicht aber als Vocativ einen Sinn giebt, vgl. v. 5.

V. 9. *Kē* — *paourujō* Ner.: *ko 'sdu jō mahjan daksind[m] dsvōdajati prathamān; kila me prathamān chutratraṁ kaḥ kurute*, d. i. wer ist der, der mich zuerst das Glück kosten lässt; nämlich, wer schafft mir zuerst Schutz? Die dem *aredō* und *ēōthaḥ* gegebenen Bedeutungen sind indess entschieden irrig (s. d. Wörter). — *Jathā* — *uzēmāhū* Ner.: *jathā tava priṭṭō uccōdir uttishthāmi diṇō (dī-neḥ?) tē*, wie ich, dein Geliebter, mich hoch erhebe (wegen deines Glaubens). Dieser Satz hat Schwierigkeit wegen des *uzēmāhū*. Die Anlage des Satzes scheint zu verlangen, dass es als Verbum zu nehmen sei, wogegen aber die Form sich sträubt; denn wir kennen keine Verbalformen, die sich auf *mōhū* endigen. Ner.'s Uebersetzung durch *uccōdir uttishthāmi* ist bloss aus der ersten Sylbe des Worts *us* gerathen. Diese Form ist indess nichts als der Locat. plur. von *uzēma*, das äusserste, höchste, das *ō* für *a* durch Einfluss des schliessenden *u*, was öfter im Gāthādialekt vorkommt (s. die grammat. Uebersicht). Die Verbindung des Satzes mit dem vorhergehenden lässt sich auf zweifache Weise denken: 1) man fasst *jathā* als Vergleichungspartikel wie, als und macht die Accusative davon abhängig in dem Sinn: wer anders ist der Förderer, als du. 2) Man macht die Accusative von *ēōthaḥ* abhängig; wer erkannte mich, wie dich etc. Da letztere Erklärung auf einem bessern philologischen Grunde ruht, so ist sie hier vorzuziehen.

V. 10. Der Genitiv *ānhēus* ist mit *jā* — *vahistā* zu verbinden. — Bei *ashim*, *kshathrem* kann die Frage entstehen, ob diese Accusative von *dājāt* oder von *hakhshāi* abhängen. Auf den ersten Blick scheint das letztere am wahrscheinlichsten zu sein, da der Accusativ des Relativs durch *ēa*, und, angeschlossen, unmittelbar vor *hakhshāi* steht, was noch auf ein anderes von diesem Verbum abhängiges Object oder auch auf mehrere zu deuten scheint. Aber gegen diese Verbindung des *ashim* — *kshathrem* mit *hakhshāi* spricht entschieden der Sinn und Zusammenhang des Ganzen; denn „ich will folgen der Wahrheit, dem Besitzthum und welchen ich folgen will“ giebt keinen erträglichen Sinn. Das einfachste ist, *ashim kshathrem* als Apposition zu *jā* — *vahistā* zu fassen und noch von *dājāt* abhängig zu machen, mit *jācā* aber einen neuen dem *jē vād* coordinirten Satz beginnen zu lassen. Zu diesem Relativ ist dann, wie oft,

ein Demonstrativ im Nominativ zu ergänzen. — Diese Worte *jācēd — vakhmāi d* giebt Ner. durch: *jācēd utthāpajāmi jushmākām namaskṛtaje, dīnāje jushmākām*. — Den Nachsatz bildet *frō — peretām*. Ner.: *prakṛishṭām te vīṣe 'pi Čandōri prabravanti uttare; kila je Zarathustrasja bhavanti te sarve api Garothmānābhagō bhavanti*, d. i. das Vorzüglichste verkünden alle, die auf dem äussersten Čandor (Name einer himmlischen Brücke) sind; nämlich alle die, welche Zarathustra angehören, haben Antheil am Gorotman (Paradies). Die Erklärung des *frafrā* durch verkündigen ist sicher falsch. Dass es eine Verbalform und nicht etwa die verdoppelte Präposition *fra = pra* ist, kann leicht gesehen werden. Das erste *fra* ist zwar die Präposition, aber das zweite *frā* eine Verbalform. Die einzig passende Wurzel ist *par, pare*, vollenden, vollbringen; das *d* ist Endung der ersten Person des Vohuntativ; das wurzelhafte *a* wurde ausgestossen und das *p* musste nach den Lautgesetzen in *f* verwandelt werden, so dass *frā* eigentlich für *parā* steht. Ueber die Bedeutung fortkommen, hingelangen kann kein Zweifel sein, wenn wir das *frafrā* in dem sehr alten Segensspruche Vend. 7, 136 Spieg. vergleichen: *usta iṭha te narem jō iṭhējānkatāf kačā anhaot aithējānhem ahūm d frafrā*, Heil sei also dir, dem Manne, der du von dem vergänglichen Leben zu dem unvergänglichen kamst (gelangtest).

V. 11. *Kshathrāis jūgēn* giebt Ner. durch *vājājā upakramanti*, „auf die Herrschaft gehen sie los“, gewiss irrig, da *jūg* = jüngere nicht die Bedeutung von *upa-kram* haben kann. *Karapanō* wird nicht übersetzt, sondern nur durch *karapāh* umschrieben; für *td-vajāja* steht ein seltsames Wort *kikācā*, das sogleich weiter durch *ačrētārō adarčakāh* erklärt ist, s. zu 32, 14. — *Jēg — daēd* Ner.: *je niğāja ātame niğājača ākrōcam dadanti dīnāja*, welche die eigene Seele und den eigenen Glauben schmähcn, ein im allgemeinen richtiger Sinn.

V. 12. *Jjaṣ — aōjjaēshū* Ner.: *je uēdair punjer (?) nābher nābhigabhjah nābhīthakā* (für *kaḥ*) *gurutkōnām (?) tām (?) utthāpajanti pračmasanālpajōcōu; kila teshām tatra pratikṛitir bhavati*, d. h. welche von reiner Verwandtschaft ¹⁾ verwandt den von den Verwandten Gebornen hoch aufrichten (emporheben) die Meisterschaft (?) durch Frage- und Unterredung; ihnen wird nämlich dort vergolten. Diese Uebersetzung, deren allgemeiner Sinn nicht ganz klar ist, ist in manchen Einzelheiten entschieden unrichtig; so namentlich in der Deutung des *frjāns* durch Frage, als ob das Wort von *perēf*, fragen, stammte, und des *aōjjaēshū* durch Gespräch, wie

¹⁾ *nābhi* hat hier gewiss nicht die im spätern Sanskrit vorkommende Bedeutung König, Fürst, sondern die ursprüngliche Verwandter, Verwandtschaft. Es ist offenbar wegen der baktrischen *naptja* gewählt.

wenn es von *vac*, sagen, herkäme. Dass die zwei Worte *naptjeshū* und *nafshū* desselben Stammes sind, ist leicht zu erschen; das abgeleitete steht voran. Als Wurzel bietet sich *nabh*, dessen Grundbedeutung wohl verhüllen, bedecken ist; im Weda lässt sich nur die abgeleitete Bedeutung vernichtet werden nachweisen, s. Rv. 8, 39, 1 u. 10, 133, 1 (*nabhantām anjakeshām éjākd adhi dhanasu*, zu Grunde gehen mögen die Sehnen der Andern auf den Bogen); s. Roth, Erläut. zum Nir. p. 135. Davon stammt *nabhi*, Nabe des Rades (Rv. 2, 39, 4), *nabhas* = *nubes*, *nābhi*, Nabel etc. Das bekannteste Derivat ist *napát*, Sohn, Enkel, im Weda, lat. *nepos*, im Baktr. *napáo*, Sohn, Nachkomme bedeutend; so Jt. 13, 95: *idha apām napáo fradhát vāpáo fratematátó dagjunām*, hier schuf der Sohn der Wasser alle Vortrefflichkeiten der Länder; 19, 51: *ddim bathra haṅgēurvajaṣ apām napáo aurvat-accpó*, ihn (den Glanz) ergriff dort der Sohn der Wasser *Aurvat-accpó*¹⁾; vgl. 8, 34. Neben der Form *napáo* (Nom. sing.) geht *naptar* her, von der nur Cass. obliq. nachzuweisen sind, und zwar mit Erweichung des p und t durch das schliessende r, so Gen. *nafedhrá apām* Jt. 2, 4, Abl. *nafedhraṣ* Jt. 8, 4; vgl. Rv. 2, 35, 11 *naptur* (Gen. sing.) *apām* (7, 18, 22) und v. 14 *naptre* (Dat.). Desselben Stammes ist *náfó*, Nabel, neupers. *náf*. Jt. 13, 87: *fráthwercəṣ náfó airjanām dagjunām*, er schuf den Nabel (Mittelpunkt) der arischen Länder, vgl. 24, 9. 37. Dahin gehört auch das bekannte *nābanandista* „der nächste Anverwandte.“ Nur zu diesen Wörtern sind *naptjeshū* und *nafshū* in unserem Verse zu ziehen; beides sind Locative plur., ersteres von einem Thema *naptja*, letzteres von *naf*, *nab*, also der reinen Wurzel. Wenn auch Formen von *naf*, *nab* unmittelbar abgeleitet sich sonst nicht finden, so können wir mit einem gewissen Recht ihnen doch dieselbe Bedeutung wie *napáo*, Sohn, Enkel, zuschreiben; vielleicht war *nafshū* der gebräuchlichste Locat. plur. davon. In dieser Ansicht bestärkt uns *naptja*, was für *naptja* zu stehen scheint, gebildet von *napti* + *ja*; *napti* muss Verwandtschaft, Geschlecht überhaupt bedeuten, wie aus Vend. 13, 3 *nava-naptajécit hé urvānem para-mereñenti*, bis zum neunten Geschlecht tödtet er seine Seele, erhellt. Demnach ist *naptja* der zum Geschlecht Gehörige, der Verwandte. Jt. 13, 102 lesen wir den Genitiv *naptjéhé*; hier scheint es jedoch ein Eigenname zu sein. Im *Rigveda* treffen wir ebenfalls ein *naptja* an, I, 50, 9: *ajukta sapta śundhyunah rúrú rathasja naptja*; aber es ist hier kein Nom. sing., wie man auf den ersten Anblick anzunehmen versucht sein könnte, sondern ein wedischer accus. plur. von *napti*, Genossenschaft, Genosse; „er spannte die sieben reinen hellen Genossen des Wagens (die Pferde) an“; vgl. 3, 31, 1:

¹⁾ Dieses Wort, „schnellrossig“ bedeutend, ist ein Prädikat der Sonne. In der spätern iranischen Sage ist der Held *Lohrāsp* daraus geworden. Das Prädikat der Sohn der Wasser mahnt an die wedische Bezeichnung *Agni's apām napát* (Nir. 10, 18), der Wasser Sohn. Hiedurch kommen wir auf einen rein mythologischen Ursprung dieses iranischen Helden.

duhitur naptjām (wohl für *naptīm*). Nach diesen Auseinandersetzungen glaube ich mit einem gewissen Recht dem *naptja* die Bedeutung Stammesgenossen, Verwandte im weitern Sinne, dem *naf* die von Verwandten im engeren Sinn, Familienglied, beilegen zu können. Beide bezeichnen in ihrer Zusammenstellung jede Art von Verwandtschaft. — *Túrahe* (Gen. von *túra*) kann nur die Bedeutung Feind haben, nicht etwa die von Sieger, wie sie dem wedischen *fura* in *sine compos.* inwohnt; diess beweisen Parallelstellen deutlich; so *túrō Franraçé* Jt. 19, 57. 93, der von *Kavā Huçrava* überwunden wird; *túra*, feindliches, 5, 73. Daher der Name der Erbfeinde Irans, der Turanier. *Frjána* ist hier deutlich ein Eigennamen und zwar der eines berühmten Turaniers (vielleicht des Weisen *Pirán*). Wir treffen noch zweimal den Genit. plur. *frjānanām* Jt. 5, 81. 13, 120, wo es ebenfalls ein Name ist, in der Verbindung: *jōistō frjānanām*, der Verehrte unter den *Frjāna's*. Wollte man es mit *frjō*, Freund, zusammenbringen und es als ein reines Appellativ fassen, so würde sich kein genügender Sinn ergeben. Nerios. hat das Wort auf eine jämmerliche Weise missverstanden. *Aōgjuēshū* ist nicht auf die Wurzel *vac*, reden, zurückzuführen, obschon die Form *aōgaitē* Vend. 13, 3, er redet, eine solche Ableitung stützen könnte, sondern von *aōgō*, Stärke, Kraft, abzuleiten, und zwar ist es eine Comparativbildung davon, wie *maçja*, grösser, von *maçō*, Grösse, stammt. Ebenfalls ein Comparativ ist die Form *aōgjuēhis* (Accus. plur. fem.) Jt. 13, 17. 64; der Superlativ lautet *aōgistō*. Der Genitiv *Frjána* ist davon abhängig: stärker als *Frjána* (ihn überwindend). — *Usēn*, eine dritte Person plur. imperf. auf *ashd* bezüglich; *us* ist die Präposition, *gēn* steht wohl für *gajan* und führt auf die Wurzel *gi*, gewinnen, ersiegen, aber auch eine Ableitung von *gan*, erzeugt werden, wäre nicht unmöglich. Die Bedeutung des Worts ist an unserer Stelle aber augenscheinlich intransitiv, gewonnen sein, gehören, vgl. *kiti*, Besitz, Habe. Die Präposition *us*, die wegen der Wichtigkeit ihres Begriffs zweimal gesetzt ist (im ersten Gliede *uç*), hat den Sinn des Vertheilens, Austheilens; so dass *us-gi* eigentlich ausbesitzen, d. i. einen Antheil von etwas besitzen, bedeutet. — Das *thwakhshahd* (Instrum. von *thwakhshah*) darf hier nicht in dem gewöhnlichen erst übertragenen Sinn Schaffen, Schöpfung genommen werden, sondern in dem ursprünglichen Zimmern, da hier ganz eigentlich von dem Zimmern der *gaēthā's*, der Hürden, wodurch das Besitzthum eingezäunt wurde, die Rede ist (s. darüber die Einleit.). — *Āibi-mōiçt* giebt Ner. durch *nivasanti*, sie wohnen, wobei er ohne Zweifel an *maēthana*, Wohnung, dachte. Dass es wurzelhaft damit zusammenhängt, ist wohl nicht zu bezweifeln; aber diese Bedeutung ist hier nicht am Platze. Wir müssen an dem ursprünglichen Sinne des *mōiç* = *meth*, stossen, die im Weda nachweisbar ist, festhalten. Es geht auf das Einstossen der einzelnen Balken, welche die *gaēthā's* bilden.

V. 13. *Jē — rādānhā* Ner.: *jaḥ spitamaḡdja Zarathustrāja dak-
shinām dātā [dattē?]* „wer dem von *Spitama* gebornen Zarathustra
Glück verleiht“, eine sehr willkürliche Uebersetzung. — *Mare-
tāshū — erethuō* Ner.: *manushjesu satkārjāni jaḥ sa naraḥ prakṛṣṭa-
ḡlāghādānēna statjā sadhjāpariṇā evam tarmāi*, i. e. inter homines
veneranda; qui idem vir eximiae gloriae donatione, laude bona per-
ficiēte, ita eodem. Schwierig ist die Fassung von *fraçrūidjāi erethuō*.
Nerios. deutet *fraçr.* durch berühmt werden, was an sich leicht
möglich ist; aber der Sinn spricht entschieden gegen diese Fassung
und namentlich v. 14: *kē fraçrūidjāi vaçti*, was, wollte man über-
setzen: wer will berühmt werden? völlig gegen den Zusammenhang
wäre. In Jaç. 9, 14 und daraus wiederholt Jt. 19, 81 finden wir
fraçrāvajaç vom Hersagen des Gebets *Ahu vairjō* gebraucht. Eine
ähnliche Bedeutung, wenn auch nicht diese beschränkte, müssen wir
dem Worte hier beilegen. Es heisst verkündigen überhaupt und
geht auf die Verbreitung der Zarathustrischen Lehre im Allgemeinen.

V. 14. Ueber *jāhi*, das Ner. mit *saṃgrāmi*, ein Krieger,
wiedergiebt, s. zu 49, 9. — *Jēṅ — ahurā* Ner.: *jaḥ stotā ma-
hāḡnānin as savāsina vjāvaritajati vādminah*, i. e. qui laudator
Magna-cognoscentes, cohabitantes separat (omnes singulos laudat)
Dominos. In der Erklärung des schwierigen *minas* durch sondern,
trennen liegt gewiss etwas Richtiges; aber es ist anders zu ver-
binden, als Nerios. thut, und manches anders zu fassen; *jēṅ* ist
Accus. plur. und nicht Nom. sing., *çtu* nicht die Wurzel *çtu*, loben,
sondern einfach das Pronomen der zweiten Person, indem *ç* reines
Einschießel ist, wie wir es öfter haben. *Minas* nun ist sicher eine
zweite Person imperf. sing., einer Wurzel *mi*, die mir im Zendavesta
weiter nicht bekannt ist. Man könnte zunächst versucht sein, es
auf die bekannte Wurzel *mā*, messen, mit der Bildungssylbe *na*
zurückzuführen; aber Spuren einer solchen Abwandlung der Wurzel
kann ich sonst nicht finden. Am nächsten liegt skr. *mā*, nach der
neunten Conjugation gebildet, *miṇā* (s. Benfey, Sāmaveda-Glossar,
s. b. v.) nach den Nighant. gehen und verletzen, welch letztere
die gewöhnliche Bedeutung ist; damit hängt das lateinische *minus*,
minuo zusammen. Aber mit dieser Bedeutung lässt sich an unserer
Stelle nichts anfangen. Wenn wir sie im lateinischen Sinne ver-
ringern, verkleinern nehmen, was leicht möglich ist, so werden
wir auf den Begriff von trennen, sondern geführt, wie ihn die
Tradition hat. Aber dieses Sondern ist hier mehr ein Aus-
sondern, Auslesen zur Mitgliedschaft der Gemeinde. Will man
bei der Wurzel *mā*, messen, stehen bleiben, so kann dem Worte
die Bedeutung zumessen, zählen unter beigelegt werden.

V. 15. *Haēcaç-açpā* muss hier ein Plural und zwar im Vocativ
sein; 53, 3 haben wir einen Singular *Haēcaç-açpānā*, wo es der
Name einer der Töchter Zarathustra's ist. Ob an unserer Stelle

ebenfalls Töchter Zarathustra's gemeint sind, ist fraglich; die Form des Prädikats *çpitamdoñhō* (nom. plur. masc.) spricht dagegen. Am einfachsten ist es, den plur. neutr. hier anzunehmen, so dass ganz allgemein geredet ist und vielleicht ein ganzes Geschlecht darunter verstanden wird. — *Jāz* = *jāzēm*, ihr, scheint an unserer Stelle als Cas. obliq. gefasst werden zu müssen, im Sinne von *tē*. Will man es als *Casus rectus* nehmen, wie 32, 3. 4, so muss es noch mit dem vorhergehenden Satze (*viçajathā*) verbunden werden. Die erstere Annahme ist mir die wahrscheinlichere. *Dadujē* (Ner. *dājate pra-sādaḥ*) ist so wenig als *vidujē* (29, 3 s. d. Note) eine Infinitivform, wie ich anfänglich glaubte, sondern eigentlich eine erste Person sing. pass. præsentis oder eine erste und dritte sing. pass. perfecti. Da nur die dritte Person sich hier construiren lässt, so ist letztere Fassung vorzuziehen. Das *z* mahnt an die dritte Person sing. perf. activi *daddu* im Sanskrit.

V. 16. *Hvōgōd*. Nerios. fasst es als Eigennamen; aber diess ist entschieden irrig, da sich aus dieser, wie aus den übrigen Stellen v. 17. 51, 17. 18 ergibt, dass es nur ein Prädikat ist, das dem *Frashaostra* und *Dē-kāmōçpa* beigelegt ist. In der spätern Sprache ist *hvōga* daraus geworden, aber ebenfalls Prädikat der genannten zwei Beförderer Zarathustrischer Religion, Jt. 13, 103. Wir finden auch ein Feminin *hvōti*, das indess wie ein Eigennamen behandelt ist und Name einer Tochter Zarathustra's geworden zu sein scheint, Jt. 13, 139. 16, 15; als solcher steht es auf gleicher Stufe mit *pouru-tistā*, eigentlich nur Prädikat „vielgekante“, später ebenfalls Name einer Tochter Zarathustra's. Für die ursprüngliche appellative Bedeutung des Worts spricht Jt. 5, 98, welche Stelle auch zugleich über den Sinn belehren kann: *tām (Ardei-çūra) jaseñta hvōdoñhō, tām jaseñta naotairjōñhō* ¹⁾ *istim gaidhjañti hvōdō āçu-āçim naotairē, mošku paçeañta hvōdō istim baon çevista mošku paçeañta naotairē, Viçāçpō āñhām daqjunām āçu-āçpōtemō bavañ*. Diese verehren die Tapfern, diese verehren die Krieger, sie bitten um Reichthum an schnellen Pferden, der Tapfere, der Krieger; sobald darauf der Tapfere um Reichthum (fleht) soll das Stärkste (ihm) sein, sobald der Krieger (darum fleht); *Viçāçpō* hatte am meisten schnelle Pferde in diesen Ländern. Im Neupersischen ist aus diesem *hvōdō*: *khōb*, gut, tapfer, schön, geworden, das fälschlich bis jetzt aus dem skr. *puṣhō*, schön, erklärt wurde, einem Wort, das im Irānischen gar nicht existirt. Die ursprüngliche Bedeutung des Worts, als dessen ältere vollere Form *hvōga* bezeugt ist, führt uns auf den Weda. Ich

¹⁾ Das Thema muss *naotairja* lauten, das sich aber zu *naotairē* zusammenziehen kann, was kein Dativ, sondern ein Nominativ ist. Das Wort ist im neupersischen *nādarah*, kühn, kriegerisch, erhalten. Davon abgeleitet ist *Naotairjūnō*, Beiname eines alten Helden *Viçtaurus* (*Guders*?) Jt. 5, 76. Der Name des Helden *Nāder* im *Shāhnāmeh* hängt wohl damit zusammen.

zerlege das Wort in *koś* = *suus* und *goa*; letzteres ist identisch mit dem zweiten Theil der vedischen Worte *nava-goa*, *daśa-goa*, die bis jetzt so gut wie nicht erklärt sind. Beide Ausdrücke kommen häufig nebeneinander vor und sind gebraucht von den *pitarah*, den Manen, so Rv. 3, 39, 5, namentlich aber von den Angirasiden, wie 10, 14, 6, wo sie ausdrücklich genannt sind; bestimmt gemeint sind sie 5, 29, 12. 45, 7. 1, 33, 6. 62, 4; auch dem *Agni*, als dem ersten der Angiras, werden diese Prädikate beigelegt 10, 62, 6; von seinen Strahlen 6, 6, 3. Da die Wörter meist von den Angirasiden, deren Heerden Indra nach vielen vedischen Liedern aus dem Versteck hervorholt, gebraucht werden, so können wir, da die Zahlen *nava* und *daśa* nur eine Vielheit überhaupt bezeichnen (man vgl. das häufige *nava navati* 99 von den Burgen, die Indra zerstörte, für eine grosse Zahl überhaupt), sie füglich als neun oder zehn Kühe habend, d. i. viele Kühe habend = heerdenreich, woraus im Alterthum der Begriff vornehm sich leicht ergeben konnte, übersetzen. Das baktrische *koś-goa* nun, dem ein genaues Respondens im Sanskrit nicht nachgewiesen werden kann — es müsste *svagoa* lauten — heisst demnach eigentlich: der eigene Kühe hat, d. i. der selbst Kühe besitzt; dieses gab zunächst den Begriff reich. Da aber in der ältesten Zeit die Kühe gewöhnlich geraubt wurden, was man aus unzähligen Wedastellen ansehen kann, der Raub aber nur durch Tapferkeit gelingen konnte, so nahm es allmählig den Sinn von tapfer, vornehm an. Es ist als Prädikat dem *Kavi* parallel, nur bezeichnet es einen etwas niedrigeren Grad. — *Varedemām shatītē* Ner.: *sthānam nibasati*, i. e. locum habitat. Dass *varedemām* hier nicht von der Wurzel *vared*, wachsen, abgeleitet werden kann, leuchtet aus dem Zusammenhang ein. Es scheint eher mit dem skr. *varīman*, Weg, Pfad, das schon im Weda sich findet (Rv. 1, 85, 3), zu stimmen. Aber auch diese genügt nicht ganz. Am nächsten liegt das medische der Keilschriften, *vardanam*, Stadt, das ursprünglich so viel als Schutzwehr bedeutet. Auf eben diese Bedeutung führt *varedaś* in dem häufigen Compos. *varedaś-gāthā*, die Besitzthümer mit einer Wehr umgebend, sie schützend. Auch *varedhaja* Vend. 2, 4 f. heisst umgeben, schützen, nicht vermehren. Die zu Grunde liegende Wurzel *vared* ist eine Erweiterung von *var*, bedecken; im Neupersischen entspricht *gird*, rund, Kreis (s. zu 44, 10).

V. 17. *Afshmanī* Ner.: *pramāṇam*, Maass, Zeugniß, Beweis, in der Glosse durch *dīnī*, Glauben, erklärt. Der Form nach ist es Nom. acc. neutr. plur. eines Thema's *afshman*; sonst finden wir auch *afshmana* Vp. 13, 2. Die wichtigste Stelle über den Sinn dieses Wortes ist Jac. 19, 6: *ātaśā vaoō mazddo-ukhtem thri-afshman*; *kāis hē afshmān*: *hūmatem hākhtem*, *hvaritem*, „dieses von Mazda gesprochene Wort *ahā vairjō* hat drei *afshma*; welches sind seine *afshma*'s: das gut Gedachte, gut Gesprochene und gut Gethane.“

Diese Grundlehren Zarathustra's von der Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That also werden durch *ašma* bezeichnet. Auch sonst finden wir die *ašmana* neben Wörtern, die sich auf die heiligen Offenbarungen beziehen Vp. 13, 2. 14, 1. 16, 4, wo von *ašmana's* des Abschnittes *Jaṇa haptanhaiti* (Jaṇ. capp. 35—42) die Rede ist; Jt. 13, 126 *raōdo perethu-ašmō*, 24, 24 *vičpō-ašmanām*, ein Prädikat des Glaubens. Im Neupersischen ist es noch als *ašān*, Zauberei, Besprechung, erhalten, womit es bereits von Spiegel zusammengestellt wurde. Die Etymologie ist etwas schwierig. Nehmen wir *ašman* als Thema, so ist es in *aš* und *šman* zu scheiden; *aš* ist entweder die Präposition *aipi* = *api* oder *aibi* = *abhi*; in *šman*, *šman* haben wir sicherlich die Wurzel *šam*, die im Weda sehr häufig vorkommt und von der sich einige sichere Spuren auch im Zendawesta nachweisen lassen. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist eine rein gottesdienstliche, wie die häufige Segnungsformel *šam jāi*, Glück, Heil dem Geschlecht! zeigt. Die eigentliche Bedeutung ist das Opferthier schlachten, wie das nom. actoris *šamitā*, der Opferschlächter, in einer alten Opferformel, die aus den *Āvaldžana-Sūtra's* von Roth in seiner Einleitung zum *Nirukta* p. XXXVII f. mitgetheilt ist, und *šamī*, das Schlachten, Rv. 1, 20, 2. 83, 4. 110, 4 deutlich beweist. Nachher nahm es die allgemeinere Bedeutung beruhigen, besänftigen an. Im Baktrischen findet sich davon das nom. propr. *šāma*, der Held *Sām* des *Šādnāmeh*; Joṇ. 9, 10 haben wir den Plural *šāmanām čevistō*, der stärkste der *Sāme*, worunter wohl im Allgemeinen Heilkünstler, eigentl. Beruhiger, verstanden werden. Hieber gehört auch das Adj. *čēñdā*, heilbringend, J. 38, 5. 51, 14. *Ašman* nun, für *aipi-šaman* stehend, bezeichnet wohl die Gebetsformel, die bei der Schlachtung des Thieres hergesagt wurde; der ursprüngliche Begriff verdunkelte sich so allmählig und nahm die allgemeinere von Segensspruch an, die wir dem Wort mit Fug und Recht vindiziren können. — Ob *čēñhāni* erste Person Imperativi oder Nom. plur. neutr. ist, könnte fraglich sein. Der deutliche Accusativ *anašhmām* verlangt ein Verbum; als solches lässt sich nur *čēñhāni* auffinden. Ausserdem ist *čēñha*, das Wort, Lob, in den Gāthā's ein Masculinum. — *Hadā* — *rā-daihō* Nec.: *sahadātja* [?] *vah ašti namahstūtaje čročadakhā* [i] *ñō dāne*; *sahadātir ijañ jat (a)dātī* [m] *jushmākañ brūte vapuṣṣe dakhijikurute*. Nach dieser Uebersetzung wäre für *vičtā*: *vē čtā* zu lesen, wie K. 6. P. 6 schreiben. Aber der Accusativ *vahmēñg* macht Schwierigkeit; zudem wäre die zweite Person *čtā*, ihr seid, hier nicht am Platze. Bleiben wir deshalb bei *vičtā*. Der Form nach ist es ein Partic. pass. der Wurzel *vid*, finden, erlangen (nicht von *vid*, wissen), aber nicht etwa der Instrumental sing., wie es den Anschein haben könnte, sondern der Nom. plur. neutr. und bezieht sich auf *Dēgdamōčpō* zurück. Es hat indess die Bedeutung des activen Particips gerade wie *varetō* 45, 1 (s. dazu) und regiert den Accusativ *vahmēñg*, wie unzweifelhaft aus 51, 18 folgt, wo wir an der Stelle des *vičtā* das

deutlichere *vidé* haben. — *Dañgré* — *ahurd* Ner.: *ḡndte[h] pramāṇaṁ satjatyá maháḡnān sedmān*, i. e. cognitionis autoritas veritate magna noscens Domine! religionis Hormizdae. Dass *dañgrá* lautlich soviel als das wedische *dasra* ist, leuchtet ein, weniger aber will die wedische Bedeutung Zerstörer gefallen. Als Prädikat der Götter, des Indra und der *Açois*, kann es indess auch die allgemeine Bedeutung Sieger haben. Diese kann sich in unsere Stelle besser fügen. Vielleicht ist das Wort noch in dem neupersischen *dañgil*, frech, unwissend, mit freilich etwas veränderter Bedeutung erhalten. Der dem Worte von Ner. gegebene Sinn „Erkenntniss“ = Religion, lässt sich etymologisch nicht beweisen. Er dachte wohl an *dahma*, das auch ohne Zweifel verwandt ist (s. zu 32, 16) und durch Gebet, Vernichtungsgebet in Bezug auf die *Dabba*'s erklärt wird.

V. 18. *Açéñ* giebt Nerios. durch *vapushá*, i. e. corpore, und fasst es demnach als Substantiv, wohl verführt durch das bekannte *açti*, existentia. Das angehängte *çit*, quodcunque, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Da sich aber nirgends *aç* als Substantiv nachweisen lässt und zudem das Adject. *vahistá* (nom. plur. neutr. oder Instrum. sing.) nicht dazu stimmen würde, so müssen wir davon abstecken. *Aç* kommt nur vor 1) als dritte Person Imperf. sing. act. von *as*, sein, = erat; 2) als Verstärkungspartikel vor Nominibus = valde, s. d. Gl. Weil wir *vahistá* damit nothwendig in Verbindung bringen müssen, so ist die Fassung als „erat“ schon wegen Nichtübereinstimmung des Numerus unzulässig; wir müssen es als Verstärkungswort fassen; das *çit* ist an dieses *aç* statt an *vahistá* gehängt worden. Das Verbum ist *çóishem* im Folgenden. — *Maqjáo* — *manahá* Ner.: *mahjāñ lakshmiṇṇatāñ uttamam ásvádajati manah*; *kila jo mahjāñ lakshmiñ dadāti tasmái gvahmá prasádañ daddāti*, i. e. mihi felices optima praebet mens; nempe qui mihi fortunam dat, eidem Bahmanus gratiam dat. *Çóishem* ist kein Substantiv, zu welcher Annahme *arenat-çáishem* Jt. 10, 35 leicht verleiten könnte, da dieser Accusativ von keinem Verbum abhängig gemacht werden kann, sondern es ist entweder eine erste Person sing. Imperf. der Wurzel *çish*, flehen, bitten, J. 35, 5. 39, 4 oder eine erste Person sing. Aor. I von *çí*, sammeln. Letztere Bedeutung ist die passendere. — Schwierig ist *āçtēñg*, *āçtá*, dem wir fast nur in den Gáthá's begegnen (vgl. noch Jt. 24, 44). Ner. hat zum erstenmal *anástikatoam*, zum zweiten *anjástitoam*; 34, 8 *anástikatoam*, 44, 14 *nástika*. Da nur das letzte ein wirkliches Sanskritwort in der Bedeutung Ungläubiger, Gottesläugner ist, die übrigen im Sanskrit gar nicht vorkommen, so haben wir allen Grund zu der Annahme, dass sie das unverständliche *āçta*, *āçtēñg* nur umschreiben sollen. Der Deutung durch *nástika*, was von *na* + *astika*, d. i. einer, der nicht das Sein hat oder nicht daran glaubt, liegt die Auflösung in das negative *an* + *açti*, Sein, zu Grunde. Diese Etymologie ist aber nicht mög-

lich, da wir *anaçti* haben müssten und *ana* sich nie zu *a* zusammenzieht. Sehr nahe liegt skr. *añça*, Theil, Antheil, aber diese Bedeutung giebt keinen guten Sinn und passt namentlich nicht zu 44, 14. Ich sehe darin nur das vedische *añhati*, Angst, Noth, Bedrängniß; dieses musste im Baktrischen zunächst zu *āsati* werden, das sich sehr leicht durch Elidirung des *a* und Verwandlung des *s* in *ç* wegen des *t* zu *āçti* verkürzen konnte. In der spätern Sprache haben wir *āśā* = skr. *āñhas*, das aber nie in den Gāthā's vorkommt. Durch diese sehr einfache Erklärung gewinnen wir überall einen sehr befriedigenden Sinn und namentlich an unserer Stelle den nöthigen Gegensatz.

V. 19. *Jē — vareshaiti* Ner.: *jō me pusjāñ prakatañ-samācarati*, i. e. qui mihi purum manifestum exsequitur. — *Zarathustrāi — frashōtemem* Ner.: *Zarathustras(ō) jāñ kāmeh[inē] prakṛṣṭatamah; kila çrājō [?] Zarathustrasja nīdarçatir asti*, i. e. Zarathustra qui volentis (volenti cuique) excellentissimus. Die Beziehung des *frashōtemem* (s. darüber zu 30, 9) als eines Adjectivs auf *Zarathustrāi* ist grammatisch nicht zulässig; es muss mit *parahūm* im Folgenden verbunden werden. Dieses giebt Ner. durch *abhajēr bhuvanajōh*, der beiden Leben. Doch gegen diese Fassung spricht entschieden das *parā*; was nie die beiden heissen kann. Ebenso wenig kann das andere Leben übersetzt werden, wie ich früher that, da *para* nie der andere heisst, dafür müsste *apara* stehen. Für *parā* lässt sich in den Gāthā's nur die Bedeutung vorher, früher = skr. *purā* nachweisen. Wir können daher unter dem Compositum *pardhū* nur das *paourjō ahū*, das erste Leben, verstehen. — *Asi* fasst Ner. als Eigename; er hat *agīnāmān* (eine Kuh), *Agī* mit Namen, s. zu 44, 6 u. das Gl. — *Çāç*. Ner. scheint es an unserer Stelle durch *sañtosah*, Glück, wiederzugeben (doch ist die Lesung nicht ganz sicher); in der Parallelstelle 43, 11 hat er aber sicher *avocaf*, er sagte, wornach er es von der Wurzel *çañgh* = skr. *çāms*, loben, preisen, abgeleitet hat. An beiden Stellen steht es hinter *mōi* und bezieht sich auf einen Nominativ, aber ein Accusativ scheint nicht davon abhängig zu sein; denn *idēñ* wird am besten mit *valēdiñ* verbunden. Eine Form der Wurzel *çañgh* kann es indess nicht sein, man müsste nur annehmen, es sei eine Verkürzung aus *çañghāç*, was wohl ohne Analogie ist. Ich halte es für ein Participium praes. der Wurzel *as*, sein, die in der Flexion oft genug das *a* wegwirft. Man würde *hāç* vermuthen, was auch vorkommt; aber der unmittelbar vorübergehende Vokal in *mōi* begünstigte die Erhaltung des ursprünglichen Zischlauts, wie wir auch sonst wissen. Dem Sinn nach ist dieses *mōi çāç* mir seiend = mir gehörig, mein, so dass wir darin nur einen andern Ausdruck für das bekanntere *māvat*, *māvāç* = meus haben.

Commentar zur Gâthâ çpeñtâ-mainjû.

Capitel 47.

Dieses kleine Stück ist in drei Theile zu zerlegen, die unter sich nicht zusammenhängen.

a) 1—3. Lobpreisung *Ahuramasda's* als des Herrn aller guten Kräfte und des Gebers alles Guten und des Schöpfers dieser Welt. Die spätern *Amesha çpeñta's* erscheinen hier deutlich nur als Kräfte, die *Ahuramasda* besitzt und die er seinen Anbetern verleiht. Diese Anschauung ist ein genügender Grund, das kleine Stück Zarathustra selbst zuzuschreiben. Der nähere Inhalt ist folgender.

Ahuramasda verleiht vermöge seines heiligen Geistes, seines nur das Allerbeste denkenden, seines nur die Wahrheit verkündenden Worts und seiner nur die Wahrheit vollbringenden That (vgl. 34, 1) jene beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, dieser Schöpfung und lässt sie in dem Reich auf der *Ármaiti*, d. i. der Erde, wirken (1). Merkwürdigerweise ist hier dem *Ahuramasda* der *çpeñtô mainjus* oder heilige Geist zugeschrieben, unter dem er sonst selbst genannt ist. Diesem heiligsten Geiste, fährt der Prophet weiter fort, gehört alles Gute, durch die Worte seines eigenen Mundes, die aus dem guten Sinne geflossen; mit seinen eigenen Händen wirkt er die frommen Werke der *Ármaiti* und ist vermöge dieser hohen, in Gedanken, Wort und That sich offenbarenden Weisheit der Vater des Wirklichen, d. i. alles Daseins (2). Von solchem Geiste ist *Ahuramasda*, der selbst ebenso heilig ist, wie jener ihm inwohnende Geist. Er schuf für dieses irdische Leben die heilige Erde, in deren Schooss das Feuer ruht; er schmückte sie mit lieblichen Fluren. Alles diess that er, nachdem er sich mit dem guten Geiste berathen hatte, d. h. nachdem er die Schöpfung der Erde als etwas zur Förderung des Guten durchaus Nothwendiges erkannt hatte (3).

b) 4. 5. schildern das gegenseitige Verhältniss der Wahrhaftigen und der Lügner, das dem Dichter als ein sehr ungünstiges erscheint, indem die Mehrzahl dem Lügengeiste huldigt und von dem wahren Glauben sich abwendet und die von dem höchsten Gott gebotenen Gnadengaben verschwendet. Beide Verse scheinen einem

grössern Liede entnommen zu sein, das der Prophet dem kleinern Kreise seiner Freunde und Anhänger vortrug. Die Lügner, sagt er, suchen durch den Lügengeist zu schaden und können diess nur auch durch diesen thun, da dem guten heiligen Geist ein solcher aufs Verderbliche gerichteter Sinn ganz zuwider ist. Die Lügner sind jedoch im Vorthail; alle Reichen und Mächtigen unter dem grössten Theile des Volks sind schlecht und huldigen dem Lügengeiste. Warum, fragt nun der Prophet, hat der wahrhaftige Geist nur unter dem kleinsten und geringsten Theile des Volks Anhänger? (4). Indess sollen sich durch dieses Missverhältniss die wahrhaft Gläubigen nicht abschrecken lassen. Ihm gehört alles Gute, wo es auch sich zeigen mag. Der Lügner missachtet diese Gaben, die ihm der wahre Gott durch seine Gnade giebt, und vergeudet sie, indem er durch seine Handlungen das Verharren bei der schlechten Gesinnung kundgiebt (5).

c) 6. Dieser Vers bezieht sich augenscheinlich auf die auch im Weda bekannte Weise, das Feuer durch Reiben zweier Hölzer, eines weichen und harten, zu erzeugen. Die so einfach schönen Worte können von Zarathustra selbst herrühren. Er steht vor den brennenden Hölzern, die sich soeben entzünden, und ruft vor der grossen zu dieser heiligen Ceremonie herbeigeströmten Menge den *Ahuramazda* als den Geber dieser guten Gabe an, der sie vermöge der unzertrennlichen Zweieit von Wahrheit und Frömmigkeit hervorbringt. Gerade die fromme gottergebene Gesinnung ist es, die alle Versammelten vor dem Bösen schützen kann.

V. 1. Vgl. 45, 6. 10. So einfach dieser Vers auf den ersten Anblick erscheint, so schwierig ist die richtige Wort- und Sinnabtheilung. Man ist zunächst versucht, *çpeñtā mainjā* als Vocativ zu fassen, aber dagegen spricht das unmittelbar folgende *vahistād mānāñhā*; denn wie sollte sogleich ein Instrumental mit und angeknüpft werden? Daher ist es das Beste, *çpeñtā mainjā* ebenfalls als Instrumental zu fassen und eng mit den folgenden Instrumentalen *manāñhā* etc. zu verbinden. Zu *ahmāi* ist *çtōi* zu ergänzen, wie 45, 10 zeigt. *Dā* ist nicht dritte Person plur. aor., sondern partic. praes. wie in der angeführten Stelle; sein Subject ist *Mazdāo ahurē*. *Hacā ashāt* hat ganz den Sinn eines Genitivs.

V. 2. Zu *edā nā* vgl. 32, 16 (s. weiter zu 28, 12); es bezieht sich hier auf den Plural *akhdhāis* zurück. *Ojā* hielt ich lange für einen Genit. dual. des Demonstrativums *a*; aber diese Ansicht ist haltlos, da sich *qāthrōjā* 43, 2 und *akōjā* 51, 8 ebenfalls nicht als Duale nachweisen lassen. Man kann es nur als eine Form oder Bildung von *ava*, jener, nehmen, entweder als Instrumental eines Feminins auf oder, da die Femininbildung durch *i* bei den Demonstrativen nicht vorkommt, als eine Contraction des regelrechten Instrumental femin. sing. *avajā*, indem *av* zu *ā* zusammengezogen

und das *a* ausgestossen ist. Letztere Erklärung ist die wahrscheinlichste.

V. 3. Der Genitiv *ahjē mainjēus* steht hier im Sinne eines Ablativs, das Abstammungsverhältnis ausdrückend, wie 43, 7. — Zu *id-əpəntō*, so heilig, d. i. ebenso heilig, als der heilige Geist, vgl. *jd-əarəno*, welches Glaubens, Jac. 12, 7. — Das Relativum *jē* geht nicht auf *əpəntō*, sondern auf *ahjē mainjēus* zurück. *Ahmāi* kann nicht auf *ahjē mainjēus* zurückbezogen werden, sondern es geht auf das irdische Leben oder die Aussenwelt, vgl. 30, 7. 45, 10. — Für *hīm*, wie West. schreibt, ist mit K. 4 *kēm* zu lesen, da ersteres als Accusativ des Pronomens der dritten Person schlechterdings keinen passenden Sinn giebt. *Hēm* ist zwar nach dieser Emendation in demselben Satze zweimal gesetzt; eine solche Wiederholung der Präposition findet sich aber in den Gāthā's öfters, vgl. 44, 13 zweimal *āis*.

V. 4. Man ist bei der Erklärung dieses höchst schwierigen Verses leicht versucht, für *dregvātō* mit den meisten Handschriften *dregvāntō* zu lesen; aber wegen des entsprechenden Gegensatzes *ashaonō*, das deutlich ein Genitiv singul. oder Acc. plur. ist, können wir diese Lesart nicht annehmen, obschon sie der Plural des Verbum *rāreshjānti* zu verlangen scheint. Das Subject ist ausgelassen und kann nicht in dem Vorhergehenden gesucht werden, mit dem der Vers in gar keinem Zusammenhang steht. Der Sinn verlangt „die Lügner, die Gottlosen“, überhaupt die Gegner des guten Geistes und seiner Schöpfungen. — Für *kāthē*, was schwer abzuleiten und zu erklären wäre, ist *kāthē* zu lesen, wie es 44, 2 lautet. — Am meisten Schwierigkeit macht bei der ersten Untersuchung *igvācīf*. Man ist versucht, es von der Wurzel *jag*, verehren, mit Suff. zu abzuleiten, so dass es Verehrer bedeutete; aber diese Bedeutung hat schon an sich etwas Bedenkliches, sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 13; zudem wird die Ableitung auch grammatisch verdächtig, da das Wort eine Casusendung haben müsste und im Nominativ z. B. *igvō* heissen sollte. Nérios. übersetzt es 43, 13 mit *lābha*, Gewinn, was eine offenbare Verwechslung mit *əvō*, das sonst richtig so übersetzt wird, ist. Nach langer Erwägung fand ich, dass es ein pronomen indefinitum ist und dem ältern deutschen etwer = irgend jemand entspricht. Es ist eine Zusammensetzung des Pronomen demonstr. *is* mit dem Suffix *va*, das öfter mit Pronominalstämmen verbunden wird und ihnen eine eigenthümliche Bedeutung giebt, so z. B. *kva*, wo? (für *kava*) und *əva*, eins; vgl. im Sanskrit noch das so häufige *iva*, wie. Im germanischen, wie im lateinischen Fragepronomen hat sich dieses *va* ebenfalls erhalten; denn *wer*, was für *wer*, *kwas* stehend, sind aus dem zu *k* verstämmelten Interrogativstamm *ka* und *va* zusammengesetzt; ebenso latein. *quis*. Wegen des *ç* vor *v* fasse ich es als mascul. = etwer;

aber es liesse sich auch die Deutung etwas näher begründen, wenigstens in 43, 13, aber nicht wohl an unserer Stelle. Das Wort gehört nur dem Gâthâdialekte an. — *Paraos* kann nur Genitiv-Ablativ von *para* für *poura*, viel, sein und bildet einen deutlichen Gegensatz zu *kaçêus*, wenig, gering.

V. 5. In *êôis* vermuthet man zunächst eine zweite Person verb der Wurzel *êi*. Da aber solche Bildungen unmittelbar aus der Wurzel durch blosser Anhängung der Personalendungen bei *êi* sich sonst nicht nachweisen lassen und ausserdem die Bedeutungen desselben sammeln, wissen, keinen rechten Sinn geben, so müssen wir von dieser Fassung absehen. Auch spricht 31, 3 *ashdêd êôis* deutlich dagegen. Wir können es nur als Genitiv des Pronom. interrog. indefinitum *êi* fassen und von *ashdêd* abhängig machen. Auf diese Weise hat der Satz von *tâ — êôis* eigentlich gar kein Verbum. Wenn man aber, wie auch aus andern Gründen geschehen muss, das *jd — vahîstêd* eng mit *tâ* verbindet, so hat man nur nöthig, das einfache verb. substant. zu ergänzen, was keine Schwierigkeit hat.

V. 6. Für *vidâitê*, wie Westerg. nach K. 5, wohl durch die Form *vârâitê* am Ende des Verses verführt, schreibt, ist gewiss mit der Mehrzahl der Handschriften *vidâitim* zu lesen. Jenes *vidâitê* könnte der Form nach eigentlich nur Verbum sein, und ein solches wäre hier schwer zu rechtfertigen; dagegen geht der Accusativ ganz gut und ist sogar nothwendig, wenn man *tâ* als Instrumental mit *êthêd* verbindet. *Hê* bezieht sich nur auf *Ârmaiti* zurück. — *Paorus* muss mit *ihêitêd* (Accus. plur. part. praes.) verbunden werden und ist wahrscheinlich eine Verkürzung für *paourêd*; sonach steht es für den Accusativ plur. Als Nominativ sing. lässt es sich nicht construiren; denn das Subject des Satzes ist das weibliche Demonstrativ *hê*.

Capitel 48.

Hier laufen verschiedene Verse aus früherer und späterer Zeit, zarathustrische und nichtzarathustrische, durch einander. Nur 5. 6 und 8—11 hängen unter sich etwas lose zusammen; die übrigen sind alle vereinzelt und mehr zufällig zusammengereiht.

Im ersten Vers redet ein Freund des Zarathustra über diesen selbst zu *Ahurasasda*. Er steht ganz abgerissen da, mit *addis* „durch diese“ auf etwas Vorhergegangenes hinweisend. Was darunter gemeint ist, lässt sich nur errathen. Wahrscheinlich bezieht es sich auf „Sprüche“. Der Sinn ist folgender. Wenn der Prophet durch seine ihm von Gott geoffenbarten Sprüche die Lüge vernichten kann, die sich in alten, aus früherer Zeit ererbten Zaubersprüchen zeigt, welche von den *Dafôd's* und ihren Verehrern gegen die Unsterblich-

keit, d. i. gegen die Fortdauer des guten irdischen Lebens, angewandt werden, so solle er diess nur thun und jetzt unter dem Beistand *Ahuramazda's* das Heilsgebet sprechen.

Im zweiten Verse bittet der Dichter den *Ahuramazda* als den Wissenden um Mittheilung seiner Erkenntniss. Dieser bedarf er um so mehr, als ihm ein gewaltiger geistiger Kampf, der Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, bevorsteht. Fast zweifelnd am glücklichen Ausgang des Kampfs fragt er den *Ahuramazda*, ob der Wahrhaftige den Lügner besiege, welcher Sieg um so nothwendiger sei, als dadurch das Leben erschaffen, d. h. das Leben der guten Schöpfung festgegründet würde.

Der dritte Vers ist ein allgemeinerer Satz über den Kenner der Gesetze des *Ahuramazda* und über diese selbst. Das beste Loos wird dem zu Theil, der die Sprüche und Gesetze kennt, welche der gute lebendige heilige Freund des *Ahuramazda*, *Craosha*, verkündigt im Verein mit allen den höhern Geistern, welche die Geheimnisse den Propheten offenbaren, durch die Einsicht des guten Sinns.

Der vierte Vers bezieht sich auf Zarathustra als den Urheber der Lehren vom guten und bösen Sinn, sowie der von der Dreiheit: Denken, Wort und That. Dass unter *jē*, welcher, Zarathustra zu verstehen ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen; denn nur von ihm konnte mit Recht gesagt werden, dass er den guten, wie den bösen Sinn geschaffen, d. h. die Lehre von diesen zwei Grundprincipien zuerst aufgestellt habe; von *Ahuramazda* oder einem der andern höhern Genien konnte diess nicht ausgesagt werden; da diese ja den strengsten Gegensatz zum Bösen bilden. Zudem ist gleich im Folgenden von Lehren und Meinungen (*varənaŋ*) die Rede. *Daēd* hat hier nicht den Sinn von Glauben, sondern seine ursprüngliche Bedeutung Nachdenken; es steht hier für das sonst gebräuchliche *manō*, Gesinnung, als das erste der von Zarathustra verkündigten Dreiheit: Gedanken, Wort und That (vgl. 33, 14 und weiter 30, 3). Diesen Lehren Zarathustra's folgt Glück und Heil, d. h. wer den Grundunterschied des Guten und Bösen in der Dreiheit: Gedanken, Wort, That, erfasst und nach dieser Erkenntniss nur dem Guten als dem segensbringendsten sich zuwendet, wird glücklich sein. — Der letzte Satz über die beiden Weisheiten steht in keinem Zusammenhang mit dem übrigen Theile des Verses. Er wurde wahrscheinlich nur hinzugesetzt, um die Versglieder vollzählig zu machen. Sein Sinn ist, dass beide Weisheiten, die erste und die letzte, die Urweisheit wie die Erfahrungsweisheit, in *Ahuramazda* ihr Ende und Ziel, d. i. ihre letzte Grundursache hätten (vgl. 44, 19).

Der fünfte und sechste Vers gehören zusammen und bilden ein kleines, die *Ármaiti* als Genie der Erde preisendes Lied. Zuerst spricht der Dichter den Wunsch aus, dass nur die Guten, nicht die Bösen auf Erden herrschen sollen. In Folge der aus der richtigen Einsicht und dem guten Sinne geflossenen Thaten verleiht die *Ármaiti*

dem Menschengeschlecht die besten Gaben, befördert namentlich den Ackerbau und spendet dadurch Nahrung den Menschen (5). Für sie, als die Schutzgenie des Hochlandes (*berekhdhi*), schuf *Ahuramazda* die beiden ewigen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch den guten Sinn und machte so Baktrien zum angenehmsten Wohnort; durch diese lässt er für sie Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten, d. i. irdischen Lebens (6).

Der siebente Vers steht wieder ganz vereinzelt. Man könnte ihn mit dem vierten Vers in Verbindung bringen, da er sich wahrscheinlich ebenfalls auf Zarathustra bezieht. Der Dichter fordert die Anwesenden auf, gegen die Gewalt und die Zerstörung (vgl. 29, 1) von Seiten der Götzendiener anzukämpfen. Beide vermag Zarathustra festzubannen, d. i. zu besiegen durch den guten Sinn. Der Dichter, welcher hier in der Rolle des *Genā* *urōd* aufzutreten scheint, will in der Wahrheit wandeln und alles erfüllen, was der heilige Mann (vgl. 84, 2), worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, angeordnet hat; für seine Geschöpfe, d. h. die ganze gute Schöpfung, wünscht der Dichter den Schutz des *Ahuramazda*. Dass hier Zarathustra sonach als Herr der Schöpfung oder selbst als Schöpfer erscheint, darf nicht befremden, da wir 51, 12 deutlich dieselbe Vorstellung ausgesprochen finden und diese in den spätern Büchern geradezu ein Hauptdogma ist. Der Vers ist natürlich nachzarathustrisch; er scheint nicht von einem seiner Gefährten herzurühren.

Die Verse 8—11 bilden scheinbar ein Ganzes. Sie enthalten lauter Fragen, von denen die meisten mit *kaddē*, wann? beginnen. Unter einander haben sie keinen engern Zusammenhang. Dieser könnte höchstens darin bestehen, dass die Fragen sich auf die Mittel zur Abwehr der Lügner beziehen.

Im achten Verse fragt der Dichter den *Ahuramazda* nach der Gabe der Herrschaft und Macht, sowie nach der Wahrheit, welche er gern besitzen möchte; er fragt ferner den höchsten Gott nach den in ihm wohnenden Kräften, worunter die *Ameretāt* und *Haurvatāt* gemeint sind, und die den eifrig ergebenen Dienern des wahren Glaubens mitgetheilt werden sollen als eine Schutzwehr der guten Werke, des Feuerdienstes und des Ackerbaus, gegen die Angriffe der Bösen.

Im neunten Verse werden Mazda und Asha vom Dichter um Mittheilung über das Gebiet, welches diese beherrschen, gebeten und zugleich gefragt, ob er wirklich von ihnen zur Förderung des Glaubens in diesem Gebiet gesandt sei. Er möchte hierüber um so eher Gewissheit haben, als die frommen Feuerverehrer die dem guten Sinn entsprungenen wahren Dichterworte wissen sollten, um der Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Sinn ist wohl dieser: Der Dichter, welcher wahrscheinlich Zarathustra selbst ist, ist an seiner Sendung durch die vielen Verfolgungen, die über ihn ergangen sind, irre geworden; die Grenzen des Gebiets der Gläubigen und Ungläubigen, das sonst streng geschieden werden soll (29, 5), sind

verwirrt, so dass er nicht mehr weiss, welches den guten, und welches den bösen Mächten gehört. Er muss hierüber Gewissheit haben, da seine Anhänger, die Feuerdiener, ihm nicht mehr glauben, wenn seine Sprüche und Worte und Verheissungen keine Wahrheit und Richtigkeit mehr haben.

Höchst wichtig und merkwürdig ist der zehnte Vers, weil darin der Somacult angegriffen und als ein Dienst der Götzenverehrer dargestellt ist, der vernichtet werden soll. Der Gedankengang scheint folgender. Die Götzendiener sind durch die Kraft des berausenden Somatranks mächtiger geworden und haben den Verehrern *Ahuramazda's* wohl eine Niederlage beigebracht. Daher wünscht der Dichter sehnlich, dass diese Teufelskunst vernichtet würde. Er fragt daher den *Ahuramazda*, wann denn endlich die muthigen und tapfern Männer erscheinen, die den Somatrunk verunreinigen, d. h. ihm seine Kraft nehmen und seine Wirkungen unschädlich machen. Durch diese Zauberkunst, sowie durch die nur auf Unheil in den von den Wahnsinnigen bewohnten Landestheilen gerichtete Geisteskraft zeichnen sich die Götzenpriester aus und sind stolz darauf. Wegen der unverkennbaren Aehnlichkeit des Inhalts mit dem ächt zarathustrischen Stück cap. 32 kann der Vers mit einigem Recht dem Zarathustra selbst zugeschrieben werden.

Der eilfte Vers enthält drei Fragen: 1) Wann die flurenreiche *Ármaiti*, die eine gute Wohnstätte bereitet, mit dem irdischen Besitz erscheine, d. h. wann die Erde wieder von den Zerstörungen und Verunreinigungen der Feinde sich erhole und fruchtbar werdend ihre Gabenfülle spende. 2) Welche Männer fähig seien, den Lügnern zu widerstehen und ihrer Roheit ungeachtet sich eine liebliche angenehme Stätte zu bereiten, d. h. das Land zu bebauen. 3) Welchen die Weisheit und Erkenntniss des guten Geistes mitgetheilt sei.

Da unter diesen das Gute in der Schöpfung befördernden Männern die *Çaokjañta's* leicht verstanden werden konnten, so schloss ein Sammler hier einen das Wesen und die Thätigkeit derselben beschreibenden Vers an (12). Hieraus erkennt man deutlich, dass es ein allgemeinerer Name war; denn alle die, welche dem Dienste *Ahuramazda's* mit frommem Sinne ergeben sind und in ihren Thaten, durch Feuerdienst und Ackerbau, die Befehle Gottes erfüllen, gehören zu ihnen. Sonach sind sie mit den Mazdaverehrern überhaupt identisch oder nur eine höhere Klasse derselben. Letzteres ist wohl das Richtige.

V. 1. Zu dem Pronom. demonstr. *addis* (instrum. pl.) fehlt das Substantivum; sonach ist es ganz absolut zu fassen „durch diese (solche) Dinge“. Diess geht sichtlich auf den folgenden Satz: *ñjat — fraokhtá*, demnach weist das Demonstrativ statt auf etwas Vorhergehendes, das wir ohnehin nicht ermitteln könnten, auf das Folgende hin. Nicht unmöglich wäre es auch, den Instrum. *çaváñis* im Nachsatz damit in Beziehung zu bringen, sodass dieses *addis*

im Anfang für *adāis çavāis* stünde. Die Deutungen Neriosengh's, der es durch *asja datta* übersetzt und nachher mit *vapushi* erklärt, sind jedenfalls irrig und bedürfen keiner Widerlegung. — Den höchst schwierigen Satz von *jñat* — *fraokhtā* übersetzt Neriosengh folgendermassen: *jo (jo) avistāvāni çikshati teshdān bodhākurāh prakrshjam abravit jat idam prāpnuvanti vipratādrakāh*, wenn einer die Avestasprache (*avistāvāni*) lehrt, so verkündigt der Lehrer dieser Dinge das Vortrefflichste, dass die Betrüger dasselbe erlangen. In der Glosse sagt er: man erkläre, sie (die Betrüger) erlangen die *Avestā-vāni* nicht. Man sieht deutlich an dieser Uebersetzung, dass der Uebersetzer keinen klaren Begriff mehr von dem Wortsinn hatte. *Āçashutā* erklärte er durch *prāpnuvanti*, weil er an die Sanskritwurzel *aç añç*, erreichen, dachte. Das *daibitānā* giebt er durch *vipratādrakāh*, Betrüger, wieder, indem er es auf die Wurzel *dab*, eigentlich verkleinern, schmälern oder betrügen, zurückführt. Was vom *Avesta* gesagt ist, ist rein zugesetzt. Wenn nun die Erklärung des *daibitānā* durch *pratādraka* vieles für sich hat, so ist die des *āçashutā* durch *prāpnuvanti* zu verwerfen, obschon es schwer hält, eine richtige Erklärung dieses *ἄπ. λεγομ.* zu geben. Am nächsten liegt freilich die Wurzel *añç aç*, erreichen; aber diese lässt sich im Baktrischen sonst nicht als Verbalform nachweisen; zudem könnte diese nur zur Erklärung des *āça*, aber nicht des *shutā* ausreichen, das nicht als blosser Verbalendung erklärt werden kann. Ich halte es für ein zusammengesetztes Wort und erkenne im ersten Theil *āça* das sanskritische *añça*, Antheil (im Weda) und namentlich Erbantheil (im Manu), wieder; in *shutā* dagegen sehe ich das Partic. pass. der Wurzel *shu*, welche nicht mit dem häufigen *çu*, nützen, zu identifiziren ist, sondern für *shju* steht, wie sie in den arischen Keilschriften lautet und im Neupersischen zu *shudan*, eigentl. gehen, dann sein, geworden ist. So heisst das Ganze „zum Erbantheil geworden“, d. i. vererbt, überliefert. Wollte man die Lesung *āçashutā* etwas ändern und mit K. 5, 6 *ā . çashutā* trennen, so würden die Schwierigkeiten der Erklärung noch grösser. — Das Wort *daibitānā* kann ausser der Wurzel *dab* = skr. *dabh*, *daimbh* auch auf *dvi*, zwei, zurückgeführt werden; denn dass die Lautverbindung *dvi* wirklich zu *daibi* im Gāthādialekte wird, beweist die Form *daibih* für das bekannte skr. *dvish*, hassen, und das *daibitim* 45, 1, wo es deutlich dem sanskritischen *dvitjam* entspricht. Die Stellen 32, 3 und 49, 2 sprechen für die Zurückführung auf die Wurzel *dabh*. Es ist ebenfalls Part. pass.; das *nā* am Ende des Wortes kann nur als enklitische Partikel gefasst werden; denn imperativisch, wozu ähnliche Sanskritimperative verführen könnten, lässt sich *daibitānā* seiner ganzen Stellung nach nicht fassen.

V. 2. *Parā* — *gimaiti* Ner.: *sarve manushjāh prthivjā añtarālē prāpnuvanti margasja taradhasjāca* (wofür *taradaçāca* zu lesen), was

ganz ungenau und sehr frei ist. Die Worte *pará hjat má já* scheinen gar nicht übersetzt, es sei denn, dass das *saró* dem *pará* entsprechen solle; *mēng* ist durch *manushjáh*, *perethá* durch *pṛthivjá antarále* übersetzt und durch *margasja taradaça* erläutert. Dass die ganze Uebersetzung verfehlt ist, leuchtet jedem, der kein abergläubischer Anhänger der Tradition ist, von selbst ein. Ueber *pará hjat*, ehe als, vgl. 43, 12, welche mit der unsern überhaupt grosse Aehnlichkeit hat. Für *má* steht dort *mói*. Die meiste Schwierigkeit hat *mēng perethá*; eines dieser beiden oder beide zusammen müssen das Subject des Satzes sein, da sie grammatisch betrachtet die Stelle des *grasókó* in 43, 12 einnehmen. *Mēng* lässt sich nicht als casus obliquus des Pronomens der ersten Person fassen, wozu man leicht verführt werden könnte; an eine Identification mit *mashja* = *manushja*, Mensch, die Ner. vorbringt, ist nicht im entferntesten zu denken. Wir müssen bei der Wurzel *man* stehen bleiben, wovon wir in den *Gáthá's* die Verbalform *mēñhl* als eine erste Person sing. conjunct. med. haben, mit der *mēñg, hái* wechseln kann (43, 13). *Mēñg* ist nur das durch *s* = baktr. *h* (*g*) erweiterte *man*. Im Neupersischen entspricht vollkommen *mang*, Uebermuth, Stolz, Betrug, Spiel, dessen Bedeutungen zum Theil wirklich auf unsere Wurzel zurückgeführt werden können. Da aber dieselben im Zendavesta weiter nicht nachzuweisen sind, so wollen wir davon absehen. Am besten scheint mir die engere Verbindung desselben mit *perethá* zu einem Compositum, in dem das *mēñg* soviel als *manó* bezeichnet. Das feminine *perethá* selbst ist aber nicht durch das sanskritische *pṛthiví*, Erde, zu erklären, wie Ner. thut; ebenso wenig ist es auf *perethu*, Brücke, auch nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung breit zurückzuführen. Wir müssen es von der Wurzel *pereth* = *peret*, einer Erweiterung der Wurzel *pere*, zerstören, vernichten, ableiten. Dieses *pereth*, *peret*, identisch mit dem wedischen *pṛt*, Schlacht, Kampf, hat die Bedeutung kämpfen Jt. 5, 50. 13, 27. 19, 77; das Substantiv *pairithnem* Vend. 18, 22 die von Vernichtung. Das ganze Wort *mēñg-perethá* deutet man sonach am besten durch Geisteskampf, d. i. Widerstreit der bösen Gesinnung gegen die gute, eine Bedeutung, die vollkommen in den Zusammenhang des Verses passt.

V. 3. Der Dativ *vaēdemná* ist noch auf *vičtá* im zweiten Vers zu beziehen. Der Relativsatz: *jačcít gúsrá čēñháonhó* ist ein Erklärungssatz zu *čpeñtó vidváo*, und weiter zu dem ganzen Satze *já — ahuró*, indem er näher den Namen derjenigen nennt, welche die heiligen Lehren überhaupt verkündigt haben. Ner. giebt die Worte *čpeñtó — čēñháonhó* folgendermassen wieder: *dadhigēñānam vedasja samipé čiahjeta jat tad adhogáminah Áharmanasja vákjam tasja uparivadati*, was sehr frei ist. Dem *gúsrá* entspricht *adhogáminah*, der unten wandelnde; es schwebte dem Uebersetzer wohl das hier und da vorkommende *zemar-gúsa* Jt. 19, 81. frag. 4, 8, unter der Erde

sich bergend, von *Ahriman* und seinen Schaaren gebraucht (häufiger ist das Wort im *Pársi*), vor. Dass dieses *gûs* dem sanskritischen *guh*, verbergen, entspricht, wird sich auch an unserer Stelle nicht läugnen lassen; aber die Beziehung auf *Ahriman* ist jedenfalls irrig. *Gûsrá*, eigentlich ein neutr. plur. des Adjectivs, ist von *gâhdoâhâ* abhängig, so dass diese Verbindung „das Tiefe oder die tiefen Dinge (Geheimnisse) anzeigend“ heisst. — *Thwâvâç* giebt Ner. mit: *te utkřshjabhuranam*, woran man deutlich sieht, dass er dieses Wort in zwei zerlegt hat, in *thwâ* und *vâç*, wieweil letzteres ihm identisch mit *vanhus* war, das gewöhnlich durch *utkřshja* übersetzt wird. In der Parallelstelle 31, 16 dagegen ist es mit *tvattulja*, dir gleich, wie du, wiedergegeben, was den Sinn des Wortes im Ganzen trenn wiedergiebt. Von jener Zerlegung des Wortes müssen wir absehen, obschon K. 5 ebenfalls *thwâ vâç* abtheilt, da der Accusativ *thwâ* nicht wohl erklärt werden könnte. Es steht collectivisch und ist Apposition zu dem Vorhergehenden.

V. 4. Für *ashjaçâd*, wie West. mit Recht nach K. 4, 9 schreibt, lesen K. 5 *ashjaçâd* und K. 11 *ashâ jâdâ*, welche Lesungen nur aus Missverständniss des *ashjaçâd* entsprungen sind. Dass dieses nicht auf das bekannte *asha* zurückzuführen ist, beweist die Stelle 51, 6, wo es einen deutlichen Gegensatz zu *vanhus* bildet. Nerios. giebt es durch *utkřshjatara*, in welcher Uebersetzung die äussere Form, der Comparativ, richtig erkannt ist. Ueber seine Ableitung von *akô*, nichtig, s. d. Grammat. (Lautlehre). — Die Worte *ahjâ zaoshêng hacaiti* giebt Ner. mit: *teshâm mitratoam çundatoam* (*çundhatvam* oder *çubhatvam*?) *abhilâshâja saimâjate* und erklärt es durch *kârjya punjena nirmajatoam kârajati punjagrâhanâja manasâ kârjam*. Die Plurale *zaoshêng vareneñg* hat der Uebersetzer ebenso wenig berücksichtigt, als die Casus. Wenn er *vareneñg* mit *abhilâshâja* „zum Verlangen“ übersetzt, so ist er von der Wurzelbedeutung *var*, wählen, geleitet worden. Sie ist aber gegen den Zusammenhang und die spezielle Bedeutung des *varena* in den *Gáthá's*, worüber das Glossar. — *Thwâmi* — *ahhaç* Ner.: *jat ajam te bud-dâniroâno nardânm nâriqâm asti*, was mehr oder minder Missverständniss ist. *Nand* ist nur eine Partikel, ganz dem lateinischen *nonne* entsprechend, und hat mit *nar*, Mann (Nom. *nâ*), nichts als die zufällige Lautgleichheit gemein. Schwierig ist die Fassung des *khraido*. Es ist sicher eine Form von *khratu*, Verstand, mit Ausfall des zu *v* verwandelten *n* vor der Endung, da ein Nominativ *khrata* oder *khratâ* sich weder im Zendawesta noch Weda belegen lässt. Eine ähnliche Form ist *peretdo* J. 51, 13, das nur von *peretu* abgeleitet werden kann. Die Endung *âo* führt auf einen Nomin. plur. fem. oder neutr. oder auf einen Genitiv dual. (vgl. *vâo*, *ahvâo* etc.); letzterer Casus stimmt am besten zum Zusammenhang. Die beiden Intelligenzen (s. die Einl.) finden sich auch in den spätern Büchern erwähnt. Auf diese Weise erhält die Neriosengh'sche Uebersetzung

buddhinirodāya, des Verstandes Entschwinden, d. i. des Verstandes Höchstes, ihre richtige Deutung.

V. 5. *Jaoǝddáo* — *vahistá* Ner.: *paṇṭrikarāṇam manuṣjīdānā paçédt jag kátānām utkrāṣṭabhuvanām*. *Jaoǝddáo* kann aber hier nur als eine zweite Person sing. Verbi gefasst werden und schlechterdings kein Nomen sein. — *Aipi* ist kein Adverbium im Sinn von *paçédt*, nachher, sondern eine Präposition, die mit *zāthem* verbunden werden muss; sie hat ganz denselben Sinn, wie v. 6 der Dat. *zāthói*. Diese Redeweise ist eine nähere Bestimmung zu *mashjái*, „dem Menschen nach dem Geschlecht“, d. i. dem Menschengeschlecht. *Jaoǝddáo* kann hier noch nicht die im *Vendidad* gewöhnliche Bedeutung von reinigen haben, welche Ner. diesem Worte ebenfalls hier beilegt, sondern es hat die ursprünglichere Bedeutung Glück, Heil verleihen; das *vahistá* ist accus. plur. neutr., von *jaoǝddáo* abhängig und seinen Begriff näher erklärend. — Für *gavói veresjádām* hat Ner.: *gaváviracajitá paçupátá kutumbí*, drei Ausdrücke für denselben Begriff; der erste *gavá-viracajitá* ist die wörtliche Uebersetzung „der mit dem Vieh bestimmte Anordnungen trifft“; da diese Uebersetzung zu unverständlich war, so wird sie weiter erläutert durch *paçupátá* „Viehbeschützer“; aber dem Uebersetzer genügt dieser engere Begriff noch nicht, er giebt ihm eine allgemeinere Bedeutung, indem er ihn durch *kutumbí*, Hausherr, erklärt. Alle diese Erklärungen sind sicher falsch, da dem ganzen Sinn und Zusammenhang nach *gavói* nicht Vieh, sondern Erde bedeuten muss, und *veresjádām* kein Nominativ, sondern Accusativ, und überdiess kein nomen actoris, sondern ein nomen abstractum der Bildung nach ist, wörtlich das Gearbeitetwerden in der Erde. — *Tām* — *shujó* Ner.: *sáu (asáu) asmahjam vōdjam vijayati*, der macht uns das zu Essende zu eigen, erklärt durch: *asmātanum vardhati*. Die Deutung des *shujó* durch vermehren ist gewiss richtig (nur ist es keine dritte, sondern eine zweite Person); aber die ganze Satzverbindung ist eine falsche.

V. 6. Für *utajǝdām*, wie West. ohne Angabe von *variae lectiones* schreibt, haben Bf. und Bb. *utajǝdī*, für *tevišim* Bb. ebenfalls *tevišī*. So richtig die Westergaard'sche Schreibung auf den ersten Anblick auch erscheinen mag, so wird sie zweifelhaft, wenn man dem *berekhǝdē* seine Stellung im Satze anweisen will. Dieses, wofür eine Handschrift *berekhǝdīm* corrigirt, nur um es mit *tevišim* in Einklang zu bringen, kann seiner Form nach nur ein Vocativ feminini oder ein Locat. des Neutrums oder Masculinums sein; beide Fassungen widerstreben dem Sinn und Zusammenhang. Der Vocativ könnte sich nur auf *Ármaiti* im vorhergehenden Vers beziehen, aber eine solche Beziehung ist, weil unser Vers nur dritte und keine zweiten Personen hat, nicht wohl möglich; die Erklärung durch den Locativ geht aber noch weniger. Wir müssen die Westergaard'sche

Schreibweise ändern. Für *berekhdhé* liest Bf. *berekhdhē*; diese Lesung weist auf ursprüngliches *berekhdhī* hin, da dieses *ē* meist aus *i* entstanden ist (s. die Grammat.). Für jenes *ē* setzen die Handschriften häufig *é*, aus welcher Verschreibung das *berekhdhé* der meisten Mss. erklärt werden kann. Dieses *berekhdhé* = *berekhdhī* ist indess nicht auf *tevskī*, die beiden Kräfte, sondern auf *Armaiti* im vorigen Verse zurückzubeziehen, ebenso wie *hushóithemā* und der Form nach dennoch Nominat. sing. S. über die Bedeutung zu 44, 7. Nerios. fasst sie als Accusative sing.; für *berekhdhé* hat er *prijāteram*.

V. 7. Von diesem schwierigen Vers giebt Ner. keine wörtliche Uebersetzung, sondern mehr eine Paraphrase, die den Sinn im Allgemeinen wiedergeben soll. Die Worte von *nī* — *paiti-cjódām* lauten bei ihm: *nītāmām kārjam nītāmām dadhjat pratikūlām irshjālumanushja jo 'pramāyam vadati apratikūlām cishjāpājāmi*, Ausserordentliches möge er thun gegen den neidischen Menschen, der Ungesetzmässiges verkündigt; ich bilde ihm entgegen Anhänger (Anhänger, die ihn bekämpfen). Die Erklärung des *nītāmām* durch *nītāmām* dadhjat ist sicher falsch, da die einfache Präposition *nī* nie die Bedeutung von *nītāmām*, übermässig, ausserordentlich, hat; *nī* + *dhd* heisst nur niederlegen, hinlegen. *Alahmō*, das mit *irshjālumanushja* übersetzt ist, ist nothwendig als Subject und nicht als Object zu fassen. *Pratikūlām* = *paiti*; *cjódām* ist mit *cishjāpājāmi* gedeutet, was auf offener Verwechslung der Wurzel *ci* mit *cik* beruht. Zu beachten ist, dass die Präposition *nī* und *paiti* wegen des besondern Nachdrucks des durch sie ausgedrückten Begriffes zweimal gesetzt sind. Mit Unrecht schreibt West. daher *paiti remem* zusammen als ein Wort. Die Worte *irshjālumanushja jo apramāyam vadati*¹⁾ sind eine Uebersetzung von *remem*, wie aus 29, 1, wo wir ebenfalls *remō* haben, deutlich zu ersehen ist. Diese Deutung ist etwas zu umständlich. Als Wurzel darf nicht an *ram*, sich freuen, wovon *rāmo*, lieblich, gedacht werden. Im Neupersischen findet sich *ram* in zwei ziemlich verschiedenen Bedeutungen, die wohl auf verschiedenen Ursprung hinweisen: 1) Heerde (Pehl.*ramak* öfters in den Uebersetzungen vorkommend); 2) Schrecken, Flucht. Das Verbum *ramidan* heisst erschrocken sein, sich fürchten, erschreckt fliehen; erschrecken. Der Wedadialekt kennt neben dem gewöhnlichen *ram*, sich freuen, eine andere Wurzel *ram*, die den Präsensstamm nach der siebenten Conjugation bildet und 1) befestigen, einschlagen, einrammen, 2) tödten bedeutet. Hierauf können die Bedeutungen des neupersischen *ram* zurückgeführt werden; hieher ist auch unser *remem*, was, wie wir aus *remō* 29, 1 sehen können, Accusativ ist, zu ziehen. Seine Bedeutung ist wohl Vernichtung (eigentl. Einschliessung). — *Jōi* — *dūjē* Ner.: *jat sarve Bahmanasja dāti grahābhavitarjam*, alle müssen

¹⁾ Für *vadati*, er spricht, steht 29, 1 *vadhjati*, er schlägt.

Bahman's Schöpfung ergreifen, diese Schöpfung ist weiter durch *gartram soljam* bestimmt. Das *jōi* fasst der Uebersetzer, wie aus *jaī saroe* zu schliessen ist, als Nomin. plur., was auf den ersten Anblick die einzig richtige grammatische Erklärung zu sein scheint; aber das Verbum *didaraghēō* und *dajē* lassen sich damit nicht reimen; daß erstere verlangt nothwendig einen Accusativ, das zweite *dajē*, der Dual von *dōi*, zwei, einen Dual. Letzterer ist an unserer Stelle auch allein richtig; und zwar ist es der Accus. Dual.; über die Form siehe die Grammatik. *Dajē* scheint gar nicht übersetzt zu sein, es müsste nur das *saroe* seine Stelle vertreten. Die zwei Dinge, die hier gemeint werden, sind *acshemo* und *remem*. — *Ashā* — *speñtō* giebt Ner. durch: *jaī idam punjamanobhjaḥ prakāṣam nareṇa* gerühmt. Das schwierige *hithaos* ist hier augenscheinlich durch *prakāṣam*, offenbar, deutlich, wiedergegeben. Da sich diese Bedeutung des *hithaos* etymologisch nicht wohl erweisen lässt, — was beachtungswerth ist, da bei Ner. gerade Etymologien eine Hauptrolle spielen, — so ist Grund anzunehmen, der Uebersetzer sei einer andern Lesart gefolgt. West. giebt nur die Variante *hithāus* K. 4; aber Bf. hat *hithāis* und Bb. *hithāis*. Die erstere Lesung führt auf das bekannte *hithya*, wirklich, wahrhaft, und dieses hat wohl dem Uebersetzer vorgeschwebt. Diese Lesung ist indess zu wenig beglaubigt und sieht mehr wie eine Correctur des weniger verständlichen *hithaos* aus, als dass wir dieselbe aufnehmen könnten; zudem giebt sie auch keinen passenden Sinn. Dass es als Genitiv zu fassen und enger mit *jēhō* zu verbinden ist, scheint mir ausser Zweifel. Die Wurzel ist *hi*, nicht etwa *hith*, welche nirgends nachweisbar ist, und entspricht dem skr. *ā*, binden ¹⁾. Dem Part. *hita* begegnen wir öfter in den Jesht's, so 5, 53. 10, 11. 94 in der Phrase: *hitacibjō tanubjō drotātēm*, was nur heissen kann: den kranken Körpern erliche ich Gesundheit. Dieselbe Bedeutung krank, eigentl. gebunden, hat es auch 13, 100. 19, 86 in der Phrase: *ctātām hitām haitīm usōzāt*, den wirklich kranken (gebundenen) Zustand nimmt er weg. Dahin gehört auch der häufige Name *Hitācpa*, der gebundene (kranke) Pferde hat. Im Weda ist die Wurzel sehr verbreitet; davon *pra-sita*, Band, Streif, *setu*, Brücke, *sīma*, Gränze (eigentl. Festsetzung, Bindung). Als eine solche Ableitung von *hi* = *si* ist *hithu* an unserer Stelle zu fassen, es ist ein Abstractum, eigentl. Bindung, Band bedeutend, und hat hier den übertragenen Sinn von Verpflichtung, Obliegenheit. Der Satz lautet wörtlich: *vera persequor, cujus officii vir sanctus*, was nur heissen kann: dem Wahren gehe ich nach, wie es Pflicht des frommen Mannes ist. — Das *hōi* im folgenden Satze geht nicht auf *ad speñtō*, sondern auf *ashā* zurück und entspricht ganz unserem davon.

¹⁾ Die von den Grammatikern als *sō* aufgeführte Wurzel ist eigentlich dieselbe, wie die Flexion deutlich zeigt.

V. 8. Das Interrogativum *kā* im zweiten Satz bezieht sich auf *istis* im ersten Satze zurück. Der Sinn ist nach Ner.: *ma cishjāh cighram prasādam te prāpuvanti*, was gewiss nicht richtig ist, da von *cishjāh*, Schülern, nirgends im Verse die Rede ist. Schwieriger ist der folgende Satz *kā — ishjd*, Ner. hat: *kadd te pariaphu-ṭam prakasam dakshind samihē*. Diese Uebersetzung ist ungenau. Das *ashd* scheint gar nicht übersetzt, es müsste denn durch *pariaphuṭam*, klar, offenbar, ausgedrückt sein, was sonst nicht der Fall ist. *Ishjd* fasst Ner. als erste Person sing. praes., indem er es durch *samihē*, ich strebe, trachte, giebt; ebenso übersetzt er auch *istis*. Er leitet es wohl von *ish*, wünschen, ab, aber diese Bedeutung hat diese Wurzel im Baktrischen nicht, s. zu 30, 1 u. das Gloss. Ueber *ākdo* s. zu 33, 6. — Syntaktisch sind zu verbinden: *kā ashd ishjd* = quae veritates eundae sunt; der davon abhängige Accusativ ist *aredrēng* und eine adverbiale Bestimmung zu letzterem ist *ākdo*. — Schwierig ist *ḡavarō* im letzten Satze. Ner. giebt es mit *dhāraṇam* wieder. Auf welcher Ableitung diese Uebersetzung beruht, lässt sich schwer sagen. Als Wurzel bietet sich zunächst *ḡa*, eilen, die auch im Weda vorkommt; davon haben wir den Imperativ *ḡava*, eile, Jt. 5, 63, und davon stammt das neupersische *sūd*, schnell. Eine Ableitung von der Wurzel *ḡiv*, leben, ist nicht wohl statthaft, da die Ableitungen davon gewöhnlich verkürzt sind, wie *ḡoa*, *ḡoāc*. Eben soviel Schwierigkeit wie die Ableitung bietet die Form dem syntaktischen Zusammenhang. Dem Anschein nach ist es ein Adjectiv durch die Endung *ra* gebildet, und zwar Nominativ; aber eine solche Form passt nicht in den Zusammenhang des Satzes, der hier einen Vocativ erfordert, da der Nominativ hier eigentlich auf nichts bezogen werden kann. Daher fragt es sich vor allem, ob die Lesung richtig ist. West. giebt keine Variante an; Bb. hat *ḡavarō*, was an der Sache nichts ändert. Ich glaube, dass dieses *ā* durch einen Abschreiber missbräuchlich für *ē* gesetzt ist, was um so leichter der Fall sein kann, als das schliessende *ā* des ältern Dialekts gewöhnlich einem *ō* des jüngern entspricht; man vgl. *kā* für *kō*, *vā* für *vō* etc. Dieses *ā* ist am Ende aber manchmal auch eine missbräuchliche Verlängerung des *e* in den Neutralbildungen, wie *avarē* für *avare* (*avay*). So halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass an unserer Stelle für *ḡavarō* *ḡavarē* = *ḡavare* zu lesen ist. Dieses ist nun wohl identisch mit dem in den spätern Theilen des Zendawesta vorkommenden *ṣavare*, Stärke, Kraft, Jt. 1, 22. 23. 2, 16. 3, 16, neupersisch *sār*, während die Gāthā's es in dieser Form nie zeigen. An dieses Wort dachte Neriosengh, wenn er *ḡavarō* mit *dhāraṇam*, Festhalten, übersetzt. Diese Deutung stimmt auch am besten zu dem Zusammenhang; grammatisch ist das Wort als Vocativ zu fassen, auf *Ahuramazda* sich beziehend.

V. 9. *Čahja kshajathā* und *jéhyd dardhā* sind Zwischensätze.

Die Phrase *jēhjá āithis dvaēthā* findet sich nur noch 32, 16. Ner. giebt den ganzen Satz von *mandā — dvaēthā: vāmin pariṣphuṭam asmin samajē kadd mé çishjāh prakatā bhavishjanti*, d. i. Herr, wann werden meine Schüler in dieser Zeit offenbar (bekannt, berühmt) werden? Dabei findet sich die Glosse: *arja samajarja me saūdehah*, mein Zweifel an dieser Zeit. 32, 16 sind die Worte: *jēhjá mā āithicēit dvaēthā* so übersetzt: *jathā mādjāndā prakatajate saūdigdham çishjānam me*, damit meiner Schüler Zweifel offenbar werde. Nach diesen Uebersetzungen ist klar, dass dem Nerios. *āithis* soviel als *prakatam bhavati*, offenbar sein, oder *prakatajati*, offenbar machen, bedeutete, während *dvaēthā* ihm gleich *saūdeha*, Zweifel, galt, da er es ohne Zweifel von *dvi*, zwei, ableitete. Die Erklärung beider Worte ist aber sicher falsch, da sie weder in den Zusammenhang passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. *Āithis* findet sich ausser den Gāthā's noch Jt. 10, 37: *avi diś aēm khahajannō āithim baraiti thujāmca*, wo es Verderben, Unheil, als Synonym von *thujām* (Jt. 10, 23, vgl. den Superlativ *thujāctema Vend. 2, 53 Sp.*) bedeuten muss. Wovon das Letztere abzuleiten ist, lässt sich schwer sagen. Ich vermurthe, es ist auf die sanskr. Wurzel *vjath*, quälen, welche sicher nur aus *ath* + Präpos. *vi* zusammengesetzt ist, zurückzuführen. Vielleicht ist auch an *at*, gehen, oder das uralte *ath*, brennen, zu denken. Das *āithis* der Gāthā's nun hat mit diesem gar nichts zu thun, sondern ist vielmehr ganz andern Ursprungs. Dass es kein deklinirbares Substantiv sein kann, sieht man leicht aus der ganzen Structur der Sätze. Um es kurz zu sagen, es ist zusammengesetzt aus *d* + *thi*; letzteres ist identisch mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden Demonstrativ *thi*, das Ner. mit *kimēit*, etwas, wiedergiebt und das wirklich öfter diese Bedeutung hat. Die Verbindung des *d* mit Pronominalstämmen kommt wirklich vor, vgl. das skr. *ākim* (aus *d* + *kim*), von — her. Die Bedeutung des *āithis* ist eigentl. zu diesem, d. i. wegen diesem, was dann in den Begriff des wegen schlecht-hin übergieng und so den Genitiv (*jēhjá*) regieren konnte. Das *mā* kann nur *me* heissen und ist von *dvaēthā* regiert, das ebenso sicher eine zweite Person plur. praes. ist, als *khahajathā* im vorhergehenden Satze. S. weiter das Glosse. s. v. *du*.

V. 10. *Kadd — vīçentē* Ner.: *kadd 'jam kālah vāmin eteshām manushjānam madhjē mānavaḥ pratikarantā bhavanti*, wann ist diese Zeit, Herr, (dass) in der Mitte dieser Menschen die Männer entsprechend handeln? Erklärt wird der Sinn durch: *asmin kāle kadd prāpuvanti jat me çishjāh pracalanāṁ saūpūrṇāṁ bhavati*, wann erlangen es in dieser Zeit meine Schüler, dass ein vollkommener Fortgang ist (Statt findet)? Das schwierigste Wort des Satzes ist *mānavaḥ*, welchem in der Uebersetzung *manushjānam madhjē* entspricht. Der Form nach ist es Genitiv sing. und lässt auf einen Nominativ

mānari zurückschliessen. Dass es ein zusammengesetztes Wort ist, aus *mā* und *nari* bestehend, ist leicht zu sehen. Ersteres lässt sich nur auf die bekannte Wurzel *man*, denken, letzteres auf *nar*, Mann, zurückführen. Am leichtesten wird man bei *nari* an das femin. wegen der Endung *i* denken; allein dieses bildet sich im Baktrischen stets mit Dehnung des stammhaften *a*, *nāri* oder mit *ka*: *nārikā*, Weib. Schon aus diesem Grunde müssen wir eine Identifizierung des *nari* mit *nāri* abweisen. Eine Adjectivbildung kann es auch nicht wohl sein, da wir dann wenigstens die Endung *ō* haben sollten. Wir sind genöthigt, *nari* zu Grunde zu legen und ihm die Bedeutung eines Abstractums zu geben; *mā-nari* ist somit wörtlich Gesinnungsmannheit, d. i. männliche Gesinnung, Muth. Aus demselben Elementen, nur in umgekehrter Folge, ist der bekannte Eigennamen *Nare-mandō* (im *Shāh-nāmeh* *Neriman*) zusammengesetzt, den Mäonlichen, Muthigen bedeutend. Die schwierigen Worte *kadd āgen* — *madahjā* giebt Ner. durch: *kadd utthāpajanti uttamāndān kadd nirmalatā nikṣhātārā bhavati*, wann lassen sie (die Bösen) entstehen, wann wird der Besten Fleckenlosigkeit schlechter (wann verschlechtern sie sich)? Dem *mūthrem* soll augenscheinlich *nirmalatā*, Fleckenlosigkeit, dem *madhahjā nikṣhātārā*, gemeiner, schlechter, entsprechen. Das *mūthra* findet sich noch Vend. 6, 29 West. als ein möglicherweise im Wasser gefundener Theil eines Leichnams, neben *vañhūtāt*, das sicher das Blut, die Blutmasse überhaupt bedeutet. Die Pehlewübersetzung giebt es durch *mūt* wieder, was mehr einer Umschreibung als Uebersetzung ähnlich sieht. Das Sanskrit bietet *mūtra*, Urin, Harn. Dass diesem eine alte ariache Wurzel der Bedeutung raus sein zu Grunde liegt, kann das griech. *μῦδος*, Flüssigkeit, das englische *mud*, Schlamm (deutsch Moder) lehren; zu derselben Wurzel, die ohne Zweifel *mud* gelautet hat, gehört auch das lateinische *mollis*, weich, für *mod-lis* (nach dem bekannten Assimilationsgesetze). Herbeizuziehen ist noch das litthauische *myšas*, harnen, das lautlich aus einer Wurzel *mud* hervorgegangen sein muss. Das sanskr. *mud* hat eine übertragene Bedeutung sich freuen, vergnügt sein oder es ist vielleicht dem Ursprung nach grundverschieden. Wenn nun die Bedeutung Urin, Harn oder wenigstens die einer unreinen Flüssigkeit vollkommen in den Zusammenhang der angeführten Stelle des Vendidad passt, kann diese auch an unserer Stelle angewandt werden? Sollte es vielleicht nicht die Bedeutung des aus einem *mūthra* verstümmelten neupersischen *mahr*, Siegel (wie *mīhr*, Sonne, aus *mīthra*) haben? Die Antwort auf diese Frage hängt von der richtigen Fassung des *madhahjā* ab. Westerg. schreibt *madahjā*, ohne eine Variante anzugeben. Bf. hat *maf ahjā*, Bb. *madhahjā*. Da wir im ganzen Zendawesta nur ein *madha*, aber kein *mada* finden, so wird die Westergaard'sche Schreibung, auch wenn sie sich auf die Mehrzahl der Handschriften stützt, verdächtig. Weil im Zendawesta keine strenge Orthographie herrscht, so konnten d

und da leicht verwechselt werden. Zudem ist das im Weda so bekannte Verbum *mad*, sich freuen (eigentl. berauscht sein vom Soma), wovon *mada* am Ende nur abgeleitet werden könnte, im Zendawesta nicht nachweisbar. Daher wird am besten *madhahjá* geschrieben. Hievon finden wir den Nominativ sing. *madhó* Jas. 10, 14. 19.¹⁾ Jt. 17, 5 und den Nom. plur. *madhōhō* Jt. 17, 5. In allen diesen Stellen bezeichnet es deutlich etwas dem *Haoma* Angehöriges, und zwar, da in allen diesen Stellen *Haoma* als Person gefasst ist, den *Haoma*- oder *Somatrank* selbst und ist mit *madhu* des Weda, eine sehr gewöhnliche Bezeichnung des *Somatrankes*, zusammenzustellen. Das Neupersische hat es als *bādeh*, Wein, bewahrt. Kehren wir nun zu *mūthrem* zurück. Dieses ist abhängig von dem Verbum *agēn* und bildet mit demselben eine Phrase; seine Genitive sind offenbar *ahjá madhahjá*. Wenn nun *mūthra* als Siegel gefasst wird, so würde der Sinn des Satzes sein: wann bringen sie das Siegel dieses süssen Trankes, was vollkommen sinnlos sein würde. Halten wir fest an der wirklich nachgewiesenen Bedeutung des Wortes unreine Flüssigkeit, so heisst es: wann machen sie Verunreinigung dieses süssen Trankes? Diese Deutung scheint auf den ersten Anblick zu befremden; aber bei näherer Betrachtung des Zusammenhangs der einzelnen Sätze unseres Verses wird sie sich als die einzig richtige erweisen (s. die Einl. zur *Gáthá*). Zarathustra wünscht nämlich hier, dass die muthigen Männer kommen und den *Somatrank*, der seinen Gegnern, den Lügnern, so überaus heilig war, verunreinigen möchten. Der ganze Vers wirft ein eigenthümliches Licht auf das Verhältniss Zarathustra's zur Volksreligion und ihren Gebräuchen (s. zu 32, 3 und weiter die Einleitung). — *Já aṅgrjā* — *karapōnō urōpajēnti* Ner.: *jat anjājinaḥ santi nihantāraḥ santi aṣrōtāro kiṁēit hānim kartāraḥ adarçukāḥ santi rakshakā jad rakshakaja* (für *rakshikārja*) *ṛṣhtīṇām rakshām na kurvanti*, dass sie Ungerechte, Mörder, Ungehorsame sind; jeglichen Schaden (Verlust) zulassend sind sie achtlose (nicht zusehende) Wächter, da sie nicht die zur Hut anvertrauten Geschöpfe behüten. Das *anjājinaḥ* entspricht dem *aṅgrjā*. Aber dieses ist schwerlich ein Nominat. plur., sondern ein Instrumental eines Nomens *aṅgrī* oder besser *aṅgrā*. Liest man mit K. 4 *aṅgrjā*, so könnte es ein von *aṅgra* durch Suff. *ja* abgeleitetes relatives Adjectiv sein, was aber unwahr-

¹⁾ Dass *madhó* wirklich Nom. singular ist und nicht Plural, wozu eine flüchtige Betrachtung von Jas. 10, 14. 19 leicht verführen könnte, zeigt 10, 19 deutlich: *reṅgjā vazoite madhó vdrēthraghnaḥ heātem ātaoiti hāthra ana gāthieja vača*, der farbige Honigtrank, der siegreiche kommt herzu; er (der Priester) preist ihn mit diesem Liederwort. Ganz klar wird der Nominat. sing. *madhó* durch Jt. 17, 5: *hā jō haomahē madhó aša hacaiti*; *nemō haomāi jaj vīspē anjē madhōhō aēshma hacāntē khrevi-drevō*. Der Honigtrank des *Haoma* begleitet die Wahrheiten; Preis dem *Haoma*! während die andern süssen Getränke den grausamen *Aēshma* (einen Dämon) begleiten.

scheinlich ist, da *añgra* selbst als Adjectivum gebraucht wird (s. weiter zu 44, 12). Ueber *karapanó* s. zu 32, 12. *Urúpajéñti*. Die einzigen Wörter im Baktrischen, woran wir es anschliessen können, sind *urupis*, womit Vend. c. 5 eine Art von Hunden bezeichnet wird und das gewiss mit Recht bereits mit dem lateinischen *vulpes* zusammengestellt worden ist, und *urupa* Jt. 15, 11. 19, 28. 23, 2, das mit *takhmó* zusammen einen Eigennamen bildet, *Takhmó-urupa*, worin ohne Zweifel der Diwbändiger *Takhmúras* des Sháhnámeh zu erkennen ist. Im Neupersischen steht *rubúdan*, dem das gothische *raubón*, engl. *rob*, deutsch *rauben*, lithanisch *rubiju* *rapere* (*ruba*, *Raub*) entspricht, am nächsten. Im Sanskrit ist die entsprechende Wurzel aus *rup* in *lup* erweicht. Ob mit diesen Wörtern das *urú-pajéñti* unserer Stelle zusammengebracht werden kann, ist zweifelhaft; denn in den Zusammenhang will die Bedeutung *rauben*, *wegnehmen* durchaus nicht passen. Eine Ableitung von dem sanskritischen *ripa*, *Gestalt*, oder eine Identifizirung mit dem Causale von *ruk* (*rudh*) *rápajati* gäbe zwar einen weit bessern Sinn, aber diese Wörter sind spezifisch sanskritisch und lassen sich nicht in den iránischen Sprachen nachweisen; zudem ist eine solche Causalbildung im Baktrischen eigentlich nicht erhört. Wir können das schwierige Wort auch in *ur* und *úpajéñti* zerlegen, indem wir den ersten Theil als Präposition = *ut* fassen und eine Wurzel *ap* annehmen, die aus *cap* verkürzt wäre. Allein auch diese Annahme hat zu viel Unsicheres, als dass wir viel darauf bauen können. Bleiben wir somit bei der erst versuchten Ableitung stehen, weil sie im Iránischen wirklich eine Begründung hat. Für die spezielle Bedeutung *rauben* nehmen wir besser die allgemeinere Gewalt *gebrauchen*, *unrechtmässig handeln*, wodurch der Sinn erträglich wird.

V. 12. Kritische Schwierigkeit hat der letzte Satz: *tái st áhah hamaéçtró ašhemahjá*. West. liest *hamaéçtró ašhem mahjá*. Die Lesung *hamaéçtró* hat nur die Autorität einer einzigen Handschrift, von K. 5, und sieht mehr wie eine Korrektur wegen eines folgenden Genitivs (auf *-ahjá*) aus. *Ašhem mahjá* trennen die meisten Handschriften, K. 11 hat *ašchemem ahjá*. West. scheint die recipirte Lesart selbst nicht recht zu gefallen, da er für *ašhem* in der Note 2 *ašhemem* als das richtigere vermuthet. Nerios. übersetzt folgendermassen: *jatah tesham dadantah santi pratipakhnam tesham kopanam*, denn sie (das Subject des vorigen Satzes ist *anjájinah*, die Ungerechten) sind veranlassend den Zorn dieser Gegner. Die Uebersetzung *tesham kopanam* setzt die Lesart *ašhem* oder *ašhemem ahjá*, nicht *mahjá* voraus. Letzteres kann nur eine zweite Person sing. des Pronomens der ersten Person mei sein (vgl. 50, 6) und steht ganz dem *thwahjá tui* parallel. Aber es fragt sich, ob *mahjá* mei hier einen erträglichen Sinn giebt. Es wäre zunächst mit *ašhem* zu verbinden, was hier nur den Sinn des bekannten *ašchemó* haben

kann, da die Bedeutungen des *aśha* schlechterdings hier nicht anwendbar sind. Dieses *aśhem* könnte aber nur als Accusativ von *hamaeštárō* abhängig genommen werden, welche Construction zwar nicht unmöglich, aber doch befremdend ist. Das einzige Mittel, den vielen Schwierigkeiten, die sich noch weiter namentlich wegen *tōi dātā* ergeben würden, zu entgehen und einen ganz einfachen und klaren Sinn herzustellen, ist die beiden letzten Worte *aśhem mahjā* zusammen als *aśhemahjā* zu lesen. Die jetzige Lesung der Mss. ist entstanden 1) aus einem phonetischen Grunde, indem die Sylbe *em* einen Versfuss endigt, die folgende *ah* einen beginnt, so dass der Schlussconsonant der ersten Sylbe leicht zum Anfang der folgenden herübergeschleift werden konnte. 2) Hatte sich einmal diese fehlerhafte Aussprache gebildet, so konnte sie leicht auch bei der schriftlichen Aufzeichnung Eingang finden, da die Schreibung des Zendawesta nie so geregelt war, wie die des Weda; und konnte diess an unserer Stelle um so mehr, als im vorhergehenden Satze ein *thuahjā* dem *mahjā* gegenüberstand, ein Umstand, der überhaupt mannigfach auf die Schreibweise eingewirkt hat.

Capitel 49.

Dieses Stück enthält zwei Lieder, die unter sich keinen nähern Zusammenhang haben.

1) 1—5. Der Styl dieses Liedes ist etwas eigenthümlich. Die Worte *bēūdō*, *pufrē*, *erethra*, *arapā* finden sich nur hier. Eigenthümlich ist auch seine Anschauungsweise. Die Lehre *Ahuramazda's* ist *varena*, die der Andersgläubigen dagegen *kaśha* genannt, ein Unterschied, der später ganz verwischt ist (3). Die Dämonen werden durch die schlechten Thaten der Menschen hervorgerufen (4), was eine den *Gáthá's* nicht geläufige Vorstellung ist; ein Anklang daran findet sich 34, 9. Jedoch sind in letzterer Stelle nur die *Khrasstra's*, worunter zunächst schädliche Geschöpfe zu verstehen sind, genannt; in diesem Liede sind es die *Daeua's* selbst, die also erzeugt werden. Das Lied selbst hat den Grundunterschied zwischen den *Ahuramazda*-verehrern und den Götzendienern zum Gegenstand. Die Götzendiener haben die Uebermacht und verfolgen die an den lebendigen Gott Glaubenden; aber diese haben in ihrem Glauben eine starke Waffe gegen ihre Feinde, und dieser wird von ihrem Weisen, nämlich Zarathustra, geschützt. Der Inhalt ist im Einzelnen folgender. Ein mächtiger Fürst, *Bēūdō* genannt, welcher Name dem indischen *Pandava* vollkommen entspricht, wonach er ein Abkömmling des berühmten *Pandugeschlechts* ist, hat viel Unheil im Verein mit dem Priester der bösen Genien gestiftet, und es scheint, als ob seine Gewaltthaten gegen die Wahrhaftigen nicht endigen wollen. Daher bittet der Dichter den *Ahuramazda*, ihm die Gabe des guten Geistes zu verleihen und dadurch all jenes Unheil abzuwenden (1). Dieses

rührt von dem Wahn- und Lügenglauben des *Bēdōb* her. Dadurch schadet er der Wahrheit auf doppelte Weise; erstens er erhält dieser Schöpfung die *Ármaiti* nicht, d. h. er fördert nicht den Landbau, denn aus allen unbebauten Gegenden entflieht die Erdgöttin; zweitens er verkehrt nicht mit dem guten Geiste, d. h. er wendet sich nicht an den guten lebendigen Gott um Rath und Hilfe, sondern an die bösen Mächte, da ihm der gute Sinn ganz fremd ist (2). Indess dürfen die Frommen nicht zagen; ihr Glaube trägt die Wahrheit, die Heil und Segen bringt, in sich; der Glaube jenes Herrschers dagegen ist nur Lüge und Wahn, bloss aufs Schaden gerichtet und hat keinen Bestand. Jener Glaube ist festzuhalten als das kräftigste Schutzmittel gegen die Lügner, gegen deren Gesamtheit der Dichter seinen Fluch schleudert (3). Das Wesen dieser Lügner, der Unterthanen jenes *Bēdōb*, wird nun näher geschildert. Aus lauter Mangel an wahrer Einsicht und richtigem Verstand suchen sie durch ihre Zungen, d. i. durch ihre Sprüche, das Unheil und Verderben zu vermehren (vgl. 29, 1). Da sie als Unvermögende, die kein festes Besitzthum haben, unter den Vermögenden und Besitzenden wohnen und kein einziges gutes Werk vollbringen, so rührt alles Unheil nur von ihnen her. Ihrem schlechten Glauben entspringen die *Daēva's*, d. i. all die schädlichen und der guten Schöpfung verderblichen Mächte (4). Der Weise, Zarathustra, wirkt dagegen mit Anbetung und Andacht, die beide als Genien gedacht sind, und beschützt den wahren Glauben durch den guten Geist. Ihn unterstützt jeder Edle, der der *Ármaiti*, d. i. dem Landbau ergeben ist. Mit allen diesen Edlen stellt er unter *Ahuramazda's* Herrschaft und weilt in seinem Reich (5). Dass unter dem *masdō* nicht *Ahuramazda* verstanden werden kann, ergibt sich klar aus dem letzten Versglied. Es ist entweder ein anderer höherer Geist oder ein Mensch damit gemeint. Von den höhern Geistern könnte es nur *Craosha*, von den Menschen nur Zarathustra sein. Letzteres ist mir das wahrscheinliche. Dass *masdō* von Menschen gebraucht wird, beweist 45, 1 und 27, 13 (der Schluss des *Jathá-ahú-vairjó*-Gebetes) deutlich.

2) 6 — 11 enthalten ein, wie es scheint von Zarathustra selbst im Kreise seiner Freunde vorgetragenes Lied, worin er die Weisheiten *Ahuramazda's* zu verkündigen verspricht und diesen als den Schützer des Guten um Beistand für sich und seine Freunde bittet, den Gegnern aber den Untergang und die Hölle verheisst.

Der sechste Vers bildet die Einleitung. Der Prophet erklärt sich mit seinen Freunden bereit, die ihm von *Ahuramazda*, der hier, wie öfter, als eine Zweieit (*masda* und *akura*) erscheint, aufgetragene Mission auszuführen und die ihm geoffenbarten Wahrheiten, die der Sinn und Verstand der höchsten Geister ausgedacht, auszusprechen. Um die Menschen auf die richtige Wahl zu leiten, dass sie den *Ahuramazda*-Glauben nämlich wählen, will er die Gedanken Gottes mit seinen Gefährten verkündigen.

Nun folgt eine Bitte an *Ahuramazda*, dass er dem Dichter Gehör schenken, d. h. sich ihm offenbaren und ihm sagen soll, welcher Schutzgenosse und welcher Herr die Gesetze habe, um dem Diener die gute Lehre zu übergeben, d. h. welcher Höherstehende, Herr oder Schutzgenosse die Gesetze habe, um sie den Diener zu lehren, und ihm dadurch den guten Glauben zu verkündigen (7). Die Antwort auf diese Frage scheinen die folgenden Verse zu enthalten. Der Schutzgenosse und Freund ist *Frashaostra*, der Herr *Zarathustra* selbst; die Diener scheinen die *Dē-ǵámdēpa's* zu sein. Diese Antwort ist indess nicht direkt, sondern indirekt gegeben. Der Prophet giebt nämlich den Grund an, warum er mit seinem Gefährten *Frashaostra* stets den *Ahuramazda* verehren will und beide zu jeder Zeit seine Boten sein wollen. Dieser ist, weil ihnen der höchste Gott die seinem Reiche unterworfenen, von Reinheit überströmende Schöpfung (vgl. 43, 13) als Wächter übergeben hat. Sie sind es deshalb, die die Gesetze der Schöpfung kennen und sie zu lehren im Stande sind (8). Diese Gesetze und Gebote soll indess nur der Vermögende, d. i. der Landmann (im Gegensatz zu den kein festes Besitzthum habenden Nomaden), der zum Nutzen der guten Schöpfung von Gott bestimmt ist, hören. Dem Lügner aber giebt der wahr und richtig Redende, d. i. *Ahuramazda*, seine gute Schöpfung nicht. Da unter dieser zunächst die geistige Schöpfung, der die *daēná's* oder Gedanken Gottes angehören, zu verstehen ist (vgl. v. 3), so werden diese passend sogleich angeschlossen. Diese dürfen dem Lügner um so weniger anvertraut werden, als sie die beste und heilsamste Gabe, der grösste Lohn sind. Die beiden *Dē-ǵámdēpa's* als die treuen Diener dagegen sollen die Wahrheiten und somit auch die *daēná's* besitzen (9). Mag das Reich des Guten auch viele Angriffe erleiden, es hat *Ahuramazda* zum Oberherrn und Schützer; von ihm erwartet daher getrost der Dichter alle Hilfe, dass er den guten Sinn, die Seelen der Frommen, d. i. die guten Genien, die Frömmigkeit und den Gottesdienst durch seine Macht und seinen an Gabeureichthum unerschöpflichen Schatz beschützen und bewahren möge (10). Gerade die Seelen der Frommen (die *Fravashí's*) sind in *Ahuramazda's* Händen die tapfersten Streiter gegen die Bösen in Gedanken, Gesinnung, Glauben, Wort und That. Dieser Kampf kann nur damit endigen, dass die Lügner für immer in die Wohnung der Lüge, d. i. die Hölle, gestürzt werden (11).

Ein Anhang zu dem Liede ist der zwölfte Vers. Der Dichter, welcher sicherlich nicht *Zarathustra* ist, bittet den *Ahuramazda*, dass er ihm als seinen Lobpreiser dasselbe Gut verleihen möge, welches *Zarathustra* zu Theil wurde, als er um die wahre Hilfe und um den guten Geist den höchsten Gott anrief.

V. 1. Den ersten Satz *aṭ — mazistō* giebt *Nerios*. durch: *evam me sarveshām jāvat antar nīkṛishṭatareshu rakshām mahattarānām kuru*, beschütze alle meine Grossen so lange sie unter den Schlechten

sind. Diese Uebersetzung ist aber grammatisch und lexikalisch theils ungenau, theils falsch und verfehlt ganz den richtigen Sinn. Der Sinn des *bēndvō* durch *antar nikṛāṣṭatareshu* wiedergegeben, ist nicht ein so allgemeiner, sondern ein bestimmterer. Eine klare Ableitung schwebte dem Uebersetzer nicht vor; v. 2 giebt er es durch *Aharman*. Dass irgend etwas Böses und Schlimmes damit bezeichnet wird, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang. Ableitungen bieten sich mehrere dar von der Wurzel *bañd*, binden, *ban*, *bān*, sprechen, verkündigen, und *bidh* = skr. *bhid*, *bhind*, findere, spalten. Von der erstern wäre ■ durch ein Suff. *va* gebildet, oder besser von einem *bañdu* mit hinzugetretenem *a* abgeleitet; der Sinn wäre Binder, Fessler oder vielleicht auch Bindung, Fesselung. Diese Ableitung, so nahe sie auch liegt, ist wenig befriedigend, da wir, um die angegebenen Begriffe auszudrücken, sicher andere Bildungen, wie *baçtar* oder *baçthwa*, zu erwarten hätten, das wedische *bandhu* aber, das nur Verwandtschaft, Genossenschaft bedeutet im Baktrischen gar nicht vorkommt. Von der Wurzel *ban*, sprechen (prophetisch) abgeleitet, könnte es durch *tea* (*dva* stünde dafür wegen des *b* nach der Consonantenerweichung) gebildet die Redekunst, namentlich die geheimnissvolle, und zwar hier in schlimmem Sinne Zauberei bedeuten (Besprechen, Segensprechen), was einen guten Sinn gäbe. Aber bei dieser Ableitung wäre eher die Form *bādva* statt *bēndva* zu erwarten. An eine Identifizirung mit dem im gewöhnlichen Dialekte des Baktrischen so oft vorkommenden *vāthwa*, Fülle, Ueberfluss (s. I, p. 62, not. 1), ist aus verschiedenen Gründen nicht zu denken. Richtiger ist unstreitig die Ableitung von der Wurzel *bhid*, *bhind*, spalten, zerstören. Vollkommen entsprechend scheint das wedische *bhinduḥ*, von Indra gebraucht (Rv. I, 11, 4: *purām bhinduḥ*, Spalter der Städte), Spalter, Zerstörer, nur dass dem Baktrischen *bēndva* noch ein *a* zugesetzt ist. Dass diese uralte arische Wurzel, die in den iranischen Sprachen fast verschwunden ist, wirklich im Zendawesta vorkommt, beweist Vend. 4, 37. 39. W. das Wort *açtō-bidhem*, Knochen spaltend, zerbrechend, ohne Zweifel ein alter kriminalistischer Ausdruck. Unter diesem Spalter oder Zerstörer könnte nun entweder der böse Geist *Āngrō mainjus*, worauf das Prädikat *masistō*, der grösste, zu deuten scheint, oder ein irdischer Tyrann verstanden werden. Da aber dieses *bēndvō* gleich *grēhmō* (32, 12) dem Sinn und Zusammenhang nach eher ein Eigenname als ein Nomen appellativum ist, *bhindu* indess als solcher nicht nachgewiesen werden kann, so müssen wir davon absehen. Bei näherer Betrachtung stellt es sich wirklich als ganz identisch mit dem berühmten altindischen Namen *Pāṇḍava* heraus. *B* steht für *p* nach dem im ältern Dialekt so gewöhnlichen Gesetze der Lauterweichung (vgl. *ādrēng* = *āthreng* etc.), *ē* = *a*, *ḍ* findet sich ebenfalls (*jēm* = *jam*) und das kurze *a* wird öfter ausgestossen (vgl. *ptā* = *patā*, Vater). — *Pafrē*, wofür mehrere Codd. *pafrē* schreiben, scheint eine Verbalform zu sein, da wir sonst das *mā* = *me* nicht

abhängig machen können. *Javā* ist nämlich sicher das Verbum nicht, da es nur Imperativ sein könnte, was sich mit dem Zusammenhang des Satzes gar nicht verträgt. Aber die Erklärung desselben als einer Verbalform hat Schwierigkeiten. Der Zusammenhang fordert nothwendig eine dritte Person; eine solche kann aber *pafre* nicht sein, sondern nur eine zweite, für *pafro* (oder *papero*) stehend, ausser wir wollten annehmen, dass wie öfter im Weda so auch im Baktrischen die zweite für die dritte Person stehen könnte. Da wir aber hiefür keine weitem Belege haben, so müssen wir von der verbalen Fassung abstehen. Wir haben somit *pafre* als Adjectiv zu nehmen, aber nicht im Sinn des ganz analog und zuletzt von derselben Wurzel gebildeten wedischen *papri*¹⁾, voll, füllend, spendend, sondern wir müssen es von der baktrischen Bedeutung der Wurzel *pere*, zerstören, ableiten, und es somit als der vernichtende, zerstörende fassen. Damit aber der ganze Satz einen grammatischen Sinn giebt, müssen wir denselben als einen Ausrufesatz fassen, und zwar so, dass *mā* hier gleich *μή*, nicht *me* ist; die Auslassung des Verbums in solchen Sätzen ist leicht verständlich. — *Arapā* giebt Nerios. durch *prāpnoti*, was sowohl in grammatischer als lexikalischer Beziehung zu verwerfen ist. Der Form nach ist es nur ein Imperativ, parallel mit *gaidi* und *vidā* stehend, und zwar von der Wurzel *rap* (s. das Gloss.); das anlautende *a* ist entweder Augment oder phonetisch (s. die Grammat.). — Den Imperativ *vidā* übersetzt Ner. mit *gānjate*, führt ihn also auf die Wurzel *vid*, wissen, zurück. Aber diese Bedeutung passt nicht recht in den Zusammenhang. Ich fasse es als zusammengesetzt aus *vi* + *dā*, weggeben, d. i. entfernen (s. das Gl.). Die kürzere Form des Imperativs *dā* für *dasdi* ist wohl des Metrums wegen gewählt, oder in der Bildung mit *vid* verwechselt.

V. 2. *Tkaēshō*. Dieses Wort, das Ner. hier durch *njāji*, der gerechte, v. 3 durch *prasddadānam*, Gunstbezeugung, wiedergiebt, ist an diesen beiden Stellen, den einzigen der *Gāthā's*, in denen wir es finden, deutlich eine Bezeichnung des Glaubens und der Religion der vom Propheten verfolgten und Lügner genannten Partei und steht im strengen Gegensatz zu *varena*, womit Zarathustra seine eigene Lehre bezeichnet. Eine Erinnerung an diesen Unterschied hat sich auch später noch erhalten, obschon das Wort keine schlimme Bedeutung mehr hat. Wir finden es meist neben *varena*, aber gewöhnlich nach diesem gesetzt, so Jac. 12, 7 *tāvarena tkaēshāca*

¹⁾ Rv. I, 52, 3 *papri andhasah*, der voll ist vom Soma (von Indra gesagt); I, 91, 21 *pṛtandsu paprih* (von Soma), in Schlachten (Beute) spendend; II, 23, 10 *papriṇā sasinid* (von *Bṛhaspati*). *Papriḍa*, erfüllend, I, 73, 8. Nur der Aussprache nach von *papri* verschieden ist *paprih* I, 46, 4.

masdajacné ahmi, dieser Lehre und dieses Glaubens bin ich ein Mazdajacner; 16, 2: *Zorathustraké varenem tkaëshemón*; Vend. 12, 21. 15, 2. W. *anjôvarena*, *anjôtkaesha*. Bedeutsam ist namentlich die Verbindung *paorjô-tkaesha*, vom ersten Glauben, Jac. 3, 22. 22, 27. Jt. 13, 148. 150 u. oft; nie kommt in dieser Verbindung (mit *paorja*) *varena* vor. Dass das Wort die Bedeutung Glauben, Religion hatte, ist unzweifelhaft, was auch noch das neupersische *kék*, Religion, beweist. Aber neben dieser finden wir im jüngern *Jaçna*, und zwar in den Stücken, die zur Erläuterung der heiligen Gebete dienen sollen (19. 20), eine andere; es bezeichnet hier die einzelnen Theile dieser Gebete. So hat *ahú vairjô* fünf *tkaesha* (19, 14), *ashem vohû* deren drei (20, 3); darunter sind die einzelnen Grundgedanken dieser Gebete zu verstehen, von denen jeder leicht eine Lehre genannt werden konnte. Die Ableitung des Worts hat die grössten Schwierigkeiten. Unter den vielen von mir angestellten Versuchen halte ich eine Zusammenstellung mit dem sanskritischen *dikshá*, Opfer, Cultus, und weiterhin eine Ableitung von der Wurzel *dic* = *δέκωμι*, *dico* für den richtigsten. Man muss in diesem Fall eine Metathesis — ohne dieses Mittel lässt sich hier durchaus keine auch nur halb befriedigende Erklärung finden — annehmen, indem nämlich *tkaesha* für *daekhsa* gesetzt. Dass ursprüngliches *d* unmittelbar vor einem Consonanten zu *t* wird, sehen wir an *tshish* = *dvish*, hassen. Bei dem so häufig gebrauchten Wort konnte leicht das *k* in der Aussprache vorgeschoben und unmittelbar hinter das *d* gesetzt werden. Seine ursprüngliche Bedeutung ist Lehre, Anweisung. Die Sprache war sich der Ableitung nicht mehr klar bewusst. — *Daibitá* ist hier nicht auf die Wurzel *dab* zurückzuführen, sondern Adverb. von *dvi*, zwei, für *dvita* stehend; diese zwei Dinge sind in den zwei folgenden Sätzen *nôit* *çpoitām* und *naéda vohû* angegeben. — *Dorest* kann nur für *darest* stehen von der Wurzel *daresh* = skr. *dhṛish*; das *ó* ist rein euphonisch wegen des *r*; man vgl. *doreš* für *careš*. An eine Ableitung von der Wurzel *dvar*, laufen, namentlich vom Laufen böser Geister gebraucht, ist wohl nicht zu denken; wir müssten eine erweiterte Form dieser Wurzel *dvarsh* annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt. Diese Etymologie liegt indess Neriozengh's Uebersetzung *durâgâçha* zu Grunde.

V. 3. Für *râshajanhé*, wie West. nach K. 11 liest, wird besser *râshjanhé* oder *râshjénhé* mit andern Mss. gelesen; man vgl. *râreshjân* 32, 11 und *râreshjañti* 47, 4. — *Çaré* = *çari*, das sich auch v. 8. 9 und sonst in den *Gáthá's* findet, ist nicht mit *çara*, Schutz, zu identifiziren, sondern es muss mit dem sanskritischen *çaritra*, Körper, zusammengestellt werden. Die Ableitung führt auf die Wurzel *çar*, hervorgehen. Wir deuten es am besten als Schöpfung.

V. 4. Für das sinnlose *rāmēm* aller Handschriften, das nur Vergnügen, Lust bedeuten könnte, was ganz dem Sinn und Zusammenhang entgegen ist, ist mit Sicherheit *remēm* oder *ramēm* (48, 7), Verderben, Vernichtung, zu lesen. — *Vāc* scheint auf den ersten Blick eine Partikel zu sein und mit *vā* zusammenzuhängen; aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass es die Nominativform des bekannten Suffixes *raf* ist, das hier absolut gesetzt ist, ähnlich wie oft das nahverwandte *maf*. Die zwei instrumentale *hvarstāis* — *duvvarstāis* sind davon abhängig, ebenso der Genitiv *jaēshām*; eng damit zu verbinden ist *nōi*: quorum nullus bonis factis praeditus (sed) malis factis. Nerios. hat *vānchita*, erwünscht, das hier ganz sinnlos ist und nur auf zufälliger Lautähnlichkeit beruht. Die sanskritische Wurzel *vānch*, wünschen, lässt sich überdiess im Baktrischen nicht nachweisen. — *Jā dregvatō daēnā*. *Dregvatō* wird hier als Genitiv sing., nicht als Accus. plur. zu fassen sein.

V. 5. *At* — *āzūtiscā*. Für *mazdāo*, wie nach den meisten Handschriften gelesen wird, lesen K. 11, Bf. und Bb. *mazdā*, also den Vocativ. Für den Nominativ spricht der Umstand, dass sogleich zwei Nominative, jeder mit *ēd*, folgen; der erste von beiden scheint offenbar einen vorauszusetzen (s. v. 10); ja die beiden Wörter *izādā* und *āzūtiscā* scheinen sogar eine Erklärung des *mazdāo* geben zu wollen. — Für *jē daēnām vohū čarstā manānkhā* hat Nerios. *jat asjā dīner adhipatir bahmanō 'sti*, weil dieses Glaubens Oberherr Bahman ist. Die Erklärung von *čarstā* durch *adhipatir asti* enthält dem Sinn nach unstreitig etwas Richtiges; der Uebersetzer identifiziert es wahrscheinlich mit dem sanskritischen *čiras*, Haupt, dem neupersischen *sar id.*, womit es auch zusammenhängen kann; nur ist es nicht als Denominativ zu betrachten, da ihm der nothwendige Denominativcharakter fehlt (nämlich die Sylbe *aja* oder eine ähnliche). Gewiss hängt es mit *čarē* (v. 3) für *čari*, das Nerios. ebenfalls mit *adhipati* wiedergiebt, zusammen. Für die richtige etymologische Erklärung bieten sich zwei Möglichkeiten: 1) man nimmt eine Wurzel *čarsh* oder *čard* an; 2) man betrachtet das *s* als Aoristzeichen und legt eine Wurzel *čar* zu Grunde. Das erstere ist unstreitig das Richtige. Da sich eine Wurzel *čarsh* sonst nicht nachweisen lässt, so müssen wir zu *čard* die Zuflucht nehmen. Dieses ist mit dem vedischen *črāh* = *čardh* zusammenzustellen, welches Rv. 7, 21, 5 überwältigen, besiegen (*sa čarddhat arjō vishunavja kanto*), er — Indra — besiegte die Feinde (verschiedener Art) bedeutet; aber diese Bedeutung ist an unserer Stelle nicht anwendbar, aber eine daraus abgeleitete, etwa die von beherrschen oder beschützen, s. weiter zu 32, 2. — Die Worte von *Armatōis* — *huseñtus* hängen nicht mehr mit dem Vorhergehenden zusammen, sondern bilden mit dem folgenden einen eigenen Satz.

V. 6. *Frashjd* giebt Ner. mit *ādeçajdmi*, der Bedeutung nach im Ganzen richtig, aber nicht der Form nach. Es ist nicht eine erste Person sing. Voluntativ wie *pereçd*, sondern ein part. fut. pass., und zwar im plur. neutr. von *fra* + *ish*, schicken (s. *ish*).

V. 7. Für *masdd*, wie alle Mss. lesen, vermuthet West. in der Note *masddo*, den Nominativ für den Vocativ. Hiezu kann allerdings leicht das *gūshahvō tū*, höre du, des folgenden Satzes verleiten, wenn man *çraotū masdd* damit in Parallele bringt; zur dritten Person *çraotū* kann nämlich der Vocativ nicht passen, wenn *masdd* Subject davon sein soll. Aber auf der andern Seite will sich eine solche Aufforderung zum Hören an den Mazda und die andern höchsten Geister nicht schicken, namentlich wenn dieselbe Aufforderung v. 9 verglichen wird. Man wird *masdd* als Vocativ beibehalten müssen, dagegen als Subject zu *çraotū* dasselbe zu nehmen haben, das in *mrūtē* v. 6. liegt, nämlich *kuseñtus*. Aber die zweite Person *gūshahvō* bringt wieder ins Gedränge. Erwägt man überdiess, dass nach jedem Verbum ein Vocativ *masdd* — *ashd* — *ahurd* folgt, so liegt die Annahme nahe, in diesen die Subjecte zu sehen. In diesem Fall aber müssen wir annehmen, dass die dritte Person *çraotū* für die zweite atehē, was der leichteste Ausweg ist. Im andern Fall müssten wir *gūshahvō* für eine dritte Person erklären, was wegen des *tū* noch weniger möglich ist.

V. 8. Der Accus. *jām* bezieht sich auf *çarēm*, das auf ein Feminin *çarē* zurückzuführen ist, s. v. 3. 5.

V. 9. Die Worte *çujē tastō* nach Westergaard's Schreibung sind von Nerios. durch *lābham abhilāskaja* wiedergegeben. Hieraus scheint hervorzugehen, dass der Uebersetzer eine andere Lesart vor sich hatte oder wenigstens anders trennte; er las wahrscheinlich *çujēt istō*; denn die Uebersetzung *abhilāskaja*, verlange, trachte danach, beweist sicher, dass Ner. nicht *tastō*, geschaffen, gemacht, was ein sehr bekanntes Wort ist, gelesen hat. Obschon gegen die von West. recipirte Lesart manches einzuwenden wäre, so behalten wir sie doch bei, da wir uns sonst in gar zu vielen vielleicht grundlosen Vermuthungen erschöpfen müssten. Sie giebt wenigstens einen erträglichen Sinn. Nerios. hat die Glosse: mache den Glauben des *Frashaoçtra* grösser. — Für *noit* — *dregvōtā* hat Ner.: *na satjaraçanasja rāçjam dehi asja durgatimatah*. Der *satjaraçana* ist nach der Glosse wieder *Frashaoçtra*. *Dregvōtā* ist der Form nach zwar Instrumental, aber in der Construction kann es nur den Sinn eines Dativs haben. — *Ashd* ist Instrumental sing.; *jukhtā* dagegen ist Nom. dualis und mit den folgenden Dualen: *jāhi De-gāmdçpā* eng zu verbinden. *Jāhi* ist zusammengesetzt aus dem Relativum *jā* (nom. dual.) und dem Demonstrativum *hi* (nom. dual.). Man nimmt sie am besten in dem Sinne eben dieselben, gerade

dieselben. Gegen die verbale Fassung, die in Betreff der Wurzel und Bedeutung (*já*, gehen, oder *jáh*, das aber im Baktrischen weiter nicht existirt) schon grosse Schwierigkeiten bietet, spricht unsere Stelle entschieden. Nerios. hat: *paçódt punjam nijogajet kárjam njájam Gámáspasja*, wovon *kárjam njájam* dem *jáhi* entsprechen soll, was durchaus irrig ist. Vgl. 46, 14.

V. 10. *Māsá — avēmírd* Ner.: *jó manasá asja sváminahna paçjati avjápáriná(á) tasja aghé naraké pratjag* (für das sinnlose *pratkar*) *bhuját*, wer durch einen Geist (Gesinnung), der sich mit diesem Herrn (*Ahuramazda*) nicht beschäftigt, nicht sieht, der möge in seiner Sünde künftig in der Hölle sein. Diese Worte Neriosengh's sind aber mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung, so dass es schwer ist zu ermitteln, wie jeder einzelne Ausdruck des Originals verstanden wurde. Wahrscheinlich soll dem schwierigen *ἄπ. λεγομ. avēmírd* das *avjápáriná* entsprechen, eine Bedeutung, die sicher ebenso wenig richtig sein kann, als wenn *na paçjati* dem *vazdanhá* entsprechen soll. Die ganze traditionelle Auffassung des Verses ist, wie gewöhnlich in schwierigen Stellen, ganz falsch und willkürlich. Die Form *vazdanhá* zeigt deutlich, dass wir hier Instrumentale haben. *Avēmírd* ist Adjectiv und zusammengesetzt aus *avē* = *avó*, Hilfe, und *mírd*. In diesem, das im Baktrischen weiter nicht zu finden ist, erkenne ich das wedische *míha* = *míḍha*, spendend, (W. *mih*) wofür im Baktrischen zunächst *misa* oder *mísa* zu erwarten wäre. Aber so gut, als sich im Sanskrit ein *l* aus dem eigenthümlichen Cerebrallaute entwickelte, konnte im Baktrischen ein *r* daraus werden, da dieses bekanntlich kein *l* hat. Die sich so ergebende Bedeutung hilfespendend, hilfegewährend ist ganz passend, da es zunächst ein Adjectiv zu *vazdanh* = skr. *vedas*, Schatz, ist.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht die gewöhnliche Bedeutung Speise haben, da sich der Sinn ganz dagegen sträubt. Wir müssen es mit *qar*, glänzen, *qarenó*, Glanz, in Verbindung bringen, ihm aber einen tropischen Sinn, den von Einsicht, Verstand, beilegen. So fasst es auch Nerios., der *akáis qaretháis* durch *nikrshataram bodham* wiedergibt. — Vor dem letzten Satze *drúgó — açtajó* haben mehrere Mss. *višká atčá* oder *adhčá*. Sowie diese Worte überliefert sind, geben sie gar keinen Sinn; liest man aber *viškáatčá* als ein Wort, was sehr leicht geht, so haben wir den Ablativ von *viška*, Gift (vgl. *višhavat*, giftig von einer Schlange, Jt. 19, 40). Diess giebt zwar einen in den Zusammenhang passenden Sinn, indem durch und wegen Gift der Grund, warum die Lügner in der Hölle wären, angegeben wäre. Aber da sich eine solche Vorstellung in den *Gāthā's* gar nicht belegen lässt, so können wir dieses Wort nur als eine möglicherweise alte Glosse ansehen. Fast identisch mit unserer Stelle ist der Schluss von 46, 11. Das letzte Wort *açtajó*, das nur Plural von *açti*, Körper, Wesen,

sein kann, giebt Ner. hier durch Umschreibung: *devāndm mītyugāndm madhjá*, in 46, 11 durch *asthitoam*, was viel treuer ist.

V. 12. Für *tái* und *shajénté* sind zweierlei Erklärungen möglich; ersteres kann nom. pl. des Demonstrativpronomens = skr. *te*, diese, und Dativ des Pronomens der zweiten Person *tibi*, letzteres dritte Person Plural. praes. und Dativ participii praes. sein. Sind es Dative, so muss *Zarathustrái* damit verbunden werden; aber diese Fassung stösst auf bedeutende Sinnschwierigkeiten, namentlich in Betreff des Zusammenhangs mit den zwei letzten Sätzen, wo der Redner in der ersten Person (*frinái*) von sich selbst und in der dritten (*istá*) von *Zarathustra* spricht. Am besten ist wohl die andere Fassung. Nerios. ist hier wieder sehr ungenau; er hat: *jathá té parispshutam prakātam kánāni ákdrajāmi aham sadhājt Zarathustro bhavāmi jathá té Bahmanah uttamamanasah*, wodurch die Worte von *ka* — *manāh* wiedergegeben werden.

Capitel 50.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze. Die redende Person, die zugleich als Dichter erscheint, ist der *Gēus urd* oder die Erdseele. Dieser tritt hier als Lobpreiser der höchsten Genien, des lebendigen Weisen, des Wahren, des Besitzes und des guten Sinnes auf, diese zu seinem Schutze und Beistand anrufend. Aber er verkündet seine Lieder nicht unmittelbar den Menschen selbst, sondern durch Zarathustra, seinen Propheten und Sprecher. Das Lied hat grosse Aehnlichkeit mit Cap. 29, in welchem *Gēus urd* ebenfalls redend auftritt. Geben wir den Inhalt desselben näher an.

Die Erdseele ist in Bedrängniss, d. h. die Erde ist verunreinigt, die Felder sind verwüstet worden. Sie weiss, dass nur die höchsten Geister, der lebendige Weise, der Wahre und der gute Sinn ihr helfen können. Diesen Gedanken spricht sie in Form einer Frage aus, dass weder sie selbst noch das von ihr ernährte Vieh einen andern Erhalter und Beschützer als eben jene höchsten Geister hätten (1). An diese Frage nach einem Helfer gegen feindliche Gewalten schliesst sich die weitere: wie der Schöpfer die Kuh *Ránjōkereti*, die Bereiterin der beiden Reibhölzer, bildete, worunter die Erde selbst oder ihre Vegetationskraft zu verstehen ist, eine Frage, die wir mehrmals in den *Gáthá's* finden (44, 6. 47, 3). Der Schöpfer dieser Kuh ist nach diesem Verse weder *Ahuramazda* noch der *Gēus urd*, sondern wohl diejenige Persönlichkeit, welche 29, 2 *tashá gēus*, Bildner der Erde, heisst, welche indess schliesslich mit *gēus urd* identisch sein muss. Dieser, die redende Person, bittet den *Ahuramazda* um die Kraft, in die vielen Wesen, die die Sonne schauen, d. h. die auf dieser Erde leben,

das Licht des Guten anzuzünden und sie auf den rechten Weg zu führen, sowie darum, dass er Gerechtigkeit schaffen möge (2). Diese soll der Welt zu Theil werden. Der Mann der Wahrheit, der nur Zarathustra sein kann, erkannte durch den Genius des Besitzes und den guten Sinn diese Gerechtigkeit, die der Welt verliehen werden soll, d. h. er sah, dass nur durch die Herstellung des richtigen Maasses und Verhältnisses zwischen dem Geistigen und Körperlichen die Welt in ihrem Gange erhalten werde, was sich auf die ewigen Natur- wie Geistesgesetze bezieht. Jener Mann der Wahrheit, Zarathustra, ist hier noch näher bezeichnet als ein solcher, der die von Ungläubigen in Besitz genommene, zunächst gelegene *Gáthá* oder Grundstück einzäunt, d. b. dem wahren Glauben gemäss bebaut (3). Weil die himmlischen Geister allein Glück und Segen verleihen können, so will der Erdgeist sie mit Lobliedern verehren, den lebendigen Weisen, das Wahre, den guten Sinn und den Besitz. Sein Prophet, Zarathustra, ist der Führer aller derer, welche nach den höchsten Gütern streben; er leitet sie ins Paradies hin zu *Craosha*, der die Loblieder der seligen Geister hört und diese den vom Propheten Geleiteten mittheilt (4). Nun folgt eine Anrufung der höchsten Genien seitens des Erdgeistes, dass diese mit ihrer Hilfe nahen und mit den Geschossen ihrer Hände die feindlichen Gewalten vernichten möchten. Der Selbstleuchtende, der Urquell alles Lichts und Lebens vermag diese Hilfe den beiden ihn darum Bittenden, dem Erdgeist und Zarathustra, zu gewähren (5). Gerade Zarathustra ist es, der dem Ahuramazda Lobeslieder dichtet, der die vom höchsten Verstande ausgedachten Werke in deutlicher und vernehmlicher Sprache den Menschen verkündet und ihnen die Geheimnisse des Erdgeistes anzeigt, vgl. 29, 8 (6). Der Erdgeist wiederholt nach dieser Erklärung über Zarathustra seinen Willen, die höchsten, das Gute spendenden Geister anzurufen; aber nicht bloss diesen allein, sondern auch allen Frommen, welche über die Himmelsbrücken zum Paradiese eingehen, ist sein Lob geweiht. Alle diese seligen Geister sollen ihm zu Hilfe kommen (7). Der Dichter will nicht nur die schon vorhandenen und überlieferten Lieder unter andächtiger Aufhebung der Hände anwenden, sondern auch mit neuen, mit dem Lobliede des frommen Förderers der Wahrheit, des Zarathustra, und mit dem erhabenen Gesange des guten Geistes auftreten (8). Da der Erdgeist sich als einen eifrigen Verehrer Ahuramazda's bekennt, so klagt er ihm auch seine Noth und sein Leiden, namentlich weil dieser nicht nur alles Gute schafft, sondern auch sein Herr und Gebieter ist (9). Indess ist es nicht bloss der Erdgeist, der das Lob und den Preis der höchsten Genien verkündigt, sondern auch alle hellstrahlenden Himmelskörper, die Sonne an der Spitze, und die Sterne wallen zu ihrem Lobe (10). Zum Schlusse versichert der Dichter, dass er ein steter Lobpreiser der hohen Geister genannt werden wolle; denn er werde, so lang als seine Kräfte reichen, d. h. so lang er lebe, ihr treuer Verehrer

bleiben und das Gedeihen und Wohl des irdischen, wie geistigen Lebens, das auf der strengsten Erhaltung ewiger Satzungen beruhe, auch auf alle Weise fördern (11).

Dass dieses Lied nachzarathustrisch ist, leuchtet wohl jedem von selbst ein. Dem Dichter, der den Erdgeist (*Geus urad*) als redend einführt, schwebte wohl das 29. Capitel vor, welches unverkennbar älter ist.

V. 1. Für *icé*, wie West. nach mehreren Mss. schreibt, haben P. 6, sowie Bf. und Bb. *icé*. Diese Lesart ist ohne Zweifel die richtige, da das Wort keine Verbalform ist, wie W. zu vermuthen scheint. Nerios. giebt es durch *abháshajámi*, indem er es wohl von *ish* in der falsch angenommenen Bedeutung wünschen ableitete. Es stammt aber sicher von einer Wurzel *ic* = *ic*, haben, besitzen, und ist nur ein Substantiv davon, so dass es dem skr. *ica*, Herr, entspricht. S. zu 43, 8. — Für *mē ná*, wie West. die offenbar verderbten Lesarten der Mss. *mī náthrádā*, *mē náthrádā* corrigirt, ist *mēnd* als ein Wort zu schreiben, da *mē* eigentlich gar keine Form, *mēnd* aber der Genitiv des Pronomens der zweiten Person für *mana*, meiner, ist. Diess passt auch vortrefflich in den Zusammenhang, denn dem Genitiv *pačus* entspricht der Genit. *mēnd*, beide sind abhängig von *thrátā*. — *Asdā* — *mananáhō* Ner.: *dīner upari sučilān satjanācakārjam tatah parañ bhuvanañ svargañ manasā ākārjatē; pačēdāt jathā atah parañ bhuvanañ sarvā gānanti*, für den Glauben ist Tugend und Wahrheit zu üben, dadurch wird mit dem Geiste das andere Leben, der Himmel erworben, nachher erkennen alle darans das andere Leben. Schwierig ist die Erklärung von *asdā*. Bedenkt man die eigenthümliche Imperativform *adī*, sei, 31, 17 von *ač*, sein, so könnte man leicht *asdā* für seinen Plural: seid nehmen; aber hiegegen spricht der Zusammenhang, in welchen sich ein solcher Ausruf nicht recht fügen will, und die Form *adā*, welche nur ein plur. neutr. sein könnte, den wir hier nicht brauchen können. Eine Ableitung von der Wurzel *as* = *ač*, *agere*, ist nicht zulässig, ebenso wenig eine Zurückführung auf *ačti*, wozu dessen Instrum. plur. *asdēbis* leicht verleiten könnte, denn der erweichende Laut fehlt. Die richtigste und befriedigendste Erklärung dieses *अ. लयोर.* ist, es als ein Adverbium zu nehmen und in *as* und *dā* aufzulösen; *as* = *ač*, das häufig Adjectiven und Substantiven vorgesetzt wird, um einen höhern Grad, etwa unserem sehr entsprechend, auszudrücken; *dā* ist ein bekanntes Adverbialsuffix, z. B. *idā*, hier, *tadā*, dort, *kadā*, mit etc. So hat es die Bedeutung sehr, hoch, ausserordentlich, die Bedeutung des Vocativs *mātā*, angerufen, verehrt, verstärkend; diesen fasst man am besten als Dual, da er sowohl auf *Asha*, als *Mazdā ahurā* bezogen werden muss.

V. 2. *Kathā* — *ishāčōš* Ner.: *jathā trañ sōdmān ajañ dakshinān kuru gōspandān paču samihē*, also mache du da, Herr! ein Geschenk,

ich trachte nach den Schafen. Dieselbe Uebersetzung des *rānjō-çkeretim* durch *dakṣiṇām kuru*¹⁾ ist 44, 6 gegeben. Für *ishaçōiš* steht *samihé*. Grammatisch sind diese Uebersetzungen jedenfalls ganz zu verwerfen, und lexikalisch gewähren sie wenig Sicherheit. *Ishaçōiš* scheint der Uebersetzer für *ish* in der Bedeutung wünschen genommen zu haben. Dass diese aber, von dem matten Sinn ganz abgesehen, nicht angeht, zeigt eine genauere Vergleichung von 44, 6 u. 47, 3, wo derselbe Gedanke wie hier ausgedrückt ist, an der Stelle von *ishaçōiš* aber *tashaf* steht. Wir haben demnach gewiss in dem *ishaçōiš* ein Wort von ähnlicher Bedeutung wie *tash*, schaffen, machen, zu suchen. Als Wurzel haben wir *shaç* anzusehen; das *i* im Anlaut ist eine Verkürzung, und zwar entweder der Reduplicationssylbe *hi* oder der Präposition *ni*. Die erstere Annahme ist allein die richtige, da wir neben dem Partic. *ishaçāç* 51, 19 und dem Imperativ *ishaçā* 31, 4 auch ein Imperf. *hiṣhaçāç* 32, 13 haben; dass dieses völlig dieselbe Bedeutung hat wie die Formen mit anlautendem *i* statt *hi*, zeigt deutlich der Zusammenhang bei der genauern Vergleichung der Stellen. Wie gelangen wir aber auf etymologischem Wege zur Bedeutung schaffen? Im Sanskrit giebt es keine Wurzel *ças* oder *saç*, die etwas derartiges bedeutet; *ças*, schlagen, und *saç*, schlafen, wären ganz unpassend, ebenso *çās*, befehlen, das auch schon wegen des *ā* bedenklich wäre. Wir müssen eine Lautveränderung annehmen. Am nächsten liegt die Entstehung des zweiten Zischlauts aus einem Dental. Dieser an sich sehr leicht denkbare und in den verschiedensten Sprachen vorkommende Uebergang wird durch *açma*, Holz, = skr. *idhma* bestätigt. Bei dieser Annahme bieten sich mehrere Wurzeln *sad*, sitzen, und *sādā*, vollbringen, oder *sīdh*, vollbracht werden. Am besten passen die zwei letztern; da *sīdh* offenbar mit *sādā* verwandt ist und seine neutrale und passive Bedeutung hauptsächlich Folge der Sylbe *ja* ist, mit der es conjugirt wird, so können wir getrost ein ursprüngliches *sādā* annehmen, da das *i* gewöhnlich eine Verkürzung des *a* ist (man vgl. sanskr. *vap* = baktr. *vif*). So kommen wir zur Bedeutung von vollenden, fertig machen, was ganz zu der bisherigen Untersuchung stimmt. — *Ereçîçis* — *pīshjaçu* Ner.: *jat satjēna çivēt asāu punjātmā jat dhārajet tat idam prabhūtam rakṣām çubhamāçā*, eine allzu willkürliche Uebersetzung. *Çis* ist vor allem keine Verbalform und die Wurzel *çī* kann etymologisch nicht mit *çiv*, leben, zusammenhängen. Die Worte *hoars pīshjaçā* bilden ein Compositum, der Bedeutung nach dem vedischen *soar-dīç*, die Sonne schauend = lebend, vollkommen entsprechend, und sind der Form nach Locativ plur., wovon keine Spur in Nerosengh's Uebersetzung zu finden ist. Da der Satz kein Verbum hat, weil *ereçîçis* entweder Nom. oder eher Accus. plur. ist, so müssen wir

¹⁾ In meiner Abschrift steht hier *kara*, was aber gewiss nach unserer Stelle in *kuru* zu corrigiren ist.

entweder die Copula ergänzen oder ihn mit dem folgenden verbinden. Letzteres ist wohl das Richtigste, da *ereǵiš* kein Substantiv, sondern ein Adjectiv ist. Die folgenden Worte *ākā — dāhād* bieten aber grosse Schwierigkeiten. Ner. hat: *prakatam pṛthivjaciṭ* (wohl *pṛthivjameit*) *ajam naskah* (š) *manopaviṣṭarja satah atah gīhe dātiddim pradehi prabhūtam dehi*, das soll wohl heissen: Bekannt ist auf der Erde dieser mein Nosk bei meinem Auftreten; dadurch gieb im Hause jegliche Gabe, gieb Grosses (Vieles). Die zwei ersten Worte des Uebersetzers sind rein erklärender Zusatz; *ajam* soll dem *ākā* entsprechen, wofür K. 6 *ādd* liest; diese Lesung lag dem Uebersetzer vor, er identifizierte *ādd* mit dem Demonstrativ *adā*; das Wort *asaka*, welches nur das bekannte *asaka* = Nosk sein kann, womit die Hauptabtheilungen des Zendawesta bezeichnet werden, entspricht dem *ctēng*; *mama upaviṣṭarja* dem *mā nishācǵā*, *satah atah gīhe* ist erklärender Zusatz, *dātiddim pradehi* entspricht dem *dāthēm dāhād*. Der sich hierdurch ergebende Sinn kann gewiss nicht der richtige sein, da wieder stark gegen Grammatik und Etymologie gesündigt ist. Vor allem fragt es sich, ob *ākā ctēng* als zwei Worte, oder ob sie in eins, *ākāctēng*, zu schreiben seien. Mehrere Handschriften sind für das letztere, und ich glaube, dass diese Schreibung mit Recht den Vorzug verdient. *Ākā*, sowie *ctēng* würden als besondere Worte betrachtet der Exegese unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen, da *ākā* hier mindestens *ākāo* wegen des *ctēng* lauten sollte und letzteres Schöpfungen bedeuten müsste, was gar nicht zu dem Sinn des Verses passt. *Ākāctēng* als ein Wort dagegen lässt sich genügend erklären als ein Abstractum der Wurzel *kāc* + *d*, erleuchten, erhellen, und giebt in Verbindung mit *ereǵiš* einen trefflichen Sinn. Bei *mā nishācǵā* fragt es sich zuerst, ob wir *mā* als Accus. des Pronomens *azem*, ich, gleich lat. me, oder der Negation *ny* zu nehmen haben; danach muss sich auch die Fassung des *nishācǵā* richten. Dieses bringt Ner. (*upaviṣṭa*) offenbar mit sanskr. *nī-shad*, sich niedersetzen, neupersisch *nī-shastan* zusammen. Obschon sich hierdurch ein recht guter Sinn gewinnen lässt, so ist die Ableitung etwas bedenklich, weil sich das *ā*, das meines Wissens nie für blosses *a* steht, nicht gut erklären liesse, da die Wurzel *śad* nicht nasalirt wird. Daher liegt eine Wurzel *śāc* nahe, der wir aber als Verbum nirgends im Zendawesta begegnen. Im Sanskrit entspricht vollkommen *śāma*, loben, preisen, das aber in den Gāthā's die Form *śāngā* oder auch kürzer *śaq* annimmt; dass aber auch *śāc* bekannt war, beweist wenigstens das Nom. actoris *śāctā* 29, 1. In der Verbindung mit der Präposition *ni* aber muss sie eine andere Bedeutung, und zwar eine dem ursprünglichen Sinn fast entgegengesetzte, annehmen; wörtlich würde *nī-śāc* weg-loben, d. h. schmähen, verwünschen, heissen. Da aber auf diese Weise nur ein höchst unbefriedigender Sinn sich ergibt, so werden wir gut thun, bei der von Ner. gegebenen Bedeutung zu bleiben, um so mehr, als *śāma*, *śāngā* sich nicht mit

der Präposition *ni* verbunden findet, während *sad* sehr häufig damit zusammengesetzt wird. Das *ā* für *a* lässt sich als eine Eigenthümlichkeit des ältern Dialekts fassen. Der Form nach möchte ich *nishāja* als Imperat. des Causativs fassen, so dass es für *shāja* stünde, vgl. *ukshajēiti* für *ukshajēiti*, er lässt wachsen.

V. 3. *Ajāt — anhaiti* Ner.: *epāñca asmākañ sōmān jat punjanja jogjam*. Für *anhaiti*, was nur die dritte Person sing. Coniunctivi praes. sein kann, hat Ner. *jogjam*, passend; in der Glosse erklärt er: *paçavō jogjatarāñ santi*, worin zugleich dem Satz ein Subject (*paçavō*) gegeben ist. Aber es ist durchaus kein Grund vorhanden, *paçavō* (*pecora*) zum Subjecte zu nehmen. Ner. holt es aus der ersten Strophe des zweiten Verses (*gām*). Das Subject kann auch in den nächstfolgenden Sätzen gesucht und als solches *nazdistām gaēthām* angesehen werden. Aber *dāthēm* am Schlusse des zweiten Verses liegt am nächsten. *Ahmāi* sowie *hōi* sind mit *jē* *ni* zu verbinden, während *jām* des zweiten Satzes sich auf *dāthēm* zurückbezieht. — *Jām — manāhō* Ner.: *jat idam rāgjam Bahmanarja āvādayet*, dass er diese Herrschaft des *Bakman* genießen möge. Aber *ēdāt* kann die Bedeutung genießen, kosten nicht haben, da es nur als eine dritte Person imperf. sing. auf die Wurzel *ēth*, wissen, erkennen, zurückgeführt werden kann. — *Jām — bakhshaiti* Ner.: *jat atah pīthiōjāñ ayañ durgatimān vīnañ (wohl vīd) gaēnā dhārayet*, dass dadurch dieser Böshandelnde die Erde menschenleer macht. Auf diese sonderbare Uebersetzung kam Neriösengh wahrscheinlich durch die falsche Ableitung des *nazdistām*, das nur das sanskrit. *nedhishāṭha* sein kann, indem er darin die Negation *na* oder *naēdhā* und *ēti*, Welt, Leute, erblickte.

V. 4. *Khshathrdē — paithi* Ner.: *rāgjam jat asja samthē jat sañprāptē (r) ayañ mārgah [kila asja mārgarja nūjāpāram asti]*, nach dessen (des *Asha*) Herrschaft strebe ich, dieses ist der Weg zur Erreichung. *Īhō* ist keine erste Person sing. praes., wie Ner. annimmt, sondern entweder Nomin. sing. eines Nomens *īsha* oder Accus. plur. von der nominal gebräuchten Wurzel *īsh*. Das Nomen *īsha* würde dem skr. *īṣa*, Herr, entsprechen, aber da letzteres mit Verkürzung des *i* und Beibehaltung des *ç* *īṣa* (s. v. 1) im Baktrischen lautet, so müssen wir davon absehen. Die zweite Fassung scheint die einzig richtige zu sein. Abzuleiten ist es von *īsh* = *īsh*, verlangen, begehren, also die Verlangenden. Vgl. 29, 9. 32, 12. Abhängig ist es von *çtāōhāf*. Dieses Verbum kann nur auf die Wurzel *çtā*, stehen, zurückgeführt werden, die aber nicht in neutraler, sondern in transitiver Bedeutung stellen gebraucht sein muss; vgl. Vend. 7, 52: *nōit ni ahmi paithi nairi dya mainjū rēna ava-çtāōhāf*, denn nicht stellen die zwei Geister bei diesem Manne einen Kampf an. Die Form anlangend, so ist es Aorist; aber das *ā* = *s* scheint nicht ohne Einfluss auf die transitive Bedeutung

gewesen zu sein. Hierher ist auch das Adject. *çtákhjō* Jt. 13, 52 neben *vjáhkañ*, weise, zu ziehen. Das Subject zu *çtáñvhaç* ist ausgelassen; als solches haben wir *Ahuramazda* zu denken. — *Ákdo* — *çraosháné* Ner.: *prakaçdāñ ajañ daksçaçāñ dehi vadmāñ jat antañ Gerothmanasja çtutīm árdhdhanāñ prakaçatdāñ karomī*. Dem *çraosháné* soll *çtutīm karomī*, ich mache Lobpreisung, entsprechen; aber diese Form ist nicht etwa eine erste Person Imperativi, wie man auf den ersten Anblick vermuthet, sondern der Dativ eines Nomens *çraoshañ* von *çraosha*, dem mehrere gleich gebildete im Gáthádialekte zur Seite stehen, wie *māthrañ* von *māthra*, *manhañ* von *avanāñ*, *maretañ* von *mareta*. Diese Nomina haben die Bedeutung eines Partic. praes. oder auch die eines Nomen actoris. Der Accusativ *aredrēñg*, zu dem *ákdo* eine nähere Bestimmung bildet, ist von *çraosháné* abhängig.

V. 5. *Árói* — *ahurá* Ner.: *sañpúrñā jat jushmákam bhaktīm karomī*. [*Kila bhaktīm çilatām jushmákam sañpúrñam [ām] kurvanu asmi*.] Die Uebersetzung ist frei; denn *ároi* leitet einen Interjectionalsatz ohne Verbum ein, so dass *bhaktīm karomī* bloss vom Uebersetzer hinzugedacht ist. Der Sinn ist somit verfehlt, um so mehr, als *ároi* nicht *sañpúrñā*, voll, sondern bereit, willfährig bedeutet (s. das Gl.). — *Jjaç* — *vaorásathā* Ner.: *sarve jat tat avistāvāññ tava vāmēçhajet pramodena karheña*; [*kila dīññ tava pradattām āñām (āñām-dam) karomī sarve jat āñāñdām kurvanti*], jedermann soll verlangen deinen *Avasta* und die Erklärung aus Freude; [deine überlieferte Lehre mache ich zu einer freudigen, alle machen Freude]. Hier ist *māthráñé* auf *Avesta* und *Zend* bezogen, enthält somit den Begriff der göttlichen Offenbarung nebst ihrer Auslegung; aber *māthráñé* steht nicht für *māthra*, sondern ist als Nomen actoris, Lobsänger, Sprecher, zu fassen, s. zu v. 4, worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, wie klar aus dem folgenden Vers erhellt. Das *ἄπ. λεγ.* *vaorásathā* wird durch er verlange mit Freude übersetzt und durch alle machen Freude erläutert. Im ersten Theile des Worts sah der Uebersetzer wahrscheinlich die Wurzel *var*, wählen, was er im zweiten gesehen, lässt sich nicht deutlich erkennen. In einigen Mss. K. 6 und Bb. ist *vaorá sathā* getrennt geschrieben, aber diese Schreibung ist gewiss unrichtig, da die Erklärung auf diese Weise allzu verwickelt und künstlich werden müsste. Zuerst fragt es sich indess, ist *vaorásathā* einfaches oder zusammengesetztes Wort; dass es der Form nach eine zweite Person plur. praes. ist, leuchtet ein. Nehmen wir es als ein einfaches Wort, so liegt die Wurzel *veres*, *varas*, machen, thun, am nächsten. Das *va* für blosses *va* würde keine grossen Schwierigkeiten machen, da solche Verdunklungen des *a* bei folgendem *r* häufig sind, z. B. *haurva* für *harea*, *vaurajá* = *vārajá*, *pauru* für *paru* u. s. w.; schwieriger aber wäre das *d* für *e*, was sich höchstens aus metrischen Gründen erklären liesse. Da aber bei dieser Fassung ausserdem

ein viel zu maffer und vager Sinn sich ergeben würde, so müssen wir von derselben absteheu. Ein Denominativ von *vardza*, das mir indess nur in der Bedeutung Eber bekannt ist, anzunehmen, verbietet das gänzliche Fehlen der denominativen Endung. Am richtigsten theilt man das Wort, und zwar in *var* und *asathá*; ersteres kann die reine Wurzelform *var*, wählen, oder auch das Substantiv *vara* oder *vare* enthalten, dessen *s* vor dem starken *d* sich nicht halten konnte; der zweite Theil enthält dann das Verbum *as* = *ag*, thun, treiben, machen. Ich halte den ersten Theil für das Substantiv *vara* oder *vare*, eigentlich Bedeckung, dann ein bestimmter Platz, eingefriedigter Platz, sodass das Compositum *varasá*, Platz machen, Raum machen, heisst, aber in übertragenem Sinn zu nehmen ist, man vgl. die wedische Redeweise *uru kṛ*, weit machen, oder auch als Denominativum *urashjati* für befreien, helfen. — *Aibi-derestá* — *avanhá* Ner.: *asmákam upari álokajet prakasatá ekam alaú kuru*. *Asmákam* ist hinzugesetzt, *upari* entspricht der Präposition *aibi*, und *álokajet*, er schaue an, dem *derestá*, *prakasatá*, Deutlichkeit, dem *ávisjhá*, *ekam alaú kuru*, schmücke das Eine, dem *avanhá*. Ob die Uebersetzung des *derestá* durch ansehen richtig ist, fragt sich. Man ist sehr versucht an die Wurzel *dareśh* = skr. *dhṛśh*, wagen, unternehmen, zu denken; die Präposition *aibi* scheint eher für *dareç* = *dṛç*, sehen, zu sprechen (vgl. *aibivaén*, umhersehen, J. 31, 13), obschon sie sich auch in der Zusammensetzung mit *dareśh*, wagen, genügend erklären lässt. Da *derestá* 34, 4 (s. die Note) nur auf *dareśh* = *dhṛśh*, nicht aber auf *dareç* = *dṛç* zurückgeführt werden kann, an unserer Stelle aber, sowie 31, 2 die Bedeutung ringsherum gewagt, unternommen besser passt, als die ringsherum gesehen (allbekannt), so wollen wir hier von der traditionellen Erklärung abgehen und uns an *dareśh* = *dhṛśh* halten. Der Form nach ist *derestá* hier Partic. pass. im Instrumental. Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 13, 146: *táo ná ánahicít ható thrájtúnté aivi-derestáis avibis*, diese (die Fravaschi's) schützen uns, wenn wir in irgend einer Noth sind, durch ihre allgegenwärtige Hilfe (die überall geleistet wird). — Bei *prakasatá* für *ávisjhá* mag wohl an das sanskritische *avis*, offenbar, gedacht worden sein. Da wir dieses 33, 7 finden und es zudem auch im Weda häufig in dieser Bedeutung vorkommt, so ist kein triftiger Grund vorhanden, von der traditionellen Erklärung abzugehen, zumal da sie einen guten Sinn giebt. Der Form nach ist *ávisjhá* ein von dem Adverbium *avis* durch *ja* gebildetes Adjectivum. Sonst könnte man bei diesem Wort an *d* + *vis* = *viç*, herzukommen, denken. — *Zastá* — *dájáç* Ner.: *jat áragjatám samihé* [*tat áragjam samáhajatám* — wohl *samihjatám* —] *kuru jat asmákam çubhe dehi*. Die Uebersetzung des *zastá* durch *áragjatá*, Gesundheit, Wohlbefinden, ist sehr befremdend, um so mehr, da es in der Parallelstelle 34, 4 (ebenfalls mit *istá* verbunden) ganz richtig durch *asta*, Hand, wiedergegeben wird; *istá*

ist wieder irrtümlich auf *ish*, wünschen, verlangen, zurückgeführt. Ueber die Bedeutung s. I, p. 225 fg.

V. 6. *Māthrá vācim* Ner.: *avistāvdāt*. — *Urvathō* — *Zarathustrā* Ner.: *mitratīm dādāraja* [von *Pārsi dādār* = *dātār*] *punjasa rākahān namaskētiā karomi*; *kila jat kārjañ punjasa suamēddhō ahañ Garathuśtrō bhavāmi*, d. i. ich mache die Freundschaft des Schöpfers, ich mache Beschützung, Verehrung des Reinen; was von Reinem zu thun, dessen bin ich, Zarathustra, Förderer. Ueber *urvathō* s. das Gloss. — *Dātā* — *çtōi* Ner.: *dadāmi buddhiā gihvājā mārganja samsthitīā*, ich gebe die Einsicht der Zunge, den Aufenthalt auf dem Wege. *Dātā* könnte hier verbum finitum, aber nur nicht eine erste Person sing., wie Ner. es fasst, sondern höchstens eine dritte Person sing. sein; in diesem Falle müsste *dāt* *ā* getrennt werden. Besser aber ist es als Plur. neutr. im Acc. von *dāta*, gesetzt, d. i. Gesetz, Verordnung, zu nehmen. *Hiavō-raithīm* schreibt West. ganz richtig als ein Compositum. Ner. giebt *raithīm* mit *mārga*, Weg, wobei wohl an das neupersische *rāk*, Weg, das allerdings ähnlich genug ist, gedacht wurde. Aber diese Bedeutung von *raithī* oder *raithja*, wie das Thema von *raithīm* lauten muss, lässt sich im Zendawesta sonst nicht nachweisen; ausserdem ist *rāk*, Weg, auf *rāti*, das auch in der arischen Keilschriftgattung sich findet (*awahjā rāthija* Bis. I, 6. 51), zurückzuführen. Der Etymologie nach kann es nur mit *ratā*, Wagen, zusammenhängen, und zwar ist es entweder ein durch *t* gebildetes Abstractum oder ein durch *ja* gebildetes Adjectivum. Dieses Adj. *raithja* finden wir Jt. 10, 38. 17, 17, wo es mit Wagen versehen, kriegsgerüstet heisst. An unserer Stelle passt die adjectivische Bedeutung nicht recht, da wir kein Substantiv haben, worauf es sich bezieht. Im Parallelismus mit *dātā* und *rāstīg* stehend, kann es nur die Bedeutung eines abstracten Substantivs haben. So sind wir auf ein Thema *raithi* gewiesen. Im Weda heisst das entsprechende *rathi* Wagenlenker, auch in übertragenem Sinne gebraucht, so Rv. I, 77, 3 *adbhutarja rathiḥ*, des Wunderbaren Lenker; ferner III, 2, 8: *rathiḥ āstja* — *agnīḥ*, des Opfers Lenker, Herr ist Agni (vgl. II, 24, 15). An unserer Stelle müssen wir ihm die abstracte Bedeutung, die es seiner Bildung nach gehabt haben muss, geben, und zwar die von Lenkung. Grammatisch ist *hiavō-raithīm* Zungenlenkung, eine Apposition zu *dātā khratūv*, die Gesetze der Erkenntniss, denn vom Verstand und der Einsicht wird die Zunge regiert. — *Mahjā* — *manahhā* Ner.: *jat ajañ samāraçanañ mama çishjāyām kuru*, tat *Bahmanarja çishjā* (*çishjān*) *dehi*. Die Uebersetzung des *rāstīg* mit *samāraçanam*, Anordnung, hat manches für sich, da die Wurzel *raç* = skr. *rāç* in der Bedeutung anordnen, richten sich wirklich findet, s. Jt. 10, 14. 14, 56. 19, 47, aber die Bedeutung geheimnissvolles Wort oder Spruch ist passender, s. m. 34, 12.

V. 7. *At* — *urvathō Ner.*: *evam jat tuam nījōmi* (?) *idam kārjam* *njājarja* *nača mitraja vāmēchām karōmi vega* (*vega*) *na* ¹⁾ *kārjam upari bhavet*, so trage ich dir auf das, was Billiges (Gerechtes) zu thun ist und nicht verlange ich es von einem Freunde, nicht möge das zu Thuende übereilt werden. Dem *sevistjēng* entspricht *kārjam njājarja*, was zu thun ist von Billigkeit, 28, 10 wird es aber durch *abhildshaka*, verlangend, und 46, 9 durch *prītah*, geliebt, übersetzt; das einfache *sevim* 31, 4 wird durch *nīmantraka*, Anrufer, *manēng* 28, 4 durch *āmantraya*, Anrufung, 29, 3 dasselbe durch *kārjam pujam* übersetzt. Aus diesen mannigfachen abweichenden Uebersetzungen derselben Wörter ist ersichtlich, dass die Tradition ihre genaue ursprüngliche Bedeutung nicht mehr kannte. Am richtigsten ist indess die durch *nīmantraka*, Anrufer, und *āmantraya*, Anrufung, die uns auf die Wurzel *hū*, *hā*, anrufen, führen. Das *sevistjēng* oder *sevistjēng*, wie K. 4 liest, ist sichtlich ein zusammengesetztes Wort, und zwar aus *sevi* und *istjēng* oder *istajēng*; das erstere ist eine Abstractbildung von der Wurzel *su* = *hū*, rufen, anrufen, und bedeutet die Verehrung (man vgl. im Sanskrit *hava*, Anrufung; *havya*, *havis*); im zweiten erkennt man leicht das Wort *iti*, Gut, Besitz, so dass das Ganze Gut der Anrufung, d. i. ein durch Anrufung der höhern Geister erworbenes Gut, heisst. Von diesem so sich ergebenden Compositum *sevesti* ist durch angehängtes *a* oder *ja* ein Adjectiv gebildet, das aber nur *sevestja* oder *sevistja*, aber sicher nicht *sevistaja* gelautet haben kann, wie West. hier und 28, 10 annimmt. Zwar finden wir Jt. 13, 21 *sevestajō sevestajanām daqjunām* ohne Angabe einer Variante geschrieben, aber in diesen spätern Stücken kann es leicht ungenaue Schreibweise sein. — *Ĝjāis* — *jāshmakahj Ner.*: *jat prāpnōmi etat antardā prapnōmas tva hetaḥ* [*kila jīvat antarbhuvaṇē* | ? | *prāpnōmi namaskītiā te bahishthātām karōmi*], dieses erreiche ich in dem Zwischenraume ²⁾ deinerwegen [so lange mir in der Zwischenwelt Lobpreis wird, mache ich deine grösste Stärke]. Für *ĝjāis* haben K. 5, 6 *ĝjāitis*. Beide Lesungen bereiten grosse Schwierigkeiten. Am wenigsten lässt sich indess *ĝjāitis* rechtfertigen, da es der Form nach nur Nominativ sein kann, welcher Casus aber in dieser Satzverbindung gar nicht erklärt werden könnte. Sie ist wohl eine Correctur des unverständlichen *ĝjāis*. Dieses ist seiner Form nach ein Instrumental des Plural von einem Thema *ĝja*. Aber hier waltet der missliche Umstand ob, dass dieses Wort sonst gar nicht vorkommt, nasser wenn wir, was möglich ist, den Dual *ĝēja* 32, 7 (s. zu der St.) hieherziehen wollen, während *ĝjāitis* sich öfter findet. Von *Ner.* ist *ĝjāis* als Verbum (*prāpnōmi*) und zwar in der Bedeu-

¹⁾ Vielleicht *vegona*, mit Eile, schnell, zu lesen.

²⁾ Unter diesem *antardā* ist das *Andarud* der Pārsibücher, der Zwischenraum zwischen Himmel und Hölle, zu verstehen.

tung erlangen, erreichen gefasst. Etwas Richtiges ist gewiss darin enthalten; denn *kjāis* ist auf die Wurzel *kj*, gewinnen, ersiegen, zurückzuführen. Das Substantiv *kja* steht für *ka* und hat noch die verbale Kraft, einen Accusativ zu regieren, bewahrt. *Perethis* (acc. pl.) bedeutet indess nur Brücke; der Uebersetzung *antarāla*, Zwischenreich, liegt wohl ein dogmatischer Grund unter. — *Jāis asathā* — *avañhé* Ner.: *aja grahitārō* [*grahitā*]-*bhavāmi* *jat team vadmīn sahājatā asti* [*kila sahājatā jat cakmān na caknomi kartum*]. Die Uebersetzung des *asathā* durch *grahitārō*, Ergreifer, ist sicherlich irrig. Dieses Wort lässt zunächst eine dreifache etymologische Erklärung zu: 1) kann es die Wurzel *as* = *ag*, treiben, machen, enthalten; 2) die Wurzel *van*, gebären; 3) *van* = *han*, tödten. In allen Fällen ist es eine zweite Person Pluralis; im ersten des Präsens, im zweiten und dritten des Imperfectum mit dem Augment. Gegen die erste Erklärung spricht namentlich das *i* der zweiten Sylbe für *a*; dann ist der sich ergebende Sinn „durch welche (*perethās*, Brücken) ihr treibet“ etwas zu vag. Aber die zweite und dritte haben auch, sowohl der Form als dem Sinne nach, ihre Schwierigkeiten; mit welchen ihr geboren seid, d. i. welche ihr von Anfang an hattet, scheint nicht gut auf die höchsten Geister bezogen werden zu können. Doch möchte ich dieser Erklärung den Vorzug geben, da sie eher den von der Tradition ausgedrückten Begriff ergreifen, d. i. in Besitz nehmen, besitzen, ausdrückt, als die erste Erklärung. An dem allgemeinen Sinn, welche ihr besitzt, kann wohl kein Zweifel sein.

V. 8. *Ma* — *īzajāo* Ner.: *samapādābhjām te prakṛtām vikhjātō* 'mi mahattarō 'hañ *jat idam balam dijamānam asti; tataḥ avistā-vānīm vadāmi*, durch deine beiden gleichen Versfüsse (*Avesta* und *Zend*) bin ich vorzüglich als der grössere bekannt, dass diese Stärke (mir) gegeben ist; daher spreche ich *Avesta* und *Zend*. Die Beziehung des Instrum. plur. *padāis* (sg. *pada*) auf Verse, d. b. auf Lieder, die der Höchste verkündet, lässt sich gewiss nicht bestreiten. Dagegen ist *jd fraṣṛātō* falsch bezogen; es geht auf *padāis*, Verse, und bezeichnet diese als gehörte und verkündete, die immer noch weiter verkündet werden sollen. Ebenso ist die Deutung des *īzajāo*, was nur Genit. dual. von *īzā*, Verehrung, sein kann, durch *mahattarah*, major, entschieden irrig. — *Pairigacō* — *uṣṭā-nasacō* Ner.: *upari prāpnomi jat vadmīn uttānahantāḥ sava[d]nivāsanāñ karomi*, dafür erreiche ich, dass ich, Herr, mit erhobener Hand (betend) eine dauernde Wohnung gründe ¹⁾. Die Uebersetzung ist zu frei, der Sinn verfehlt. — *Aj vāo* — *nemañhā* Ner.: *evañ jat te pariṣphuṣam dakṣhiṇām karomi jat namaskṛtim*, so mache ich, was dir klar ist, die Verehrung, nämlich die Lobpreisung. Ganz richtig wird hier *asht* nicht mit *punja*, wie sonst meist, übersetzt; es ist hier kein

¹⁾ Darunter ist wohl die Fortdauer der Avesta-Zendlehre gemeint.

Nomen proprium, sondern ein reines Appellativ, parallel mit *nemāhēd*, aber nicht derselben Bedeutung; am besten legt man ihm die Bedeutung das Beständige, die Beständigkeit bei, die es seinem Ursprunge nach leicht tragen kann, s. das Gl. *Dakshiyām karōmi* für den Genitiv *aredrağjā* ist grammatisch ungenau, aber der Sinn ist im Allgemeinen nicht unrichtig. — *Aī vāo* — *hunaretātā* Ner.: *evam jat tat Bahmanasja guṇāḥ pravartamānāḥ santi; kila surjāpdraguṇā asja madhja santi*, also (in solchem Zustande) befinden sich die Eigenschaften *Bahman's*; die Eigenschaften der glücklichen Ausführung sind mitten in ihm, d. h. er besitzt sie vollständig. Die Deutung des *hunaretātā* durch *guṇa* lag sehr nahe, da man unwillkürlich an das neupersische *hunar*, Eigenschaft, Tugend, erinnert wurde, s. das Gl.

V. 9. *Tāis* — *ajēni* Ner.: *tava ārdhanām saṁmukhaṁ stutiṁ praśarāmi karōmi*, deiner Günstiges vollbringenden Lobpreisung gehe ich offenbar nach. In der Präposition *paiti*, die mit *saṁmukham*, angesichts, offenbar, übersetzt wird, hat Ner. gewiss das neupersische *paidā*, offenbar, gesehen. Diese Bedeutung liegt nun in der Präposition *paiti* an sich nicht, aber sie kann aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Dem Sinn nach ist *paiti* eben mit *ajēni* als mit *çtavaç* zu verbinden; wörtlich hiesse es: entgegenlobend will ich gehen, d. i. lobend, mit Lob will ich entgegengehen. — *Judā* — *kshajā* Ner.: *evam lakṣmi me bhaktiçlām dehijātā¹⁾ bhaktiṁ karāmi jat abhilāshajāmi* [*kila rāğjasja abhilāshaṁ karōmi*]. *Ashī* mit *lakṣmi*, Glück, zu übersetzen, ist nicht zutreffend, da es vielmehr das Wesen, die Wesenheit bedeutet (s. das Gl.); *me* entspricht ganz richtig dem *mağjāo*; die Worte *bia karōmi* sind Erklärung; *abhilāshajāmi* = *vaçē*, *rāğjasja* = *kshajā*. Diese Uebersetzung und Deutung ist viel zu gezwungen und künstlich und zudem ganz ungrammatisch, als dass sie im Ganzen richtig sein könnte. *Vaçē* (vgl. 43, 1) ist enge mit *kshajā* zu verbinden und eigentlich nur ein Adverbium zu diesem Verbum; die Genitive *ashōis mağjāo* sind davon regiert. Für *kshajā* lesen einige Manuscripte *kshajāt*, was entweder Ablativ von einem Nomen *kshajaja* oder dritte Person Conjunct, sing. von *kshī* wäre. Beide Fassungen würden aber schlechterdings keinen Sinn geben; daher müssen wir davon abstehen. *Kshajā* kann hier nur zweite Person sing. Conj. sein, für *kshajāo* stehend. — *Aī* — *ajēm* Ner.: *evam te sudāninam abhilāshajāmi grahitāro* [*grahitā*] *bhavāmi praśadam*, so erlebe ich von dir einen guten Geber, ich ergreife die Gunst, d. h. ich Zarathustra erlebe von dir, *Ahuramazda*, einen guten Geber, einen, der mein Wirken fördert; du gewährst mir diese Gunst, ich ergreife sie. Die Uebersetzung des *gerezdā* durch Ergreifer ist sicher verfehlt und beruht auf einer Verwechslung der Wurzeln *gerez*, schreiben, weinen,

¹⁾ Dafür ist wohl *dohi jat te* zu lesen.

und greib, ergreifen. *Geradā* ist mit *qjēm* zu verbinden; es kann kein Partic. pass. sein, wie man leicht vermuthet, da ihm die hier nothwendige Nominativendung *d* fehlt; aber als nomen actoris lässt es sich leicht begreifen. Es steht für *gerecā* (Thema *gerecār*); die Erweichung des *t* in *d* ist durch das wurzelhafte *z* bewirkt (s. weiter zu 29, 1). Zu *kuddāduz* (gen. sing. von *kuddānu*) ist *khahathrahjā* zu ergänzen, s. 44, 9. Der Genitiv ist von *ishjāc*, gehend nach = strebend nach, abhängig.

V. 10. *Aj jā varešhā* giebt Ner. durch *evan̄ tat samācarāmi*, so gehe ich diesem nach; er hält somit *varešhā* für eine erste Person Verbi. Der Zusammenhang spricht dagegen und verlangt ein Substantiv. An das sanskritische *varsha*, Jahreszeit, kann nicht gedacht werden, da sich dieses Wort im Baktrischen nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Ebenso wenig kann das baktrische *vareça* = neupers. *garz*, Keule, in Betracht kommen, da es einen gar zu abgeschmackten Sinn geben würde. Der Zusammenhang erfordert ein Wort der Bedeutung Glanz, Glanzkörper. Diese gewinnen wir auch, wenn wir *varshā* auf *varcās*, Glanz, zurückführen, so dass es eigentlich für *varkh-sha* stände. — *Jācā* — *manishā* Ner.: *farja jat Bahmanasja loāne nirmale; kila svabhāvina[n̄] svajāpāreṇā dātīm kuru*, in dem fleckenlosen Auge dieses Bahman; mache durch glückliche Vollendung (That) eine selbstständige (durch sich selbst bestehende) Schöpfung. *Areḡaṭ*, das durch *nirmala*, fleckenlos, wiedergegeben wird, scheint eine dritte Person sing. Imperf. und kein Adjectivum zu sein. Seine richtige Bedeutung ist indess nicht leicht zu ermitteln. Es findet sich sonst nur noch in dem Namen *Areḡaṭ-appa*. Da mit diesen Worten die von v. 11 unsers Capitels *dātā anhēus areḡaṭ vohū manishā* verwandt sein können, so fragt es sich zunächst, ob nicht *areḡaṭ* zu lesen sei, was dem *areḡaṭ* gleich wäre. Das *g* und *dh* sind einander so ähnlich, dass eine Verwechslung leicht Statt haben kann. Doch der sich auf diese Weise ergebende Sinn „was das Auge fördert, dem Auge nützlich ist“ hat so wenig Empfehlendes, dass wir von dieser Aushilfe absehen wollen. *Areḡaṭ* für eine dritte Person sing. Imperf. zu nehmen, hat manche Schwierigkeiten, da man wegen des Plur. relat. *jā* im Anfang auch den Pluralis Verbi erwarten sollte. Bleiben wir bei der traditionellen Fassung, die sich etymologisch gut erklären lässt, wenn man *areḡaṭ*, wofür mehrere Mss. indess *ereḡaṭ* lesen, mit dem bekannten Worte *areḡata* = skr. *ragata*, armenisch *ardsat*, latein. *argentum*, Silber, zusammenbringt. Im Weda bietet sich noch *arguna*, weiss, lichtertheil, dar, von der Morgenröthe gebraucht; auch *rāga*, röthlich, von Pferden gebraucht, gehört hierher. Um indess die Uebersetzung Nerosengh's „in fleckenlosem, d. i. reinem, hellen Auge“ grammatisch zu erklären, so ist *areḡaṭ* mit *dashmām* zu einem Compositum zu verbinden und somit *areḡaṭ-dashmām* zu Grunde zu legen. Dass eine solche Trennung der Composita wirklich möglich

sei, beweist *demáné garó* v. 3 unsers Verses für *garó-demáné*, Garotman der Parzen, dem bekannten Namen des Paradieses. *Arekat-cashmām* heisst hienach mit weissen, hellen Augen, wonach der Eigenname *Arekat-aspa*, einer, der weisse Pferde, der Schimmel hat, ganz passend erklärt werden kann. An eine Ableitung von *arǵ*, gerade sein, welche Wurzel im Baktrischen durchgängig *eres* lautet, kann nicht wohl gedacht werden. Syntaktisch ist der Accus. *cashmām* adverbial zu fassen und eng mit den folgenden Worten *raocáo* zu verbinden. — *Raocáo* — *aéurus* Ner.: *nirmalaḥ sūryaḥ ataḥ divasja cētanjam ajam samārabandām karoti; kila sarveśhām manushjānam śiḡhram dātīm kurute*, die fleckenlose Sonne bewirkt das Sichtbarwerden des Tages, sie macht die Anordnung. Die Uebersetzung des *raocáo*, des gewöhnlichen Wortes für Himmelslichter, Sterne, durch *nīrkalaḥ*, fleckenlos, und die Fassung desselben als eines Adjectivis ist entschieden zu verwerfen; der Plural verb. *aéurus*, den der Sing. verbi doch sicher nicht regieren kann, spricht dagegen. Zur nähern Erklärung vgl. 46, 3, wo dem *aéurus*, dritte Person perf. von *ir*, gehen (das erste *u* ist rein phonetischer Vorschlag), *fráreñté* entspricht.

V. 11. *Aj* — *doñhácé* Ner.: *evam jushmákam stomi jad balam asti [kila balam tat stutiṁ te praçuram dhārajām]*, so preise ich, was eure Stärke ist; diese Stärke, dein Lob, halte ich sehr fest. *Aoǵái* ist durch *balam*, Stärke, übersetzt; aber es fragt sich, ob der Zusammenhang ein Nomen hier erlaubt. Ziehen wir *doñhácé* nicht zum folgenden Satze, so muss *aoǵái* als erste Person Verbi gefasst werden. Aber auch ohnediess hat die Erklärung des *aoǵái* als eines Nomens Schwierigkeit. Von dem Nomen *aoǵaṁk*, Stärke, an welches Ner. hier dachte, lässt sich ein Casus *aoǵái* auch nicht wohl durch Verkürzung erklären. Gäbe man dieses indess auch zu, so würde schwerlich mit einem Dativ *aoǵái* hier etwas anzufangen sein. Wir stellen das Wort zu *aoǵi* 43, 8, *aoǵedá* 32, 10, *aoǵemadé* 41, 5, welches lauter Verbalformen einer Wurzel *aoǵ*, *aoǵ* = *vac*, reden, sind, und nehmen es als eine erste Person Voluntativi (s. zu 43, 8). — *Javaḥ* — *icáicé* Ner.: *jāvan magam punja (punjam) távanmātram çaktim punjaja abhildasham karomi jat gr̥hñāmi*, wie lange ich nach der reinen Macht strebe, ebenso lange strebe ich nur nach der Gewalt über das Reine, dass ich es ergreife. *Tavédé* als Correlat von *javaḥ* zu fassen und es gleich dem sanskritischen *tavat* zu nehmen, wie Nerios. thut, streift ganz gegen die Construction; ebenso wenig kann *tava* hier Genitiv des Pronomens der zweiten Person sein, da die Zusammenstellung *tavédé icáicé* nicht wohl begriffen werden könnte. Es ist hier vielmehr eine erste Person sing. des Voluntativ der Wurzel *tu*, können, vermögen, die sich in dem Baktrischen ebenso gut als im Wedischen findet. Eine Erinnerung an diese richtige Bedeutung enthält auch Neriosengh's Uebersetzung, die hier mehr umschreibend ist; denn für die Worte *tāvanmātram çaktim* hat der Grund-

text nur *lavácd*. — Dem *aredať* entspricht in Ner. *sañpúrñadāti*, eigentl. vollkommene Schöpfung, wohl so viel als Vollkommenheit. Eine dritte Person Imperf., wie man auf den ersten Anblick leicht vermuthet, ist *aredať* gewiss nicht, sondern das Neutrum des Particip. praes. der Wurzel *ared*, gedeihen, adverbialiter gebraucht, gerade wie *fraorať*. — *Haithjá* — *frashótemem* Ner.: *jathá prakata-karmínám jat jo 'bhiláshaprakřřtatarah*, wie unter den offenbar handelnden der im Verlangen vorzüglichste; dieser ist nach der Glosse Zarathustra. Die Deutung des *vařná* durch *abhilásha* ist nicht ganz richtig; es ist in der Verbindung mit *frashótemem* (s. über *frasha* zu 30, 9) nur Adverbium im Sinn von selbst, gern.

Commentar zur Gâthâ vohukhshathra.

Capitel 51.

Diese kleine Sammlung sieht wie ein Nachtrag zu den drei vorhergehenden grössern Sammlungen aus. Die darin enthaltenen Verse bilden unter sich kein Ganzes; sie sind aber theilweise wenigstens rücksichtlich des Inhalts zusammengestellt. Sie hat manche Aehnlichkeit mit der alten Cap. 31 erhaltenen Sammlung und mit Cap. 46. Mehrere Verse sind völlig vereinzelt, wie 1. 2. 3. 8. 9. 10. 20. 21. 22, andere hängen nur äusserlich zusammen, wie 11—19; einen wirklichen innern Zusammenhang haben aber nur die v. 4—7.

a) Der erste Vers scheint eine Art Einleitung zu dem Ganzen zu sein, ähnlich wie der Anfang des 31. Capitels. Es handelt über das Wesen und den Zweck der religiösen Verehrung. Diese soll in Handlungen bestehen, wodurch man sich guten sichern Besitz erwerben kann. Unter diesen ist zunächst der Ackerbau und dann der Feuersdienst gemeint. Eine solche Glück bringende Handlung will der Dichter vollziehen. Wahrscheinlich war er im Begriff, ein neues Besitzthum, eine *gaéthâ*, einzufriedigen oder einen neuen Ackergrund umzupflügen.

b) Der zweite Vers enthält eine kurze Bitte an *Akuramazda* und *Armaiti* um Verleihung ihrer Gaben und Güter, worunter wir die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, sowie irdischen Besitz uns zu denken haben. Der Dichter hofft diese Güter durch sein Sinnen, d. i. durch seine Lieder und Sprüche, denen schon in den Weden eine gewisse magische, die Götter gleichsam zwingende Kraft beigelegt wird, erlangen zu können.

c) Der dritte Vers ist eine Einleitung zu dem nun folgenden kleinen Liede. Um die Erde oder vielmehr um die Erdseele (*gêus* steht für *gêus urad* wie 30, 2) schaaren sich, d. h. helfen ihr gegen feindliche Angriffe, alle Anhänger der Genien des Lebens und fordern alles Gute durch Verkündigung weiser frommer Sprüche, denen der höchste Gott Kraft und Stärke verliehen, sowie durch ihre frommen Werke, d. i. durch Ackerbau und Feuersdienst. Hiedurch ist deutlich der innige Zusammenhang der Ahuramazdareligion mit dem Ackerbau hervorgehoben.

d) 4—7 enthalten verschiedene Fragen des Landmanns an *Ahuramazda*, als den Herrn der Natur und den Beschützer des Guten, sowie Bestrafer des Bösen, sowie eine Bitte um Verleihung seiner hohen Güter. Wer der Verfasser sei, lässt sich kaum vermuthen. Die einfache klare Sprache könnte auf Zarathustra selbst hinführen; doch ist schwerlich anzunehmen, dass ächt zarathustrische Verse von den Sammlern in einen blossen Nachtrag verwiesen wurden. Der Inhalt im Einzelnen ist folgender.

Der Dichter fragt nach dem *fəratu*, d. i. dem Herrn des irdischen Besitzthums, worunter wahrscheinlich der *Gen* und oder Erdgeist zu verstehen ist, nach den Belohnungen, welche den Wahrhaftigen zu Theil würden, nach den Verehrern des Wahren, d. i. den Anhängern des Ackerbaus, nach der *Armaiti*, der Genie* der Erde, nach der guten Gesinnung, nach den Reichthümern, die durch *Ahuramazda* zu ererben sind (4). Solche Fragen richtet der Landmann, der mit Fleiss und richtiger Einsicht die Erde bebaut, um ihr einen Ertrag abzugewinnen, an den Herrn des Naturgesetzes, den Inhaber der Wahrheit, d. i. den *Ahuramazda* (5). Von ihm kann der Fromme um so mehr Hilfe erwarten, als er gerecht ist; denn die guten Gaben verleiht er nur dem, der zum Schutze des Guten wirkt, d. h. der die gute Schöpfung fördert; demjenigen aber, der sein ganzes Leben lang durch nichts das Gute fördert, im Gegentheil der guten Schöpfung noch schadet, wird das Schlimmste zu Theil (6). Nach dieser Schilderung bittet der Dichter den *Ahuramazda* als Herrn und Bildner der Erde, der Wasser und der Bäume um jene beiden guten, oft genannten Kräfte, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, und preist dieselben (7).

e) Die Verse 8—10 stehen weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden, noch unter sich selbst in irgend welchem deutlichen Zusammenhang. Sie scheinen mehr zufällig hieher gekommen zu sein. Der achte Vers erinnert theils an 43, 8, theils an 31, 7. Der Dichter will das Lob *Ahuramazda's* verkündigen, und zwar für den Wissenden, d. i. Einsichtigen, Verständigen, den Anhänger des wahren Glaubens, im Gegensatz zu dem Unwissenden oder Götzendiener. Er ist überzeugt, dass er gerade durch Verkündigung der alten überlieferten Sprüche, die nur durch Mittheilung an die Einsichtigen und Verständigen, die ihren hohen Werth zu schätzen wissen, bewahrt werden können, zum Unheil und Verderben der Lügner, dagegen aber zum Heil und Segen der Wahrhaftigen wirken könne (vgl. 30, 11). — Der neunte Vers ist, obgleich eines ganz andern Inhalts, hier wohl deswegen angeschlossen, weil in ihm ebenfalls die Absicht, den Lügner zu schaden, den Wahrhaftigen aber zu nützen, ausgesprochen ist. Der Hauptinhalt bezieht sich auf das in den Reibhölzern ruhende heilige Feuer (wie 31, 3), welches die Kraft hat, die beiden Leben, das leibliche wie das geistige, zu stärken, das leibliche als erwärmendes und belebendes Element, das geistige als Licht der Einsicht. — Die Be-

ziehung des zehnten Verses ist dunkel. Der Dichter scheint an einer heiligen Stelle, wahrscheinlich vor dem Feuertar, zu stehen und fürchtet von seinen Feinden von derselben vertrieben zu werden. Er erklärt die, welche diess wagen wollen, für Urheber des Bösen und der bösen Menschen, d. h. für die verderblichsten Feinde des Guten, weil er ein Verehrer und Beförderer des Wahren ist, das dem *Ahuramazda* zugehört.

e) 11—19 sind eine ganz ähnliche Zusammenstellung von Versen, die über Zarathustra und seine ersten Jünger handeln, wie wir sie 46, 13—17 haben. An beiden Orten sind *Kavā Vistāspa*, *Frashaostra* und die *Gāmāspa's* als Anhänger Zarathustra's bezeichnet; die *Heṣat-āspa's* dagegen kommen nur 46, 15, die *Maidjā-māonhā's* nur in unserem Capitel vor. Einen innern Zusammenhang haben diese Verse hier ebenso wenig wie Cap. 46; sie sind aus der rein äusserlichen Rücksicht, um Verse, die die Wirksamkeit Zarathustra's und seiner ersten Genossen schildern, beisammen zu haben, zusammengestellt. Nur zwei Verse (13. 14) enthalten keine Namen, sondern sind des Inhalts wegen an Vers 12 angeschlossen, mit dem sie ursprünglich indess ein kleines Lied gebildet haben mögen. Der eilfte Vers enthält mehrere Fragen, wer ein Freund und Genosse Zarathustra's sei, wer sich, wie er, mit dem Wahren unterrede, d. h. nur das Wahre denke und spreche, die *Armaiti*, die Genie der Erde, hoch halte und mit gutem Sinn das grosse Werk der Bekehrung zu fördern suche. — Die Verse 12—14 schildern die Angriffe der Lügner und Götzendiener auf die Lehre Zarathustra's, aber auch die Gewissheit ihrer Besiegung. Sie sind entschieden nachzarathustrisch, da Zarathustra nach v. 12 bereits als Herr und Haupt der Welt und sogar als Urgrund der ganzen guten Schöpfung erscheint. In ihm, heisst es, sei die Welt emporgewachsen, d. h. die ganze gute Schöpfung ist durch seine Geisteskraft wie neu geboren worden, indem er durch seine neue ihm von Gott mitgetheilte Lehre auf das Natur- wie das Geistesleben einen wohlthätigen umgestaltenden Einfluss ausübte. Ihm, als dem Herrn der Schöpfung, stehen alle Güter und Schätze zu Gebot, sowohl die, welche im Besitz der Genien der schon gebornen Wesen sind, als die, welche in dem der Schutzgeister künftiger Generationen sich finden werden. (Letztere Vorstellung von Genien der gegenwärtigen und zukünftigen Wesen lässt sich am deutlichsten aus dem an die *Fravashī's* gerichteten Jescht erkennen.) Wenn auch die Lehre Zarathustra's von den Anhängern und Nachkommen der Götterpriester aufs heftigste bekämpft wird, so wird die Religion derselben zuletzt doch durch die Wirksamkeit des Rechtschaffenen, des eifrigen Anhängers *Ahuramazda's*, in ihren schädlichen Folgen vernichtet. Denn dieser trachtet stets danach, die beiden Brücken, d. i. das irdische und geistige Leben, die zur wahren Seligkeit führen, zu erreichen und durch gute Thaten auf die Pfade, die zum Urquell der wahren Weisheit, dem wahren Wort, selbst führen, zu kommen (13). Ihm

werden die heiligen Segenssprüche mitgetheilt; die Götzenpropheten kommen nicht in ihren Besitz; daher sind auch ihre Felder wüste. Der Erdgeist verkündet Heil und erwirkt Glück für alle die, welche den Sitz der Lüge verdammen und ernstlich bekämpfen durch Wort und That (14). — Hieran schloss der Sammler wieder einen Vers, in dem der Name Zarathustra's wieder erwähnt ist. Dieser ist sehr merkwürdig, weil darin von einem Verhältniss Zarathustra's zu den Magava's, d. i. den spätern Magern die Rede ist. Zarathustra erkannte, heisst es, den Magava's, d. i. den Inhabern des *maga* oder Schatzes, worunter heilbringende Worte und Handlungen (und in weiterem Sinn die ganze zarathustrische Religionsstiftung) zu verstehen sind, einen Lohn zu. Worin derselbe bestehen sollte, scheinen die folgenden Worte anzuzeigen, wonach *Ahuramazda* zuerst in den *Garó-demána* (die Liederwohnung), d. i. den Himmel, gelangte und die beiden hohen Kräfte der Unsterblichkeit mit all ihren Wirkungen besitzt. Die höchsten Gaben *Ahuramazda's* also, wodurch das leibliche und geistige Wohl der Menschen gefördert wird, sowie die himmlische Seligkeit sind der von Zarathustra verheissene Lohn (15). — In den folgenden Versen (16—19) sind diese Magava's, die wir als die ältesten und bedeutendsten Anhänger Zarathustra's uns zu denken haben, mit Namen aufgeführt. Zuerst ist *Kavá Vistácpa* genannt, welcher „diese Kenntniss“, d. i. die Lehre Zarathustra's, wie sie in den ihm vom guten Geist eingegebenen und vom höchsten Gott selbst gedichteten Liedern dargelegt war, erlangt habe (16). *Frashaostra*, ein anderer Anhänger Zarathustra's, will in das Hochland (wörtl. die hohe Gestalt) der *Armaiti*, worunter Baktrien zu verstehen ist (s. zu 44, 7) gehen, um dort den guten Glauben, d. i. die Lehre Zarathustra's, zu verbreiten. Der Dichter bittet, dass *Ahuramazda* ihn an sein Ziel gelangen lassen solle. *Frashaostra* soll dort angekommen mit seinen Gefährten die Menschen öffentlich zum Bekenntniss der Wahrheit auffordern, d. h. sie zum wahren Glauben bekehren (17). Die weisen *Gánácpa's*, die so reich und angesehen sind, haben ebenfalls den zarathustrischen Glauben angenommen und dadurch Glück und Segen gefunden. Um Verleibung dieser Güter fleht der Dichter den *Ahuramazda* als sein treuer Anhänger an (18). — Der folgende Vers ist sichtlich nur wegen der zufälligen Erwähnung der beiden *Maidjé máonhd*, die Anhänger Zarathustra's waren, hieher gesetzt, obschon er auf Zarathustra selbst zu gehen scheint. Denn er ist schon nach alter Anschauung Herr und Erhalter der irdischen Schöpfung; ihm sind von *Ahuramazda* die ewigen Naturgesetze offenbart und die das Beste der Wesen fördernden Handlungen mitgetheilt (19).

f) Die drei letzten Verse scheinen rein zufällig hieher gekommen zu sein, da sie weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden im geringsten Zusammenhang stehen. Der zwanzigste enthält eine Anrufung der *Amesha spenta*. Nach dem einundzwanzigsten ist *Ahuramazda* der Schöpfer des Wahren, des irdischen Besitzes und des

guten Sinnes; seine Gehilfin ist die *Armaiti*, die Genie der Erde. Der Sinn ist: der wahre Glaube ist unzertrennlich mit dem Ackerbau verknüpft, da nur dadurch das Gute in der Schöpfung gedeihen kann. — Im zweiundzwanzigsten ist von der Verehrung der Fravashi's der Dahingeshiedenen und der Lebenden die Rede. Der Dichter will sie mit Namen anrufen (was auch im Fravardin-Jescht geschieht) und ihr Lobpreiser sein.

V. 1. *Vohu* — *aibi-bairistem* Ner.: *uttamasvámikámine vibhútiṃ uparicarshámi; kila vibhútiṃ tasmái dadámi jo rágnah çubham vānēccha-* jet. Dem *vairim* (*kámine*) ist die Bedeutung wünschend, verlangend beigelegt. Aber diese Bedeutung giebt weder hier noch 34, 14 und 48, 13 einen genügenden Sinn. Ebenso wenig ist die Verbindung Neriosengh's „der dem Herrn das Beste wünschende“ zulässig, da *vohu-khshathrem* nicht von *vairim* abhängig sein kann, sondern letzteres ihm einfach coordinirt ist. Am besten nimmt man es wie 34, 14 als Schutz, Hilfe, eigentl. etwas schützendes. Ueber *bágem* s. das Gl.; es ist von *aibi-bairistem* abhängig. Letzteres ist kein Verbum, wie Ner. annimmt, sondern ein aus der Verbalwurzel nach wedischer Art gebildeter Superlativ von *bare*, bringen; man vgl. Jt. 12, 7 *rashnó arethamā bairista*, die am meisten Gedeihen bringende Gerechtigkeit. An eine Zusammenstellung mit *báren*, Regen, und somit an eine Ableitung von *vřsh*, regnen, was Ner. vorschwebte, ist nicht im entferntesten zu denken. Die Präposition *aibi* verstärkt und verallgemeinert den Begriff: ringsum. — *Vidushemnáis* — *caraiti* Ner.: *jad dátim vřddhiṃ satjena añtarále karomi; kila dátim satje já djate jad manushjáminah* [?] *çubham abhípsajat*. Für *vidushemnáis*, wie West. nach K. 5 corrigirt, ist mit der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften *vidushemnáis* zu lesen, da sich das Wort auf *skjaothandis* im dritten Gliede beziehen muss. Ueber die Bildung s. die Grammat.

V. 2. *Jéá* (Ner. *kuru*) ist hier, wie 30, 1, erste Person Conjunctivi von *jác* (s. zu 30, 1). — *Taijbáá* — *khshathrem* Ner.: *jat te suvájáparam přthivjáṃ sañpūrṇamanasá karomi dehi mahjáṃ vānēcchitam ráçjam*. *Dóu* ist durch *dehi* übersetzt und somit von *dá*, geben, abgeleitet. Obschon diess eine zweite Person sing. einer Conjunctiv-Optativform, ganz entsprechend dem lateinischen *des*, sein könnte, und die Bedeutung „gieb“ zudem recht gut zu dem Zusammenhang des Satzes stimmen würde, so müssen wir diese Herleitung dennoch entschieden verwerfen, da sich derartige Bildungen von *dá* im Baktrischen nicht nachweisen lassen; der Optativ lautet sonst *dájdo*, *dájáť* ohne Contraction. Wir müssen *dóu* auf die Wurzel *dí*, sehen und nachdenken, zurückführen. Als Verbalform könnte es nur eine zweite Person sing. aoristi sein; aber der Sinn „du mögest sehen oder nachdenken“ empfiehlt sich wenig dem Zusammenhang. Allein wir können des Verbums im zweiten Versglied

ganz entzogen, da *dáidi* im dritten darauf zurückbezogen werden kann. Ich halte es für einen Genitiv des aus den Weden hinreichend bekannten Substantivs *dhîþ*, Andacht, Nachdenken, dem wir auch im Baktrischen in dem Namen *Dē-ghāmdça* (s. zu v. 17) begegnen. Es steht entweder dem *istôis* ganz parallel und ist wie dieses von *khshathrem* abhängig, oder es bildet mit *á* eine adverbiale Redeweise. Letztere Fassung ist die wahrscheinlichste „durch Nachdenken“. Der Ausdruck bezieht sich auf das Dichten der *daēnā's* oder heiligen Aussprüche, deren Kräftigung gerade der *Ármaiti* zugeschrieben wird, vgl. 33, 13. — *Khshmakem* — *çavanihô* Ner.: *tsaň Bahmanasja uttamasja manaso dehi lābhaň*.

V. 3. *Á* — *çdreñtē* Ner.: *jat te ajaň lābhaň sarve pracaranti çubhena karmanā adhipatjaň bhavet; kila ahaň pápasja punjasja lekha-kāň karomī*. Diese Uebersetzung scheint ziemlich frei gegen die sonstige Regel. Die Lesarten der Mss. schwanken bei den ersten Worten; das Richtige lässt sich leicht herstellen und ist bereits von West. geschehen, dem ich folge. Nerios. scheint indess eine ganz andere Lesart als die von West. notirten unbedeutenden Varianten vor Augen gehabt zu haben. Merkwürdig ist es, dass das sonst so bekannte Wort *gēus* gar nicht übersetzt ist; statt seiner scheint Ner. *çavô* = *lābhaň* gelesen zu haben. *Sarve* soll dem *kēm* entsprechen, wofür Ner. wohl *kēma* las, wie auch einige Mss. (s. K. 4) thun, und dieses mit dem neupersischen *ham*, alles, ganz, identifizierte. Dem *çdreñtē* ist die Bedeutung „die Oberherrschaft haben“ beigelegt; diese stützt sich aber auf die ganz falsche Ableitung von *çara* = neupers. *sar*, Haupt, und giebt zudem keinen erträglichen Sinn. Wir müssen bei der Bedeutung schützen, schirmen (s. zu 32, 2 u. das Gl.) bleiben. — *Ahurô* — *manaihō* Ner.: *svāmin pariphatjaň jad jushmakāň ghōdja vācandxi uttamena manasā ghāndmī*. Für den Nomin. *ahurô* scheint Ner. den Vocativ *ahurô* gelesen zu haben, und ich glaube, mit einigem Recht; denn der Nominativ lässt sich nicht gut construiren. Da die Mss. nur den Nominativ bieten, so müssen wir ihn wohl beibehalten. Die nächste Aushilfe ist, *ahurô* mit *ashô* zu einem Compositum zu verbinden; als erstes Glied eines Compositums kann *ahura* die Endung *ô* haben. — *Jušhām* — *ahī* Ner.: *teshām tsāň svāmin pūroaň prakīshatjaň dātīň pīthak karoti*.

V. 4. *Kuthrá* — *akhstať* Ner.: *kathaň saňpūrjaň adhipatjaň dinivādhikāň sañti; [kathaň adhipatjaň saňpūrjasthāne kītaň jat sarve sandraçandā]ē] pracaranti; kathaň adhipatjaň saňpūrjasthāne akarot; kathaň ajaň prasādaň svargasthāne asti*. Für *mīzdakô*, wie ich mit K. 5 schreibe, schreibt West. *maređdikāi* nach K. 4. P. 6. Vor allem ist der Dativ auffallend, da er nach dem ganzen Parallelismus des Verses hier unpassend ist; denn die andern Glieder haben nach dem fragenden *kuthrá* einen Nominativ. Auch der sich ergebende Sinn wäre nicht passend. Bleibt man nämlich bei der Lesung *maređdikāi*,

so müsste man, da *marezdika* Freude, Vergnügen (Jt. 10, 5. vgl. die Note zu *marezdâtâ* 33, 11) heisst, übersetzen: wo ist es zum Vergnügen da? was schlecht zu dem ersten Gliede: wo ist das höchste Gedeihen vorhanden? (eigentl. des Reichthums Gesetz) stimmen würde. Beachten wir den unleugbaren Parallelismus dieser beiden ersten Sätze, so entspricht dem *arôis d*, in Bereitschaft, vorhanden, das *akhsatâ*, es ist da, im zweiten; dem *sferatus* muss dann *marezdakâ* oder *miždakâ* entsprechen. *Miždakâ*, das sonst nicht weiter vorkommt, lässt sich leicht als eine Ableitung von *mižda*, Lohn, Gabe, das sich auch zu *mižda* verkürzen kann (vgl. Jt. 24, 30), mittelst des Suffixes *ka* erklären; es bezeichnet somit das, was sich auf den Lohn bezieht, die als Belohnung gegebenen Dinge. Diese Bedeutung stimmt gut zu der von *sferatus*, des Reichthums Gesetz. Der Form nach ist *miždakâ* einfach der Nominativ plur., der aber, wie öfter *ashâ*, als nächste thematische Form auch für den Singular steht (vgl. die Grammat.). Die Lesung *marezdkâi* ist nur eine Correction des seltenen und missverstandenen *miždakâ*; man setzte ein später geläufiges Wort für ein ungewöhnliches und ausser Gebrauch gekommenes. Die Deutung Nerosengh's durch *dinwâhikâh*, die den Glauben Führenden, lässt sich auf keine Weise begründen. — *Kuthrâ* — *Ârmaitis* Ner.: *katham jah prâpnoti punjam jat parisphuam prthivjâm samâpurnamanast*. Ueber *kâ* s. das Gl.

V. 5. *Vicpâ* — *vidatâ* Ner.: *sarvesham jad jathâ evam punjam kathamcid gavâm pasûnâm labdhim samakârjâ punjena kuroanti*. Der Satz *jathâ* — *vidatâ* giebt den Zweck der Frage an und ist nur von *pereçâç* abhängig. — *Jê* — *çitâ* Ner.: *jo dâtîm ratjena sa guruâm dhârajad abhilâsham kurjati (kurutê); kila jad râkjam antar (?) vidhatte; tanur eva dândâm dadhjât; jat tat punjam nirvâna[m]; kila nirvâna[m] kinçit surjâpâram gântjât*. Die Deutung des *ashvâo* durch *abhilâsham*, Verlangen, Wunsch, beruht sicher auf einer falschen Etymologie. Der Uebersetzer dachte wohl an die Wurzel *ish*, wünschen, die aber keinesfalls verglichen werden kann. Es ist eine einfache Adjectivbildung mittelst *raç* von *ashi*, Wahrheit; Jt. 2, 5 ist *ashvâç* ein Prädikat des *Çrausha*. — *Çitâ*, dritte Person imperf. medii von *çith* (s. das Gl.).

V. 6. *Jê* — *râdatâ* Ner.: *jah uttamânâm uttamatvam dadhjât prasâdamâ asja bhlâbokshilâjâ [?] dijate svâmin*, vgl. zu 33, 2. Ueber *apême urvâççê* s. zu 43, 5. — *Ahurô* — *ashjô* Ner.: *asja nikîshâ[m] Aharmanasja nikîshâturâm kurjati, asja nigrham vidhijate*. Die Deutung des *ashjô* als eines Comparativs von *aka*, schlecht, ist ganz richtig; ich war indess selbstständig schon vor Einsicht Nerosengh's auf dieselbe gekommen. S. zu *ashihjâ* 32, 10. *Ashjô* ist nur eine weichere Aussprache für *ashjô* = *acjô*; das *k* wurde wegen des unmittelbar folgenden *j* zum Palatal.

V. 8. *Jat* — *dādré* Ner.: *jo nihanāntā durgatimatām jad çubha-*
punja[m] dhārajet; bhaved jad nirbhajena. Das nur hier vorkommende
akōjd ist durch *nihanāntā*, Vernichter, erklärt. Aber dem Zusammen-
 hang nach kann es kein nomen actoris sein, sondern muss dem
utā, Heil, Glück, parallel stehen und das Gegentheil, Unglück,
 Verderben, bedeuten. An eine Ableitung von *kavi* + *a* privat.,
 wonach es für *akavjd* stünde, ist nicht zu denken, da *kani* in den
Gāthā's (s. zu 32, 14) die schlimme Bedeutung von Götzenpriester,
 Lügner hat, das Wort mit dem *a* privat. also nur die Bedeutung
 „nicht götzendienerisch“ haben könnte, die aber dem Zusammen-
 hange widerspricht. Das in den Jeschts häufig vorkommende *kaōjm*
 ist nur Genitiv plur. von *kavi* und hat eine schlimme Bedeutung.
 Wir müssen *akōjd* von *aka*, schlecht, ableiten. Die Form macht
 Schwierigkeit; zunächst ist man versucht, sie für eine durch das
 Suffix *ja* vermittelte adjectivische Weiterbildung zu halten, aber
 dann sollte man nicht *akōjd*, sondern *akja* erwarten. Der Umstand,
 dass der Hauptsatz unseres Gliedes kein Verbum hat, bestimmte
 mich, in dem *akōjd* eine Denominativbildung zu sehen, und die
 nähere Betrachtung der ganz analogen Formen *gāthrōjd* 43, 2 und
icōjd 43, 8 bestätigt diese Meinung. Es ist entweder eine zweite
 Person Imperativi sing. oder eine erste Conjunctivi sing. Hier und
 43, 8 ist letzere Fassung vorzuziehen. Sonach heisst es: ich will
 schlimm sein für den Lügner, d. i. ihm Schaden zufügen. Man
 vgl. 47, 4 *hāç akō dregdūtē*, wo das Denominativ aufgelöst ist. —
Skjātō, Part. pass., jedoch mit activer Bedeutung, wie *varetō* 45, 1
 von *ski*, *skjd* (s. zu 44, 9), bergen, schützen.

V. 9. *Ajanhā* — *dāsoi* Ner.: *anupakāriyām niçōdjan upari ubhajor*
bhuvanajor āradhanañ dehi jat tad gātham tano[r] akshajat. Ueber
ajanhā s. zu 30, 7. *Kshuçtō* ist durch *niçōdjan* (*niçajan*), be-
 schliessend, gewiss wissend, wiedergegeben, was aber hier
 weder einen Sinn giebt, noch sich etymologisch begründen lässt.
 Man kann das Wort nur auf eine Wurzel *kshud* oder *kshut*, *kshuth*
 zurückführen, und einer solchen begegnen wir sowohl im Sanskrit
 als im Baktrischen. Das Sanskrit bietet *kshud*, bewegen, schüt-
 teln, zerstossen, wovon *kshudra*, klein; *kshodas* ist im Weda
 Wasser, Strom, Fluss, von der Bewegung so genannt. In dem-
 selben Sinn treffen wir auch *kshakaudaiha* (Instr.) Jt. 10, 14; das
 Verbum *kshakotha* (dritte Person imperf.) Jt. 8, 6. 37 heisst deut-
 lich fliessen, strömen. Von dieser Wurzel *kshuth* oder *kshud*
 nun ist *kshuçtō* (instr.) das Part. pass., hat aber wie *varetō* 45, 1
 activen Sinn und eine figürliche Bedeutung „in fliessender Zeit“,
 d. i. im Verfluss, im Verlauf der Zeit. — *Ahodhū* ist kein einfacher
 Locativ des plur., sondern ein von dem Genit. dual. *ahōd* durch
 Anhängung der pluralen Locativendung *kū* gebildeter Locativ dualis
 von *ahū*, Leben. Gegen die plurale Fassung spricht das lange *d*;
 man müsste einen Singular *ahōd* zu Grunde legen, der aber nicht

existirt. — *Čavajō*, Accus. eines Thema's *čavajāñh*, steht für *čavajāñhē*, wie wir *rāshajāñhē* in demselben Versgliede haben. 49, 3 steht an seiner Stelle der Inf. *čāidjāi*, 30, 11 das Subst. *čavā*.

V. 10. *Marekshaitē* lässt sich nicht wohl von *mereñē*, tödten (Causat. von *mere*, sterben), ableiten, da „wer mich anders tödtet, als dieser“ einen schlechten Sinn geben würde. Es ist wohl auf die Wurzel *mares*, wegtreiben, = *mīg* zurückzuführen und davon eine Desiderativbildung mit Wegfall der Verdoppelung. — *Hunustō* ist von Ner. nur umschrieben, nicht erklärt. Dieses ἄπ. λεγ. ist man zunächst mit *hunavō* (nom. plur.), das Jt. 5, 54. 57. 10, 113. 19, 41 als Name feindlicher oder dämonischer Wesen vorkommt, zu vergleichen geneigt. Da diesem Plural ein Singular *hunu* entsprechen muss, so könnte *hunustō* ein Superlativ davon sein; aber da *huvō* = eben der vorbegeht und *hunustō* darauf bezogen werden muss, so sollten wir *hunustō* haben. Aus diesem Grunde kann diese Ableitung nicht richtig sein. Mit *hunu*, auspressen (vom Soma), lässt sich ebenfalls wenig anfangen. Die einzig richtige Ableitung scheint mir die von *hunare* = neupers. *hunar*, Kunst, Geschick, List, zu sein; *tā* (Thema *tar*) ist das nomina actoris bildende Suffix, so dass *hunustō* der Künstler, Schöpfer heisst. Ueber die Veränderung der Endung *ar* in *us* (*hunustō* steht für *hunartō*) s. Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesellsch., Bd. IX, p. 693, u. die Grammat. — Zu dem Instrumental. fem. sing. *vohajō* des Adject. *vohu* ist aus dem vorhergehenden Gliede *dāmī*, Schöpfung, zu ergänzen. — Zu *ga* vgl. 43, 1.

V. 11. *Nā* ist mit *kē* zu verbinden und steht gleich *kaçnā* 44, 3, welcher Mann = wer? — *Kē* — *Ārmaitis* Ner.: *kas te puñjā-sareum apracēhat*; *kila jat satjatajā sañpārjāmanasā sarpañ apracēhat*. *Āfrastō* lässt sich als nomen actoris und als dritte Person imperf. sing. medii der Wurzel *perēc*, fragen, erklären; die Vergleichung von *hēm-frastō* 47, 8 und *frastō* 49, 2 spricht für letztere Fassung. Nach diesen Stellen muss *ašhō* der Instrumental sein. Dem Sinne nach ist es so viel als sich befragen mit. — *Kē* — *ereshvō* Ner.: *ko jushmākañ uttamañ mano nirvāṇe samaje kiñcīt xvajōpdrām gānāti jad uttamatvena satjatajā nirmalatajā gānāti*.

V. 12. *Nāit* — *semō* Ner.: *na tad jad lobhjañ gānanti amitarāle āsit kālaxja vāidjāvastrañcā*. Die Deutung des *kshndus* durch *lobhjañ gānanti*, sie halten für begehrenswerth, beruht auf falscher Etymologie, wie auf Unkenntnis der Grammatik. Dass *kshndus* aber ein Nom. sing. von *kshndū* ist, s. zu 46, 1. — *Vaēpajō* lässt der Form nach mehrere Deutungen zu, einmal als Nom. plur. eines Thema's *vaēpi*, dann als zweite Person imperf. sing. Caus. der Wurzel *vip*, säen, = skr. *vap*, Vend. 8, 26 Saamen lassen. Die zweite Fassung stimmt nicht zu dem Zusammenhang, da eine zweite Person sing.

hier keine Stelle hat. Wir müssen uns an die erste halten. Den Nom. plur. *vaēpajō* finden wir auch sonst wie Vend. 8, 32 *arsha-vaēpajō*, Männerbesamungen, d. i. Päderastie, vgl. Vend. 1, 12 *narō-vaēpaja*. Hier kann es diese Bedeutung nicht haben, sondern wir müssen ihm die Bedeutung Sprösslinge, Nachkommen geben. *Kaōnō* ist Genit. sing. eines Thema's *kevin*, d. i. einer, der zum *kevi* oder dem *kevi* gehört. Es steht für *kavin*, man vgl. *kevitō* für *kanitō* 32, 15. Hierunter sind die Anhänger der *Kaō's*, der Götzenpriester, gemeint. *Peretō*, Gen. sing. von *peret* = *pēt*, feindlich, zerstörend, s. zu *peshjōiti* 44, 20. Die Structur des Satzes anlangend, so steht *nōt tā fm kshadus* absolut voran: nicht ist also ein Verehrender, d. i. Niemand verehrt; die folgenden Worte *vaēpajō — zemō* enthalten eine nähere Bestimmung derer, welche nicht (den Zarathustra) verehren. — *Jjaŋ — vāsd* Ner.: *ajam me gātigite kile pracarati mitratām*. Dem *aoderes*, welches nur Genit. sing. eines Thema's *aodar* sein kann, scheint in der Uebersetzung *gāti*, Geburt, zu entsprechen. Die Ableitung führt auf das sanskritische *ūdhā*, Eiter. Hiezu stimmt auch das folgende Adjectiv *zōishenō*, das von der Wurzel *sish* = *śish*, ausgiessen, ausfliessen, sich ableitet, aber nicht die schlimme Bedeutung des derselben Wurzel entstammenden Superlativa *zōishdista*, hässlich, garstig (eigentlich am stärksten ausfliessend von Eiter und andern unreinen Flüssigkeiten), angenommen hat; wir dürfen ihm die von ausströmend beilegen. Den Casus anlangend, so ist es Nom. plur. neutr. einer Adjectivbildung *zōishenu* und bezieht sich auf *vāsd* (nom. plur. neutr.) = skr. *vāḡa*, Speise, Kraft.

V. 13. *Tā — haithim* Ner.: *ubhāyor bhuvanāyor durgatigāmināḥ gaṇānām asti dīvinirmalatā prakāṣatā bhavishjati*. Warum das Verbum *maredaiti* durch *gaya*, Schaar, wiedergegeben ist, lässt sich schwer sagen. Wir müssen es entweder mit dem sanskritischen *māḍ* (für *maḍ*), erheitern, erfreuen, identificiren oder als eine causale Erweiterung der Wurzel *mare*, sterben, also tödten, fassen, wozu das Substantiv *maredhā*, Mord, Vend. 1, 6 sehr gut stimmt. Hier passt nur die letztere Bedeutung, da der Sinn unmöglich der sein könnte: die Lehre des Lügners erfreut das Wesen des Rechtschaffenen; es muss heissen: die Lehre des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen. — *Jēhja — āhds* Ner.: *steśhm dītmā pātajati Čindadandm-parispṛuḡam*. Vgl. 46, 11, wo aber für *khraodaŋ* von den besten Handschriften *khraōdāŋ* gelesen wird, welches an unserer Stelle keine einzige zeigt. Da sonst weder ein Verbum *khraod*, noch *khraōd* sich findet, so ist es eigentlich schwer zu entscheiden, welche Lesart die richtige ist. Der öfter vorkommende Superlativ *khraōdista*, am gewaltigsten, stärksten, weist auf einen Positiv *khraōda*, der sowohl auf eine Wurzel *khraod*, als *khraōd* zurückgeführt werden kann; jedenfalls aber ist *khraod*, das vollkommen dem skr. *krudh*, zürnen, entspricht, die ursprüngliche

Form. Ich möchte mich an beiden Stellen für die Lesung *khraod* entscheiden. Die sanskritische Bedeutung zürnen können wir ihm aber weder hier, noch 46, 11 beilegen. Es hat an beiden Stellen ein Object nach sich, 46, 11 einen Accusativ (*jēg*), hier einen Genitiv, *peretāo*. Denn nur als Genit. dual. lässt sich letzteres fassen, indem es aus *peretādo* (von *peretu*) ebenso verkürzt ist, wie *khraatāo* 48, 4 aus *khraatādo* (von *khraatu*). Die von Nerios. ihm hier gegebene Bedeutung von stürzen ist nicht ganz unpassend; richtiger und besser zu 46, 11, wo es einen antreiben, anreizen bedeutet, stimmend ist die von losstürmen gegen, auf. Die Seele des Frevlers stürmt los auf die beiden Cinvathbrücken (s. die spezielle Einleitung), um sie zu zerstören. Ueber *ākdo* s. I, p. 198. — *Qāis* — *pathō* Ner.: *jad eteshām wjate karmāno gihvō vīnācrajate* [*puñjaja pañthānām wjāpāraçā vīnāçitā*]. *Hīvaçēd* — *ashahjā* ist eigentlich ein Compositum, an dessen erstes Glied das *ēa*, und, statt, wie zu erwarten, an sein letztes, gehängt ist. *Hīvaç* = *hīvō* lässt sich nur als erster Theil eines Compositums fassen und nicht als irgend ein Casus von *hīvō*, Zunge, erklären; man vgl. *hīvō* — *vaçō* 31, 19, *hīvō* — *raithim* 50, 6; es steht für *hīvō* — *ashahjāçēd* und heisst eigentlich Zungenwahrheit, d. i. die Wahrheit, welche laut und öffentlich verkündet wird. *Nāçvō* ein partic. praes. der Wurzel *nāç*, erlangen = *nanciscor*, vgl. *nāçaf* v. 16. An *naç*, untergehen, vernichten ist nicht zu denken, wie Ner. thut, da hiedurch ein ganz falscher Sinn entstehen würde.

V. 14. *Nōif* — *arem* Ner.: *na mitraja datvam āçratasja kārjam sañpūrṇaṁ kītaṁ* [*kīla kīcēt wjāpāram abhīprītaṁ sañpūrṇaṁ nīkītaṁ*]. *Urdāthā*, wofür richtiger *urdātā* geschrieben wird, wird von Ner. als gleichbedeutend mit *arvatha*, Freund, genommen, was aber keineswegs der Fall ist; denn letzteres ist ein Masculinum, wogegen *urdāthā* nur ein Neutrum (nom. plur.) sein kann, und hat stets ein kurzes *a* in der vorletzten Sylbe; ausserdem würde diese Bedeutung hier auch keinen Sinn geben. Wir müssen es als gleichbedeutend mit *urdātā* (s. zu 31, 1), die Aussprüche, nehmen. *Karapanō* kann hier nur Genit. sing. von *karapan*, Götterpriester, nicht Nom. plur. sein, wie 46, 11. Als solchen fasst es auch Neriosengh. *Vāçtrāf* ist von *dātōbhjāçēd* abhängig. Ueber *arem* s. I, p. 222 fg. — *Gavōi* — *çēnhāivēd* Ner.: *gavām paçūnām sañpūrṇamānaçā çikhjāpajanti* [*nīrōḍḍṇamihanti*] *jat wjāt karmānaḥ çikhjāpajanti* [*paçēd wjāpāram kurevanti*]. Für *çēndā*, das mit dem gleichen Worte wie *çēnha* übersetzt ist, scheint Neriosengh ebenfalls *çēnha* gelesen zu haben, welche Lesung aber sicher irrig ist. Es ist wohl nur ein reines Missverständniss des Uebersetzers, der mit dem seltenen *çēndā* nichts anzufangen wusste. Der Abstammung wie der Bedeutung nach ist es aber von *çēnha* (W. *çēnh* = *çam*, loben, preisen), Wort, Lob, völlig verschieden; denn es ist aus *çēh* + *dā* zusammengesetzt; *çēh* entspricht völlig dem wedischen *çam*, am bekanntesten in der

Formel *çam jos* (s. darüber Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 742), Heil, Glück, so dass *çêddâ* nur Glück bringend bedeutet. J. 38, 5 ist es Prädikat der „Mütter“ (*çêddâ mâtârâ*). Grammatisch bezieht sich hier *çêddâ* auf *ureâtâ* zurück. — *Jê — dâ* Ner.: *jat te çikhjâpajanti teshâm nirvâno drôgarja samâsatram âdadâti* [*âtmane vijâni*].

V. 15. *Ijaç — parâ* Ner.: *jat prasâdam kuru Ġarathustra* [*ham bhavâmi*] *svargalokam âvâdajâmi ârgatuljapunjâni*. Auffallend ist die Uebersetzung des Dat. plur. *magavahjû* durch *svargaloka*, Himmelswelt, Paradies, während wir doch deutlich darunter Personen, die *magava's* (die spätern Mager), zu verstehen haben. Der Uebersetzer wurde wohl durch das im folgenden Gliede vorkommende *garô demâna* (*Gorolmân*, Paradies) hiezu verleitet. Zu *êbit* vgl. 50, 3. — *Tâ — êvîshî* Ner.: *jat te uttamarja manasah punjajâ lâbham âvâdajâmi* [*kila lâbham jat sarjâpârâni kuru*]. *Êvîshî* verwechselt Ner. mit *êbit* oder leitet es wenigstens von derselben Wurzel ab, da er beide gleichmässig durch ich lasse geniessen wiedergiebt. Diese Identifikation ist aber nicht möglich, da *êi* nie aus *u*, *v*, sondern nur aus *a* + *i* entsteht. Der grossen Ähnlichkeit wegen mit *tevîshî* kann man es für eine Verschreibung statt dieses häufiger vorkommenden Wortes oder wenigstens für die gleiche Form (Nom. Acc. dual.) halten, und diese Annahme gewinnt dadurch an Bestand, dass *êvîshî* weder als Verbum, noch als Nomen gut erklärt werden könnte. Man müsste es auf die Wurzel *êju* (wovon *êvîsta* 34, 13 s. die Note), fliessen, strömen, gehen, zurückführen, und es entweder als eine zweite Person sing. Optativi oder als einen Nom. Accus. dual. eines Thema's *êvîr* fassen, was beides unwahrscheinlich ist; denn die zweite Person sing. optativi, die überdiess *êvîshâ* lauten (vgl. *khahvîshâ*) sollte, gäbe gar keinen passenden Sinn, da die angeredete Person hier nicht zu bestimmen wäre — denn *Ahuramazda*, auf den das im Sätzchen Ausgesagte allein passen würde, kann sie nicht sein, ebenso wenig Zarathustra — und der Nominat. dual.: die beiden Gänge würde zu sonderbar lauten und wäre kaum zu erklären. Liest man dagegen *tevîshî*, so erklärte sich alles einfach; die „beiden Kräfte“ sind die *haureatât* und *amereatât*; hiezu stimmt alles sehr gut. Die Verschreibung ist bei der graphischen Ähnlichkeit des *ê* mit *t* leicht erklärlich.

V. 16. *Tâm — nâçat* Ner.: *kai Gustâspâ nîrmolo râgå jogjatarah*. *Nâçat*, das nur eine dritte Person sing. imperf. activ. der Wurzel *nâç* (s. zu *nâçvâo* v. 13) sein kann, giebt Ner. durch ein Adjectiv: *jogjatarah*, sehr gewandt, geschickt, welche Deutung indess völlig irrig ist. Ebenso ist die Uebersetzung des *magahjâ* durch *nîrmala*, fleckenlos, kaum zu begreifen. — *Vatshêu — maâtâ* Ner.: *uttamena manasâ tarja sarjâpârêna sağñâh evam kuru* [*kila nirvânam kîncît sarjâpârâni evam jathâ jugjate gñâtum*]. Ueber *padebî*

s. zu 50, 8, wo es Ner. richtig durch Versfüsse erklärt, während er es hier mit gutvollbringend wiedergiebt. — *Qpeñtō — ustā* Ner.: *gurutarān svāmināḥ mahāgñānāḥ evaṃ cakrate cūḥam gñātūm*. Der Infinitiv *caṣṣjāi* (W. *caṣ*, s. zu 30, 2) ist hier durch *caḥjate*, er kann, vermag, wiedergegeben, wonach der Uebersetzer es unzweifelhaft mit dem sanskrit. *saḥ*, können, zusammengebracht hat, eine Herleitung, die nicht zu billigen ist. Die Wurzel *caṣ* ist noch im neupersischen *sāsad*, es schickt sich, geziemt sich, erhalten (s. I, p. 116). Die Pehlewi-Uebersetzung des Vendidad giebt sie gewöhnlich durch *𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮𐭫𐭮*, sinnen, denken, dünken (s. mein Schriftchen: Ueber die Pehlewi-Sprache, p. 14), wieder, aber ich glaube mit Unrecht. Eigentlich identisch mit dem sanskrit. *caṣ*, fallen, lat. *cadere*, bedeutet es in der Uebertragung zufallen, zu Theil werden, sich ereignen und dann weiter sich schicken, passen. Man vgl. die Parallelstellen: Vend. 2, 24: *idha Jima anuhē aṣṭvaitē caḍajāt jaṣ idha paṣṣus anumajéhē padhem vaēndūtē*, hier liess Jima dem irdischen Leben die Sorge für einen Aufenthalt des Viehs zu Theil werden. 3, 32: *hām-ureṣjāōnhō caḍajēiti* (für -ēñti), d. i. es ereignet sich, trifft sich, dass sie (die *Dēva's*) zu Grunde gehen. 18, 19: *avi mē āis dāōō-dātō parōiṣ pairithnem aṣṭhōm ava-darenān caḍajēiti*, der von den *Dēva's* geschaffene *Ási* will mich vernichten; eine Zerstörung alles Lebens will er eintreten lassen. Jt. 22, 7: *thritjāo khahapō thraosta vjucā caḍajēiti*, wenn es nach Verfluss der dritten Nacht helle wird (wörtl. sich ereignet helle zu sein). An unserer Stelle kann man ihm füglich ebenfalls die Bedeutung zu Theil werden beilegen.

V. 17. *Berekhāhām* s. zu 44, 7. — *Dāēdōist* (Ner.: *gurutvañ karttum*) ist die dritte Person sing. imperf. des Desiderativs der Wurzel *dē* (neupers. *didan*), sehen, skr. *dhjái*, denken, also hier: zu sehen wünschen, wollen. Ein Intensivum, woran man zunächst denkt, kann die Form desswegen nicht sein, weil das *s*, das nicht wurzelhaft ist, sonst nicht erklärt werden könnte; denn eine Wurzel *dis* kennt das Baktrische nicht. — *Áiḍjāi* Ner.: *bhūtiā kuru*. Diese Deutung stützt sich auf die Ableitung von *as*, sein, welche möglich, aber nicht wahrscheinlich ist; es wäre dann entweder der Infinitiv oder der Dativ des Substantivs *aṣti* (mit Lauterweichung: *aēdi*), das Sein; aber die Ableitung von der Wurzel *aṣ*, *añs*, erlangen, hat weit mehr für sich. Es ist jedenfalls (wegen des davon abhängigen Genitivs *ashahjā*) ein Substantiv und identisch mit dem vedischen *ashṭi*, Erreichung.

V. 18. *Tām — qarendo* Ner.: *asdu nirvāṇaḥñāḥ sadguruteajām dja* [?] *durugavāgah jācayati kastābhjām svjēna kārjēna*. — *Taṣ — tarā* Ner.: *taṣ me dehi svāmin mahāgñānān tvam ānandaṃ pracārajitūm pracādaṃ kuru*. *Rapēn* wie *uṣēn* Nom. sing. masc. praesentis act. für *rapjan* W. *rap* = *rabh*, s. I, p. 47 fg.

V. 19. *Maidjō-māōnhā* ist deutlich ein Dual, wie die darauf sich beziehende Verbalform *dazdē* (s. zu 30, 4. I, p. 101) beweist. Mit diesem Verbum bildet es einen besondern Zwischensatz. Da aber *ahmāi*, diesem, nur auf *Mardāo* bezogen werden kann, so können wir *dā* nicht in der Bedeutung von schaffen, machen nehmen, sondern müssen ihm die von beilegen, zuschreiben geben. Denn die beiden *Maidjō-māōnhā* konnten dem *Ahuramazda* die Gesetze nicht machen, sondern nur sagen, dass sie von ihm herrühren und sie ändern verkündigen. — Ueber *ishapāç* s. zu 50, 2.

V. 20. *Jasemndōnhō* — *čagedō* Ner.: *jadi manasā namaskṛtīm vāminah ānandā pramodena kurute tat vānt karoti prasādañ*. Ueber *čagedō* s. zu *čagdo* 46, 2.

V. 22. Dieser Vers findet sich mit einigen Abweichungen auch J. 4, 26.

Commentar zur Gâthâ vahistôisti.

Capitel 53.

Diese letzte und kleinste Sammlung, die wie die vorhergehende nur als ein Anhang zu betrachten ist, hat hinsichtlich der Sprache soviel Eigenthümliches und von den übrigen *Gâthâ's* Abweichendes, dass wir nicht nur einen kleinen Zeit-, sondern auch einen Ortsunterschied annehmen dürfen. So sind die Formen *mîbêdus*, *pithâ* sicher Provinzialismen, ebenso scheint *dêgît* eine örtliche Redeweise. Merkwürdig sind namentlich die vorkommenden Eigennamen, wie *Âtus*, *Vesha* und die Ortsnamen *Gênarâ* und *Khrânerâ*, die sich sonst nirgends weiter im Zendawesta finden. Auffallend ist auch die Erwähnung des Gottes *Vajr*, der wir nirgends sonst in den *Gâthâ's* begegnen. Dem Inhalte nach lässt sich das Stück in drei Theile zerlegen: a) 1—4, b) 5, c) 6—9.

a) 1—4. Diese Verse beziehen sich, wie 51, 11—19 auf Zarathustra und seine ersten Genossen. Merkwürdig ist die Erwähnung der Tochter Zarathustra's, *Pourutschista*, d. i. die Vielwiserin, welche einen wesentlichen Antheil an der Ausbildung und Verbreitung der Lehre ihres Vaters gehabt zu haben scheint.

Zarathustra und seine Anhänger sind in Folge ihres Glaubens im Besitze der höchsten Güter; denn ihnen ist diess Glück von *Akura Mazda* selbst verliehen (1). Die Förderung und Verbreitung der Lehre Zarathustra's, die Verkündigung seiner Lieder und Sprüche, sowie das Vollbringen der von dem grossen Meister angeordneten Handlungen, wird zunächst von seinen bedeutendsten Anhängern, dem *Vistâspa* und *Frashaostra* erwartet (2). An ihrer Ausbildung, dass sie die wahrsten und reinsten Gedanken der höchsten Genien, des Mazda, des guten Sinnes und des Wahren, also die grösstmögliche Vollkommenheit erhalte, hatte Zarathustra's ausgezeichnetste Tochter, die nach der Familie ihres Vaters (s. 46, 15) die *Hetschataspidin* heisst, einen wesentlichen Antheil. Ueber diese ihre grosse und segensreiche Wirksamkeit, die namentlich auch der Beförderung des Ackerbaus gewidmet war, kann der Erdgeist (*gêus urôd*) die beste Auskunft geben (3). Der Dichter bekennt mit Freuden diesen glückbringenden Glauben, den der Glückselige, d. i. Zara-

thustra, die Herrn und Gebieter zur Mittheilung an die Landleute und die Wahrhaftigen gelehrt hat, um dadurch das Gute in der Schöpfung zu fördern (4).

b) Der fünfte Vers steht ganz abgerissen da. Er enthält einen an die heirathenden Mädchen gerichteten Spruch, dessen Sinn ist, dass die Ehe nur dann glücklich sein und sie sich nur dann des Wohlstandes erfreuen könnten, wenn sie Zarathustra's Lehren folgend, mit Wahrheit und Aufrichtigkeit des Herzens ihrem Gatten ergeben seien.

c) 6—9 hängen unter sich zusammen, sind aber etwas schwer zu verstehen. Der Dichter oder Prophet macht die ganze auf Hilfe harrende Gemeinde, Männer wie Weiber darauf aufmerksam, dass es eine Hilfe gegen das Böse gebe. Schon Jima hat in der Vorzeit dagegen gekämpft. Aber auch jetzt sind die wahrhaft Gläubigen nicht verlassen; denn der Genius *Vaju* (der *Vāju*, Morgenwind, des Weda) kämpft mit der Macht des Lichts gegen die an, welche es verdunkeln wollen; er besiegt alle, welche das Geistesleben, die gute Gesinnung, verderben wollen (6). *Die Gemeinde harrt aber nicht umsonst. Sie soll für ihren Glauben und ihr Handeln belohnt werden, und zwar durch den geheimen Schatz, d. i. durch Mittheilung der kräftigen, gegen das Böse wirksamen Sprüche und Handlungen. Diess geschieht durch *Ātur* (vielleicht Appellativum: der Hersager, Verkündiger), der die Sprüche aus alter und neuer Zeit, welche zur wirksamen Vernichtung des Bösen angewandt wurden, der Gemeinde verkündet. Die letzten Worte sind dem Zusammenhang nach sehr dunkel (7). Die Frevler, welche der Verkündigung und Ausübung der wirksamen Sprüche und Handlungen entgegenstehen und laut darüber aufschreien, sollen vernichtet oder wenigstens verringert werden. Während *Ahuramazda* die Orte *Dschenara* und *Khrunera*, d. b. wo die siegreichen und tapfern Männer wohnen, mit allen guten Besitzungen beschenkt, soll die Frevler in Bälde Verderben ereilen (8). Einer der Hauptfeinde ist *Vesha*, der die alte Lehre zu verdrehen und zu verderben sucht; die feindlichen Wesen besiegt der, welcher bereits zum Verderben der bösen Geschöpfe gewirkt hat, nämlich *Jima* (vgl. 6). *Ahuramazda* ist im Stande die Lügner völlig zu vernichten und aus ihrem Eigenthum zu vertreiben (vgl. 46, 4); daher gebührt auch ihm die Herrschaft; denn er verleiht durch die Dreieit des guten Gedankens, des guten Worts und der guten That der Menschheit Heil und Glück.

V. 1. *Jēt* lässt sich hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung wenn fassen, sondern wir müssen es in dem Sinne von da, dass nehmen, da wir sonst keinen passenden Sinn zu gewinnen vermögen. Man vgl. das griechische εἰ in der Bedeutung von dass nach gewissen Verben. — *Ashdō* — *hvaahvōm* Net.: *jat punjañ saṃpatthiñ vedmi mahāghāṇi sarvañ dehi sarvañ jāvat dhānjasarveshāñ govindā dehi* [*kila jāvat tano akhajatvañ eteshāṃ aparādhāñ dehi*]. Das αἴ. λεγ.

hnanhaim lässt sich nur als Zusammensetzung von *hu* + *anhvi* „das Lebendige“ fassen. Ueber letzteres s. I, p. 174. — *Jadéd* — *çaskâéd* Ner.: *tat jad asáu pratárajati Aharmatah çishjápajati*. Die Deutung des *daben* durch betrügen ist hier nicht zulässig; wir müssen es in der ursprünglichen verkleinern, verringern (vgl. skr. *dabhra*, klein, gering) nehmen; in Verbindung mit den Accusativen *ukhdhá* und *skjaothand* bedeutet es dann weniger davon sprechen und thun. Den natürlichen Gegensatz bildet *çaskū* (dritte Person sing. imperf. von *çask* = *çad*, *çak*, stark sein) s. zu 30, 11. 1, p. 115 fg.

V. 2. *Açéd* — *skjaothandâçéd* Ner.: *evam jad asáu çishjápajati toam uttamañ manasá vâkjañ kura jat pûroam*. *Çeantá* ist die dritte Person plur. imperf. von *çacé*, vollbringen, machen, mit Ausstossung des *a*; man vgl. *ptá* für *pítá*; *kshmd* für *kishmá* u. s. w. — *Çaoshjañtô* ist der Form nach nur Nom. oder Acc. plur.; aber hier passt weder der eine noch der andere Casus in die Construction; wir müssen nothwendig annehmen, es sei zwar ein Accusativ, aber er stehe missbräuchlich für den Dativ, da nur auf diese Weise ein passender Sinn herauskommt.

V. 3. *Vanhêus* — *çarêm* Ner.: *uttamasja manasah ithátum suvjá-páram evam asti [punjasja grānam evam — dehi adhipatitvam]*. Das *ἀπ. λγ. paitjáçtīm* löst man am besten in *paiti* + *âçtīm* auf; letzteres ist auf *açti*, Sein, Dasein (mit Dehounng des *a* zu *â* vgl. *çpitāma* für *çpitama*) zurückzuführen, so dass das Ganze eigentlich Gegen- sein, d. i. Gegenstand, bedeutet; man vgl. *paitikara* in der ersten Keilschriftgattung = neupers. *paikar*, Bild, eigentl. Gegenmachung, Contrefey. — Für *çarem*, Schutz, liest man mit K. 4 passender *çarēm*, Schöpfung.

V. 4. *Tēm* — *vîdat* Ner.: *jat toam çobhanañ paripûrñam dānañ dehi; jad dñer anena pitrâ dātīm dattātanasriyah (?) sañprāpti*. Für *eî* scheint mit den meisten Handschriften besser *eî* geschrieben werden zu müssen. Die Schreibung Westergaard's *çperedâ-dāntvārāni* kann ich auf keine Weise billigen; entweder muss man *çperedâ-nīvarāni* oder *çperedāni varāni* trennen; ich möchte die letztere Theilung vorziehen, so dass wir zwei erste Personen des Imperativs neben einander haben. *Çperedant* lässt sich nur auf das sanskritische *spôdh*, wetteifern, zurückführen. — *Manahô* — *mêbedus* Ner.: *jad uttamamandvîñam (?) suvjápāram vîjagotriñam uparî asti [tasja susvâdusanipûrñakhâdam vâ-traprasâdam prasâdapûritam gurukâryam anjagānatoam sukkena dehi]*. *Manahus* ist *ἀπ. λγ.* und wird von Ner. durch *suvjápāram* erklärt. Es lässt mehrere Ableitungen zu, einmal von der Wurzel *sas*, schlafen, wonach es Schlaf hiesse, dann von *anhus*, Leben, + *ha*, wobei aber das kurze *a* auffallend wäre. Weit sicherer als diese beiden Ableitungen ist die von *hus* = neupers. *khus*, gut, + *ha*, so dass das Ganze ein Neutrum wäre und *perpulchrum* bedeutete.

Man vgl. *hus-hakhd qēñōátā* 32, 2. Noch weit schwieriger ist das ἄπ. λεγ. *mēbēdus*. Die Handschriften trennen. *Mē*, wofür mehrere Codd. wie K. 4, 9, 11. P. 6 *mem* haben, wird als besonderes Wort betrachtet, wie ich glaube, ohne Grund. In diesem Fall könnte es nur für *ma-s* stehen und der Meinige bedeuten, oder es könnte auch für *mā*, mich, oder *mā* = *μη* gesetzt sein. Aber weder durch die eine, noch durch die andere Annahme bekommen wir einen erträglichen Sinn. Wir müssen *mē* nothwendig mit *bēdus* zusammenschreiben, da es nur eine Reduplikationssylbe sein kann. Da sowohl im Sanskrit als im Baktrischen bei der Reduplikation die Reduplikationssylbe eine Modifikation des Consonanten der Stammsylbe liebt (wie z. B. die Reduplikationssylbe einen Palatal hat, wenn die Stammsylbe einen Guttural zeigt, so in *gīrgeresat*, *ēkōiteres* u. s. w.), so liegt auch hier diese Annahme nahe, um so mehr, als *m* zu derselben Lautklasse wie *b*, nämlich zu den Lippenlauten gehört. Dieser Wechsel ist im Baktrischen um so eher erklärlich, als es *b* und *bh* nicht mehr unterscheiden kann, wie das Sanskrit, das für das *bh* der Stammsylbe *b* in der Reduplikationssylbe setzt. Für *bēdus* hat K. 9 *bēfus*, K. 6 *bēdus*, K. 4 *bēdhus*, P. 6 *bēc dūc*, K. 11 *beredhus*. Westerg. schreibt *bēf us*. Er scheint Ner. zu folgen, welcher nach seiner Uebersetzung *vpari* zu schliessen, *us* als ein besonderes Wort fasste; diess ist aber entschieden irrig, da *bēf* als eigenes Wort nicht gut erklärt werden kann. *Bēdus* scheint mir die einzig richtige Schreibung. Abzuleiten ist das Wort von *bid* = *bhid*, spalten, als eine Adjectivbildung; das *e* ist wie in *bed* nur als leiser Nachhall zu betrachten und hat nicht den geringsten Einfluss auf die Herleitung. Wir müssen das vollständige Wort *mēbēdus* als eine Intensivbildung fassen und ihm die Bedeutung austheilend, vertheilend, spendend beilegen.

V. 5. *Mēñéd i māsdardūm*. Das *mēñéd* gehört zu *māsdardūm* und ist eigentlich nur eine Vorausnahme der in letzterem liegenden Verbalwurzel *man*. *Māsdardūm* selbst ist ein zusammengesetztes Verbum ähnlich wie *jaozdd*; der erste Theil *mās* ist gleich *māns* (vgl. *māmdas*, Desiderativ von *man*), der zweite *dardūm* ist die zweite Person Imperativi medii von *dā* = *dām* *ἔργου*. Der Verbalstamm ist *mēs-mās*, der identisch mit dem sanskritischen Desiderativum *mīmdas* ist. Das Ganze heisst Nachdenken, Ueberlegung machen, d. i. ernstlich nachdenken. Ueber die Trennung des *mē* von *dā* s. zu 31, 5 (I, p. 132). — Für *abjaçéd* lesen K. 11, P. 6 *aibjaçéd*, K. 5 *abjaçtā*. Es kann nicht mit der Präposition *aibi* zusammengebracht werden, sondern wir müssen es als Dativ plur. des Demonstrativstammes *a* nehmen, wenn wir auch diese Bildung weiter nicht mehr in den *Gáthá's* nachweisen können. Am besten bezieht man dieses Demonstrativ auf *çagēnt* zurück. — *Vīraihatā* (dritte Person imperat. sing.) hat ganz den Sinn des lautlich völlig entsprechenden sanskrit. *vi-vas*, annehmen, aufnehmen. *Hushēnem*

steht dialektisch für *hushajanem* Jt. 8, 2. 10, 4, gute Wohnung, wie *kshēhētām* 48, 8 für *kshajāntām* gesetzt ist.

V. 6. *Haithjā* lässt sich hier nur in adverbialen Sinn nehmen; es ist wohl lustramental und bedeutet wirklich oder auch jetzt. Ueber *rāthemō*, das hier Concretum im Sinne von Geber sein muss, s. zu 44, 17. — *Frāidm*. K. 5 hat *frāidm*, K. 6 *frāidm*. Da wir sonst nirgends mehr dieses Wort im Zendawesta finden, wohl aber ein ähnlich lautendes *fraētīm* hier und da im *Jaçna* vorkommt (62, 11. 71, 6) in der Verbindung: *fraētīmōa paītīmōa aibīgaretimōa*, so liegt die Vermuthung nahe, dass beide identisch und die Verschiedenheit nur eine orthographische sein könnte. Die Bedeutung des *fraētīm*, in Verbindung mit Wörtern, die Lob, Preis heissen, kann gar nicht zweifelhaft sein; es ist auf die Wurzel *pri*, lieben, zurückzuführen, die aber in den iranischen Sprachen, namentlich in Verbindung mit der Präposition *d* loben, preisen, beten bedeutet und heisst wohl Gebet. Diese Bedeutung giebt an unserer Stelle zwar einen Sinn, „ihr erspähet (sucht zu bekommen) ein Gebet, das gegen die *Druks* wirksam ist“; aber der Umstand, dass die Handschriften kein *t*, sondern ein *d* haben, und nur eine ein *ae*, statt *di* oder *ai* der andern zeigt, spricht gegen die Identifikation. Wir müssen es als ein *ἀπ. λεγ.* ansehen, deren es überhaupt mehrere in unserem Capitel giebt. Zu einer richtigen Erklärung kann uns hier nur die Etymologie helfen. Wir müssen das Wort von der Wurzel *di* = skr. *dīdī*, nachdenken, die aber in den iranischen Sprachen die Bedeutung sehen angenommen hat (vgl. das Intensiv *daēdīst* 51, 17), und der Präposition *fra* ableiten, so dass es eigentlich Voraussicht, Vorsorge heisst, welche Bedeutung auch besser zu dem Verbum *spashuthā*, ihr seht, erspäht, wie West. richtig schreibt, zu passen scheint. Die Tradition (*vīddhidātjā-paharu kartā* = *spashuthā frāidm*) bringt es mit *frād*, *frādānh* zusammen, dem die Bedeutung wachsen, fördern beigelegt wird. — Einige Schwierigkeit macht die Construction. *Rāthemō Jēmē* muss als Zwischensatz genommen und *drūgō* von *frāidm* abhängig gemacht werden. — *Ājēd*, ich verehere, steht ganz absolut, ohne Object; als solches ist *Jēmē* = *Jima* zu ergänzen. — Grosse Schwierigkeit macht *pithā*. Ner. übersetzt es mit *mētjuh*, Tod, und erklärt es durch *avagīrētoam*, Ableben. Diese Deutung enthält etwas Wahres; aber auf etymologischem Wege — denn die Parallele *pithē* Jt. 10, 84 ¹⁾ ist zu wenig verständlich — lässt sich dieselbe, wenn wir die Lesung beibehalten, nicht wohl begründen. An *pi* = *pīdi*, fett sein, ist nicht zu denken; ebenso wenig ist *pavaiti*, Fäulniss, herbeizuziehen. Wegen der Verbindung mit *tanoō*, Körper,

¹⁾ Der Ausdruck *daēdīna pithē hacimna* bezeichnet dem Zusammenhang nach einen geringern Grad als *amdnō-paitis*, Familienoberhaupt; wahrscheinlich ist jedes Ehepaar darunter gemeint.

liegt die Vermuthung nahe, *pithá* sei eine verdorbene dialektische Aussprache für *perethó*, da der Ausdruck *perethó-tanu* „dessen Körper vernichtet ist“ (Selbstmörder) den Zendbüchern sonst geläufig ist. In der Form *pesihó* (*perethó*) = *tanó* findet sich das Wort im neunten Verse unsers Capitels. Indess können wir es dem *perethó* nicht vollkommen gleichstellen, noch als Theil eines Compositums fassen; wir müssen es als ein Nomen actoris nehmen, der Zerstörer, was freilich schliesslich denselben Sinn giebt, wie das Compositum *perethó-tanó*. — *Vajú* scheint hier für den Nominativ *vajus* zu stehen. Es ist der Genius, dem der sogenannte *Rám-Jesht* gewidmet ist, der fünfzehnte in Westergaard's Ausgabe. Ueber *dus-garethem* s. I, p. 150. — *Dégít* kommt nur in diesem Stücke vor; Parallelstellen helfen also nichts. Will man es als eine Verbalform fassen, so muss man es auf eine Wurzel *dég*, *dié* zurückführen, die aber das Baktrische so wenig kennt, als das Sanskrit. Ich halte es für ein aus *dē* und *gít* zusammengesetztes adjectivisches Particip; *dē* = *dhi* im Sanskrit entspricht ganz dem *dā* in *Dē-gámdāpa* und bedeutet weise oder eher Weisheit; *gít* ist das sanskritische *git*, siegend, erlangend (von *gi*, siegen), häufig in fine compositorum gebraucht, also „durch Weisheit siegend“. — *Areta* ist auf die Wurzel *ar*, gehen, zurückzuführen; mit dem Dativ losgehen auf Jemand.

V. 7. *Ázus*. Dieses *āz*, *az*, macht grosse Schwierigkeit. Man hält es am passendsten für einen Eigennamen. Etymologisch könnte man es auf die Wurzel *zu* = *hu* (*hvé*), rufen, anrufen, zurückführen und als der Anrufer deuten. — *Zaradistó* ist deutlich ein Superlativ von *sarazdáo*, s. zu 31, 1. — *Bánóit* kann Ablativ sing. eines Thema's *báni* und dritte Person sing. optat. von einer Wurzel oder einem Verbalthema *bán* sein. Das Nomen *báni* würde nach dem neupers. *bun* Grund, Ursprung heissen; doch finden wir letzteres eher in *buna* Jt. 19, 51 wieder. Als Verbalwurzel könnten wir nur *bú*, sein, annehmen; *bán* wäre eine eigenthümliche dialektische Erweiterung derselben. Ich glaube, letztere Erklärung vorziehen zu müssen. — *Para* und *aora* (*avara*) bilden hier augenscheinlich Gegensätze und heissen entweder Früheres und Späteres oder Höheres und Niederes. Ich möchte es in der erstern Bedeutung nehmen und auf ältere und neuere Sprüche beziehen. — *Jesajathá*. Das *i* ist reiner Vorschlag wie das *u* in *uritráoc*. Die Wurzel ist indess nicht *si* = *hi*, werfen, schicken (wovon *saja*, Werkzeug), wie man vermuthen könnte, sondern *sax*, erzeugen. Man vgl. *sajéite* Jt. 13, 16, *sajdoné* Jt. 23, 5, geboren werden. Aber wir können es der Construction nach nicht als Passivum fassen, sondern wir müssen ihm einen transitiven Sinn beilegen. Dieses ist leicht möglich, wenn wir es wie *gájate* im Sanskrit als Deponens nehmen. — Für *magéus*, wie West. nach K. 5, 6 schreibt, ist mit K. 4, 9, 11, P. 6 *magén* zu lesen. Denn nicht nur giebt es sonst

keine Bildung *magu*, sondern der Genitiv-Ablativ wäre wegen des Accus. *tēm* gar nicht zu erklären. Das Demonstrativ *tēm* weist deutlich auf *magahjá* des ersten Vergleiches hin.

V. 8. *Dafshnjá* Ner. *avjápáram*. Dieses *ἄπ. λγ.* lässt sich nur von der Wurzel *dab* = *dañbh*, klein sein, betrügen, täuschen, ableiten. Zunächst ist es ein Adject. relativum eines Nomens *dafshna*, wohl aus *dafshana* verkürzt, das aus *dab* ebenso gebildet ist, wie Sanskr. *dhishand*, Lobgesang (eigentl. Produkt des Nachdenkens), aus *dhi*, *dhjái*. Sonach ist es das Verringern, Abnehmen, Schwinden, und *dafshnja*, sich verringernd, abnehmend. — *Zaqjá*, ebenfalls *ἄπ. λγ.*, kann nur Genitiv sing. eines Nomens *za* sein, das wir am passendsten auf die Wurzel *zan*, erzeugen, der wir im vorigen Verse begegneten, zurückführen und mit dem sanskritischen *ga* (in fine compos.), erzeugt, geboren, zusammenstellen. Es weist auf *itsajathá magēm* zurück. — *Génarā* und *khrānerā* sind sicher Eigennamen, und zwar wie der Zusammenhang zu lehren scheint, von Ortschaften; das erstere Wort besagt: die welche siegreiche Männer hat, das zweite die welche kriegerische (harte, raube) Männer hat. *Rāmāméd* ist sicher nur Prädikat, zu den beiden vorhergehenden Namen gehörig. Auffallend ist indess das *cá*, das eigentlich nicht hieber gehört. — Die Dative *skjéitibjé* *etibjé* stehen (wie öfter) für den Instrumental. — Ueber *dvafshé* s. zu 44, 14. — *Deresé* ist als Instrumental von *deres* = *dñh*, fest, stark sein, zu nehmen und bedeutet mit Macht, Stärke.

V. 9. *Vaéshé*, ein *ἄπ. λγ.*, das hier Eigennamen eines Feindes zu sein scheint. Das *ἄπ. λγ. nareps* ist ein Adjectiv und leitet sich am besten von *nare*, Mann, + *pé*, fett sein, transit. ernähren, Gedeihen geben, ab. Für *rígís*, wie West. schreibt, wird am besten mit K. 9 *ragís* gelesen, als Accus. plur. von *ragi* Jac. 19, 18. Verehrung, Religion von skr. *rag*, ergeben sein, verehren. — *Aéshaé* lässt sich nur als eine Nominalbildung des Verbalstammes *ishac*, bilden, schaffen (s. zu 50, 2), fassen und als Geschöpf, Gebilde deuten. — *Peshé-tanvó* ist soviel als *perethé-tanvó*; der Uebergang von *eret*, *ereth* in *esh* oder *art*, in *ash* ist im Baktrischen sehr häufig (s. bei *peshjéinti* 44, 20). — *Gjdtéus hēmithjdt* vgl. 46, 4, woraus klar hervorgeht, dass *hēmithjdt* Verbum (dritte Person Potent.) der Wurzel *mith*, stossen, herausstossen, ist; *hē* lässt sich nur als eine Verkürzung für *hēm* = *sam* erklären. — *Vaçé-iti*, das von selbst Fortgehen, ist soviel als sonst *vaçná frashem*. — Ueber *dregavé* (von *dregu* = *drigu*) s. zu 34, 5.

Schlussabhandlung.

1. Bedeutung und Stellung der *Gáthá's* im Zendawesta.

Das Wort *gáthá* findet sich im Zendawesta in zwei Bedeutungen. Erstens bezeichnet es einzelne Liederverse, so stets in der zu Anfang einer jeden Liedersammlung stehenden Segensformel: Lob sei euch ihr wahrhaftigen *Gáthá's*. In dieser Bedeutung treffen wir es auch im Sanskrit, sowie im Páli (vgl. Dhammapadam ed. Fausböll, p. 76, wo die einzelnen Verse *gáthá* genannt sind). Aber es bezeichnet nicht etwa Dichterverse überhaupt, sondern solche, die gesungen oder wenigstens mit einer gewissen Modulation der Stimme vorgetragen wurden¹⁾. Zweitens ist es die Benennung einer ganzen Sammlung von Liederversen. Diesen Sinn hat das Wort in den spätern Theilen des Zendawesta, wo bereits von den fünf *Gáthá's* (Jaç. 57, 7. 8. 71, 6) die Rede ist und jede einzelne einen bestimmten Namen hat (Afrig. 2, 1). Dass hier nur die jetzt noch vorhandenen fünf Liedersammlungen verstanden werden können, leuchtet von selbst ein²⁾.

Diese fünf Sammlungen nun bildeten schon in sehr früher Zeit ein geschlossenes Ganzes, wie wir aus allen spätern Theilen des Zendawesta nur Genüge sehen können. Nicht nur werden sie oft im Allgemeinen (Jaç. 3, 4. 9, 1. Jt. 22, 13. 24, 59. Vend. 18, 111. Sp.) und auch mit ihren besondern Namen im Einzelnen (Visp. 1, 5 ff. 20, 2. 14, 4. Jaç. 71, 16. Afrig. 2, 1. u. s. w.) angeführt, sondern die einzelnen Verse sind häufig genug wörtlich citirt, namentlich im *Véndiddá*, dessen zehnter Fargard grossentheils aus solchen Citaten besteht (man vgl. Jaç. 7, 24, wo 45, 7. 10, 20, wo 48, 5. 19, 17, wo 43, 6. 21, 3, wo 43, 1. Vend. 8, 20, wo 46, 7 u. 44, 16.

¹⁾ Vgl. *Gáthá* Rv. VIII, 5, 2, 1. 8, 2, 14. 9, 12, 2. 10, 5, 9. IX, 1, 11. 4. X, 7, 1, 6.

²⁾ Man vgl. denselben Doppelsinn von *Mischnah*, als Name einzelner Gebote und Gesetzesabschnitte, wie der ganzen Sammlung.

Vend. 8, 107, wo 49, 11 angeführt sind u. s. w.). Schon früh wurde mit den fünf Sammlungen von Liederversen der sogenannte *Jaçna haptanhaiti* (*Jaçna* von sieben Capiteln, Jaç. 35—42) nebst einigen kleinern Gebeten verbunden, welche in Prosa abgefasst sind und sicher aus einer jüngern Zeit als die *Gáthá's* stammen. An den Anfang der Sammlungen scheinen die drei heiligsten Gebete der Pársen gestellt worden zu sein. Alles diess ergibt sich aus der für die Geschichte der Entstehung des Zendawesta höchst wichtigen Stelle Visp. 1, 5 ff. Hier sind nämlich die heiligen Schriften in folgender Ordnung aufgezählt: 1) das *Ahuna-vairja*-Gebet; 2) das *Ashem-vohu*-Gebet; 3) das *Jéhé-hátam*-Gebet; 4) die *Gáthá ahuna-vairi* (Jaç. 28—34); 5) *Jaçna haptanhaiti* (35—42); 6) die *Gáthá ustavairi* (43—46); 7) die *Gáthá çpeñt-mainjus* (47—50); 8) die *Gáthá vohu-kshathrem* (51); 9) die *Gáthá vahist istis* (53); 10) das *Airjama*-Gebet (54); 11) das *Fshiló-máthré*-Gebet (58); 12) *Fraçna áhuri*, *íkaishó áhuri*, worunter nur der Kern des Vendidad verstanden werden kann. Diese hier aufgezählten Theile dürfen wir mit Recht als die ältesten und wichtigsten Stücke des Zendawesta betrachten, die als der eigentliche *Avesta* oder als die eigentliche göttliche Offenbarung galten. Unter diesen standen die *Gáthá's* oben an, wie aus Vend. 18, 111. Sp. erhellt, wo drei Arten heiliger Schriften: 1) *Gáthá's*; 2) *Jaçna (haptanhaiti)*; 3) *Paiti-parstem fraçáñghem*, die Lehre in Antworten (wohl ein Theil des Vendidad selbst), aufgezählt sind.

Das Recitiren der *Gáthá's* war eine der wichtigsten Handlungen beim Gottesdienst und wird neben der Unterhaltung des heiligen Feuers (Jaç. 9, 1) und dem Streuen des *Bereçma* oder heiligen Opfergrases (Jaç. 3, 4. 57, 6 ff.) genannt. Der erste, der diese Lieder sang und überhaupt den ganzen Gottesdienst begründete, wie *Agní* im Weda, war der Genius *Çraosha*, wie diess deutlich aus Jaç. cap. 57 und dem Serosch-Jesht hervorgeht. Als Verfasser galt Zarathustra (s. weiter unten). Schon früh waren sie, wie die Wedaverse, Gegenstand des Studiums bei den iránischen Feuerpriestern geworden. Spuren davon lassen sich noch aufzeigen. Man theilte die noch aufbewahrten Liederverse 1) in *hañdát's* oder Sammlungen, deren es fünf sind, mit besondern Namen; 2) in *háit's* oder einzelne Abschnitte, deren wir 17 haben und die gewöhnlich nach ihren Anfangsworten benannt sind; 3) in *açmān* oder einzelne Verse (eigenth. Segenssprüche); 4) in *vaca* oder Verszeilen; 5) in *vacatasta* oder einzelne Worte. Vgl. darüber Visp. 14, 4 und Jaç. 57, 8; in der letztern Stelle sind *Asainti's*, d. i. Erklärungen (Zend), und *Paiti-fraçáo* oder Antworten als eine Zugabe zu den *Gáthá's* genannt. Hierunter haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach das Zend oder den dogmatisch liturgischen Commentar und das Pázend oder die Glossen zum Zend, in Form von Antworten, zu verstehen. Zu den drei heiligsten Gebeten ist die *Asainti* noch erhalten von Jaç. cap. 19—21, wodurch wir einen Einblick in die Exegese der

alten Feuerpriester zu thun vermögen. Zu den *Gáthá's* scheint nur ein Theil des *Pázend* in Vend. 10 erhalten zu sein. Hier werden drei Klassen von *Gáthá's* oder Liederversen, zu denen indess auch der prosaische, aber alte *Jaçna haptanhaiti* gerechnet ist, angeführt: 1) *bisámrúta*, d. i. solche, die zweimal, 2) *thrisámrúta*, solche, die dreimal, und 3) *éathrusámrúta*, solche, die viermal hergesagt werden müssen. Die zu den einzelnen Klassen gehörigen Verse sind mit den Anfangsworten angeführt.

Da wir fast alle in den spätern Theilen des Zendawesta citirten Verse in der ältern Visp. 1, 5 ff. beschriebenen und im *Jaçna* noch erhaltenen Sammlung nachweisen können, so dürfen wir daraus mit einiger Sicherheit schliessen, dass diese längst vor Entstehung des jetzt sogenannten *Zendawesta* ein geschlossenes und als heilig anerkanntes Buch bildete.

2. Beschaffenheit der vorhandenen Sammlungen.

Die noch vorhandenen fünf *Gáthá's* sind fünf Sammlungen theils ganzer Lieder, theils einzelner Liederverse, die oft den Charakter von Sprüchen tragen. Von ganzen Liedern sind nur sehr wenige erhalten; dagegen desto mehr Liederfragmente und vereinzelte Verse, wie diess ganz dem fragmentarischen Zustand des Zendawesta entspricht. Ihr äusserer Umfang ist verhältnissmässig gering. Alle fünf Sammlungen enthalten nur 17 Capitel oder Abschnitte, von denen 7 auf die erste, je 4 auf die zweite und dritte, und je 1 auf die vierte und fünfte Sammlung kommen. An äusserem Umfang sind die erste und zweite Sammlung so ziemlich gleich, die dritte ist bedeutend kleiner und in den beiden letzten ist derselbe noch weit geringer.

Fragen wir zunächst nach dem Grund dieser fünffachen an Umfang so ungleichen Abtheilungen der alten Lieder und Liederverse, so scheint dieser zunächst ein liturgischer gewesen zu sein. Der Tag wurde nämlich in fünf Zeiten eingetheilt, und in jeder mussten bestimmte Gebete hergesagt werden. Da die überlieferten alten Liederverse die kräftigsten und wirksamsten Gebete gegen die bösen Geister enthielten, so vertheilte man dieselben auf die fünf Tageszeiten, welche desshalb später ebenfalls *gáthá's* genannt worden sein müssen, wie die pársische Benennung dieser Tageszeiten, *gáh*, deutlich beweist; denn dieses kann nur aus *gáthá* verstümmelt sein; im Neupersischen hat sich dann diese Bedeutung zu der allgemeineren von Zeit erweitert. Die umgekehrte Erklärung der fünf Tageszeiten aus der Vertheilung der fünf einmal vorhandenen und überlieferten Sammlungen ist nicht wohl statthaft, da die Namen der erstern mit denen der letztern nicht im mindesten übereinstimmen. Freilich lässt sich die Eintheilung des Tages in fünf Zeiten (*ratu* = skr. *ṛtu*) in den alten Liedern nicht nachweisen; diese scheinen

nur drei, Morgen (*ushdo*), Mittag-Abend (*arem-pithwá*) und Nacht (*khshapá*), gekannt zu haben (s. 44, 5). Aber die den einzelnen Zeiten gegebenen bestimmten Namen: *hávanja* (Vormittag), *rapithwina* (Mittag und Nachmittag), *uzajéirina* (Abend und Vormitternacht), *aiwiegráthrema* (Mitternacht bis zum Früthroth) und *ushahina* (Morgen), die in keiner Beziehung zu den fünf *Gáthá's* stehen, deuten darauf hin, dass diese Tageseintheilung unabhängig davon entstanden ist.

Wenn nun auch die Fünffzahl der *Gáthá's* auf einem liturgischen Grunde beruht, so soll damit nicht gesagt sein, dass die Sammlungen überhaupt nur zu diesem Zweck veranstaltet wurden. Bei näherer Betrachtung finden wir, dass bei der Anordnung der Sammlungen namentlich auf Metrum und auch auf den Inhalt Rücksicht genommen wurde. So enthält die erste Sammlung nur dreizeilige, die zweite nur fünfzeilige (mit der einzigen Ausnahme des Schlussverses von Cap. 44, der vierzeilig ist), die dritte nur vierzeilige Strophen von meist dem gleichen Metrum; die vierte nur aus einem Capitel bestehende Sammlung hat wieder dreizeilige, die fünfte vierzeilige, aber von denen der dritten metrisch abweichende Strophen. Die Berücksichtigung des Inhalts bei der Sammlung und Anordnung der einzelnen Bruchstücke lässt sich indess nur theilweise erkennen; ein bestimmter Plan und Zweck eigentlich nur bei der zweiten nachweisen.

Die erste Sammlung wird durch eine Ueberschrift (s. darüber den Commentar p. 41 ff.) eingeleitet, in der die folgenden Stücke als eine an Zarathustra vom höchsten Gott gemachte Offenbarung bezeichnet werden. Sie ist die wichtigste und älteste und enthält nur Verse von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden. Das erste Stück enthält ein Gebet an die höchsten Genien, um Verleihung irdischer und geistiger Güter, dem mehrere alte, aus Zarathustra's Zeit stammende Sprüche einverleibt sind (s. p. 38 ff.) und bildet höchst passend den Eingang der Sammlung. Wegen der hohen Bedeutung, welche die Erdseele und deren Orakel bei den alten Iраниern hatte, liess man sogleich ein Lied folgen (Cap. 29), welches die Entstehung eines wichtigen Orakelspruchs zum Gegenstand hatte, um so wichtiger, weil daraus das heiligste Gebet der Parsen, das *Abuna-vairja* (*Honover*) hervorgegangen ist. Weil Zarathustra selbst in demjenigen Liede, das wohl die erste öffentliche Verkündigung seiner neuen Lehre enthält, sich auf die Aussprüche der Erdseele beruft, so war Grund genug vorhanden, dieses wichtigste Stück der Sammlung (Cap. 30) an das Orakel anzuschliessen. Da am Schlusse dieses Liedes der Prophet zur Befolgung der Aussprüche (*urodá*) Ahuramazda's auffordert, so war hier der passendste Ort, um eine schon früher gemachte Sammlung solcher Aussprüche einzuschalten. Denn als solche betrachte ich das 31. Capitel (s. p. 118), wie sich aus seiner Ueberschrift (v. 1) ergibt. Es sind diess Sprüche, die theils von Zarathustra selbst, theils von ältern

Weisen, theils auch von seinen Anhängern herzurühren scheinen, die bei verschiedenen Anlässen gedichtet wurden und auch an Inhalt etwas verschieden sind. Da indess namentlich in den spätern Theilen der kleinen Sammlung Sprüche und kleine Lieder, die den grossen Unterschied zwischen dem wahren Glauben und der Abgötterei zum Gegenstand haben, vorkommen, so liess sich hier des verwandten Inhalts wegen das 32. Capitel anbringen, das aus mehreren zum Theil historischen Liederfragmenten besteht und den Kampf gegen den Götzendienst theils im Allgemeinen, theils ganz speziell den grossen geschichtlichen Religionskampf gegen die stammverwandten Inder schildert. Darauf konnte passend das kleine, vor dem Feueraltar von Zarathustra in Gegenwart seiner nächsten Freunde vorgetragene Lied 33, 1—5 folgen, in welchem der selbst in den Schooss der einzelnen Familien eingedrungene religiöse Zwiespalt uns entgegentritt. Nun folgen mehrere Bruchstücke am Ende der Sammlung, die weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden in einem engern Zusammenhang stehen und hauptsächlich des gleichen Metrums wegen angeschlossen wurden. Es sind meist Gebete an die höchsten Genien um Verleihung irdischer und geistiger Güter und Fragen nach verschiedenen Gegenständen.

Während der äussere Charakter der ersten *Gáthá* vorwiegend nur der der blossen Sammlung und Aneinanderreihung alter überlieferter Lieder und Sprüche ist, bietet uns die zweite *Gáthá* das Bild einer Bearbeitung gesammelter Liederverse. Spuren eines Bearbeiters lassen sich zwar auch in der ersten *Gáthá* (28, 6. 10) nachweisen, aber nicht so durchgreifend und planmässig wie in der zweiten. Hier tritt ganz sichtlich das Bestreben hervor, eine Reihe älterer überlieferter, meist ächt zarathustrischer Verse, die unter sich in keinem nähern Zusammenhang stehen, durch gewisse stehende Formeln zu einem grössern Ganzen zu verbinden. Diess ist durchgängig der Fall bei Cap. 44, wo alle Verse (den letzten ausgenommen) mit der Formel: Diess will ich dich fragen, Lebendiger! verkünde es mir recht, eingeleitet werden; in Cap. 43, das die *Gáthá* eröffnet, treffen wir 7. 9. 11. 13. 15 jedesmal die Eingangsworte: Dein dachte ich als des Heiligen, Ahuramazda! daher kam er (*Grascha*) zu mir mit dem guten Geiste. Cap. 45 finden wir vv. 1—6 die Formel: so will ich nun verkündigen (*af fravakhshjá*). Weder in der ersten, noch in einer der übrigen Sammlungen finden wir so oft und theilweise durchgängig diese Formeln angewandt. Da sie öfter, wie aus den Einleitungen zu Capp. 43 und 44 zu ersehen ist, in gar keiner nähern Beziehung zu dem übrigen Inhalt der betreffenden Verse stehen, so liegt die Vermuthung nahe, sie seien nur hinzugesetzt, um dem Stück den Anschein eines wohlgegliederten Ganzen zu geben oder auch nur, um das fünfzeilige Metrum herzustellen. Jene Formeln sind indess nicht erst vom Bearbeiter erfunden, sondern rühren in der Hauptsache gewiss von Zarathustra selbst her. Die Formel: diess will ich

dich fragen, finden wir auch in einem kleinen ächt zarathustrischen Stück der ersten Sammlung (31, 14—16), die beiden andern, dein dacht' ich und so will ich nun verkündigen, ebenfalls (31, 8. 30, 1). In dem letzten Stück (Cap. 46) der zweiten Sammlung fehlen diese Formeln ganz, aber dennoch ist es nicht ohne Absicht an das Ende gesetzt, wie wir gleich sehen werden. Ausser diesen regelmässig wiederkehrenden Formeln lassen sich auch andere Spuren einer Bearbeitung entdecken. Wir finden nämlich einige Verse, deren einzelne Glieder weder mit einer vorhergegangenen Formel, noch unter sich zusammenhängen, wie diess bei 44, 6 und 46, 3 der Fall ist; diese sind nämlich aus verschiedenen kleinen, meist nur eine Zeile haltenden, dem Inhalte nach aber nicht verwandten Versen zusammengesetzt. Die Sammlung enthält vorwiegend zarathustrische Verse, mehr, als die erste *Gáthá*. Der Plan des Sammlers und Bearbeiters scheint der gewesen zu sein, den Anhängern der zarathustrischen Religion ein möglichst getreues Bild der Thätigkeit des grossen Mannes zu geben, sowohl seines innern geistigen Verkehrs mit Gott, als seiner Wirksamkeit nach aussen. Den passendsten Vordergrund zu diesem Gemälde bildeten die Verse, in denen Zarathustra seinen Beruf zum Propheten und Religionsstifter ausspricht und sich auf einen höhern Auftrag beruft (Cap. 43). Aber ehe er öffentlich auftreten kann, muss er von *Ahramasda* belehrt sein; daher richtet er an diesen Fragen über verschiedene Gegenstände, die Schöpfung der Welt, den wahren Glauben, den Grundunterschied zwischen Wahrheit und Lüge, über die Opfer etc. (Cap. 44). Nachdem er so berufen und belehrt ist, tritt er öffentlich auf und verkündet allen, die von nah und fern herbeiströmeten, um ihn zu hören, die Grundzüge seiner neuen Lehre (Cap. 45). Da ausser den seine Berufung, seinen von Gott empfangenen Unterricht und sein öffentliches Auftreten schildernden Versen auch noch solche vorhanden waren, die sich auf seine Schicksale (46, 1. 2), sein Wirken in seiner Gemeinde (46, 5. 6. 18. 19) und sein Eifern gegen die Abgötterei (46, 4. 10), sowie auf den Kreis seiner Freunde und Genossen (46, 13 ff.) bezogen, so schloss man diese, um das Bild von dem Leben und Wirken des Propheten, soweit es noch aus treuen Ueberlieferungen zu erkennen war, zu vervollständigen, passend hier an (46). Da hienach dem Ganzen ein bewusster Plan und Zweck zu Grunde liegt, so sind wir zu der Annahme berechtigt, die zweite *Gáthá* habe ursprünglich ein für sich bestehendes, von den übrigen ganz unabhängiges Buch gebildet. Sie scheint indess in der jetzigen Gestalt wirklich jünger zu sein, als die erste, die sich mehr an die treue Ueberlieferung hält und keinen so deutlich ausgesprochenen Plan und Zweck hat.

Die dritte Sammlung (Capp. 47—50) lässt weder einen bestimmten Plan, noch eine Anordnung nach Inhalt erkennen. Ihr Zustand ist meist fragmentarisch. Sie enthält Loblieder *Ahramasda's* (47, 1—3. 50, 7—10) und der *Ármaiti* (48, 5. 6), verschiedene

alte Sprüche, die sich auf die heilige Ceremonie der Erzeugung des Feuers durch Reiben zweier Hölzer (47, 6), auf Zarathustra's Person und Lehre (48, 1—4. 7) beziehen, sowie Fragen über das Verhältniss der Wahrhaftigen und Lügner (47, 4. 5) und die Hilfe der Wahrheit gegen die Lüge, der Anhänger Zarathustra's gegen die Götzendiener (48, 8—11). Das merkwürdigste Stück dieser Sammlung ist indess ein historisches Lied aus der Zeit des grossen Religionskampfes, in dem als Anführer der Gegner *Bēdoša* genannt wird, worunter wohl ein Panduide zu verstehen ist (49, 1—5). Das Eigenthümlichste dieser Sammlung sind indess die vielen Verse, die Zarathustra selbst zum Gegenstand haben; vgl. ausser 48, 1—4. 7. 49, 12 namentlich 50, 5. 6, wo er hauptsächlich als Liederdichter auftritt. Aber auch seiner Freunde und Genossen ist darin gedacht (49, 7 ff.). Das grösste zusammenhängende Stück ist Cap. 50, in welchem die Erdseele den *Ahuramazda* um Hilfe anruft (vgl. 29) und den Zarathustra als ihren und seinen Sprecher nennt; ob es aber ursprünglich ein Ganzes war, ist fraglich. Merkwürdig sind überhaupt die Anklänge, die sich in der ganzen Sammlung an Cap. 29 entdecken lassen, worin der Ursprung eines der Erdseele gewordenen alten Orakelspruchs, den Zarathustra an die Menschen überbringt, erzählt wird; man vgl. ausser Cap. 50 noch 47, 3. 48, 7. 9. Hieraus scheint mir mit einiger Sicherheit zu folgen, dass diese Stücke später als jenes Capitel entstanden sind und eine Art Ausführung seiner Grundgedanken enthalten. Um den Stücken indess den Anschein eines zarathustrischen Gepräges zu geben, wurden der Sammlung einige ächte Verse, wie 49, 7. 8. 47, 6 u. s. w., einverleibt.

Die vierte und fünfte Sammlung, die den geringsten Umfang, jede nur ein Capitel (51. 53) haben, sind entschieden später als die drei ersten und enthalten auch bloss nachzarathustrische Verse. Wichtig sind indess beide durch die Nennung der Freunde und Verwandten Zarathustra's. Ausser den in den frühern Sammlungen erwähnten Namen des *Kavē Vistāspa*, *Frashaostra* und *Dēgāmāspa* finden wir auch den von *Muidjō-māoñhā* (51, 19) und der Tochter Zarathustra's *Pouru-cištā* (53, 3). Am meisten Eigenthümlichkeiten, namentlich auch in sprachlicher Beziehung, hat die fünfte Sammlung. Sie ist zugleich die einzige, in der einer der alten indischen Götter, nämlich *Vajr* (53, 6), angerufen wird. Als ein Ganzes lässt sich keine von beiden betrachten; sie sind meist aus vereinzelter Versen zusammengesetzt. Ihrer Stellung nach sind sie nur als ein Nachtrag zu den drei ältern Sammlungen anzusehen. S. weiter die Einleitungen zu Cap. 51 und 53.

Wann und von wem diese fünf Sammlungen veranstaltet wurden, lässt sich beim Mangel aller Angaben in spätern Schriften natürlich nicht bestimmen. Dass diese lange vor der Abfassung des jüngern *Jaçna* und auch des *Fērdīdā* geschehen sein muss, ist aus §. 1 deutlich zu ersehen. Obschon jede Sammlung ein gewisses eigenthümliches Gepräge hat, so möchte ich doch nicht die einzelnen

Sammlungen bestimmten Familien zuweisen, wie diess bei den vielen kleinern Liedersammlungen, aus denen der *Rigveda* erwachsen ist, geschehen muss; denn an eine solche Fortpflanzung alter Lieder in einzelnen Familien kann nach dem Auftreten Zarathustra's bei den Iraniern nicht gedacht werden, da seine Lehre nicht zur Geheimlehre bestimmt war, sondern ein Gemeingut des ganzen Volkes oder wenigstens aller seiner Anhänger werden sollte. Die *Gāthā's* mussten beim öffentlichen Gottesdienst vor dem Feneraltar gesungen werden und waren in den ältesten Zeiten, als ihre Sprache noch Volkssprache war, gewiss jedermann verständlich. Dagegen liegt die Vermuthung nahe, dass sie, wie die *Gāthā's* des *Buddha*, von den ersten Anhängern und Schülern des Zarathustra gesammelt wurden. Aber dagegen scheinen mehrere Gründe zu sprechen. 1) Die Sammlungen sind zu klein, als dass angenommen werden könnte, sie enthielten auch nur das Wichtigste, was der grosse Prophet während seines reichen Lebens wirkte und dichtete und was doch seinen Jüngern bekannt sein musste. 2) Sind die von Zarathustra selbst und die von seinen Freunden und ersten Jüngern herrührenden Verse nicht geschieden, was, hätten die Schüler die Sammlung veranstaltet, bei der grossen Verehrung, die dem Meister gezollt wurde, gewiss geschehen sein würde. 3) Wäre es kaum denkbar, dass die Jünger vorwiegend solche Verse, die oft gar keinen Zusammenhang haben, ihrem Inhalt nach aber deutlich als Theile eines grössern Ganzen sich ergeben, gesammelt und aus dem Zusammenhang der vollständigen Lieder herausgerissen haben sollten. 4) Sind die ersten Freunde und Jünger Zarathustra's *Kaod Vistāspa*, *Frashaostra*, *Dēgāmāspa* etc. in allen fünf Sammlungen in der Art genannt, dass nicht angenommen werden kann, sie selbst hätten die Sammlung veranstaltet; so haben sie z. B. ehrende Prädikate, gerade wie Zarathustra selbst, *Frashaostra* und *Dēgāmāspa* heissen *koḡvōd* (s. darüber zu 46, 16), *Maidjōmāonhā* und die *Huēcātāspa's* führen das Prädikat Zarathustra's *spitama*, *Vistāspa* heisst gewöhnlich *kaod* (dass dieser Beiname auch fehlen kann, und nicht etwa einen unzertrennlichen Theil des Namens bilde, beweist 28, 8). Wären sie selbst die Sammler, so würden wir diese Prädikate ebenso gut vermissen, als in den acht zarathustrischen Stücken das Beiwort *spitama* fehlt.

Da sich somit durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass Zarathustra's Jünger die Liedersammlungen veranstaltet haben, so sind wir zu der Annahme genöthigt, dass sie erst nach jener Zeit des grossen Religionskampfes, nachdem auch die Jünger des grossen Propheten bereits vom irdischen Schauplatz abgetreten waren, gemacht worden sind. Wie sich namentlich aus den drei letzten Sammlungen und auch aus einzelnen Versen der ersten (so 33, 14) ergibt, war Zarathustra's Lehre bereits eine sichere Glaubensgrundlage seiner Gemeinde und er selbst Gegenstand der Reflexion bei den Bekennern seiner Lehre geworden; er galt bereits als Herr und

Haupt der ganzen irdischen Schöpfung (51, 12. 48, 7), was eines der Hauptdogmen des spätern Pársismus ist, die sich aber in den achten alten Stücken noch nicht entdecken lässt. Auch seine Freunde und Genossen sind bereits hochgefeierte Persönlichkeiten und ebenfalls Gegenstand der Speculation geworden. Diess alles konnte nur in einer Zeit geschehen, wo der persönliche Einfluss des Meisters und seiner Jünger nicht mehr wirken konnte und sie bereits Gegenstand der Verehrung geworden waren. Wenn wir 100—200 Jahre nach Zarathustra's Auftreten die Sammlung der *Gáthá's* ansetzen, so dürfte dieser Zeitraum eher zu klein als zu gross sein.

Dass die Verse überhaupt aus so alter Zeit sich erhalten haben und dann später zusammengestellt wurden, hat gewiss einen gottesdienstlichen Grund. Wie bei den stammverwandten Indern bestimmte Verse alter Lieder beim Gottesdienst oder andern feierlichen Handlungen, bei Opfern, Bereitung des Somatrank's, Streuung des heiligen Grasses, bei Leichenbegängnissen etc. gesungen oder recitirt wurden, so dürfen wir sicher annehmen, dass die Iránier schon in der ältesten Zeit, vor und nach der Trennung von ihren Stammverwandten, bei den einzelnen gottesdienstlichen Handlungen, bei der Verehrung des Feuers, den Opfern, dem Ackerbau, der eine heilige Handlung ist, ebenfalls alter Verse und Sprüche sich bedienten. Vor dem Auftreten Zarathustra's waren diese ganz oder zum Theil identisch mit denen der wedischen Inder. Nachdem aber durch das Auftreten des grossen Propheten die Wedaverse als Zaubersprüche und Lügenwerk gebrandmarkt waren, so mussten die Iránier andere Verse bei ihren gottesdienstlichen Handlungen gebrauchen. Dass die von Zarathustra selbst und seinen Gefährten stammenden dazu verwandt wurden, obschon sie ursprünglich gar keine solche Bestimmung hatten, verstand sich bei der grossen Bedeutung, die alle von dem Religionsstifter selbst oder aus seiner Zeit stammenden Worte bei den Bekennern der neuen Religion haben mussten, ganz von selbst. Im Verlauf der Zeit, nachdem der neue Cultus fester geregelt war, entstand das Bedürfniss, diese Verse zu sammeln und zu ordnen und daraus ein für alle Zeiten geltendes kanonisches Buch zu machen. Da neben den bloss beim Gottesdienst gebrachten Versen auch noch einzelne wenige grössere Lieder, wie Cap. 30, sich erhalten hatten, so wurden auch diese mit aufgenommen. Ueberhaupt müssen die Sammlungen zu einer Zeit veranstaltet worden sein, in der schon ein grosser Theil des alten Liederschatzes unwiderbringlich verloren war. So enthalten diese fünf Sammlungen sicher fast alles, was schon in früher Zeit von Zarathustra selbst hergeleitet wurde. Die Sammlungen haben grosse Aehnlichkeit mit denen des *Sámaveda* und *Jágarveda*, insofern sie mehr vereinzelte Verse und Bruchstücke als ganze Lieder enthalten. Ob ein *Rigveda*, d. h. eine möglichst vollständige Sammlung ganzer Lieder, bei den Irániern überhaupt existirte, möchte zu bezweifeln sein; Spuren davon lassen sich keine entdecken, wenn man nicht einzelne im

Vendidad (namentlich Fargard 2 u. 3) erhaltene Verse dazu rechnen will. Auch die übrigen wenigen im Jaçna zerstreuten Verse (15, 2. 54) sprechen nicht dafür.

3. Sprache und Metrum.

Die Sprache der Gáthá's unterscheidet sich von der des grössten Theils des Zendavesta und bildet einen eigenen Dialekt. Ausser den fünf Gáthá's sind in demselben nur sehr wenige Stücke vorhanden, die aber sichtlich ebenfalls der ältern Literatur angehören. Das an Umfang bedeutendste ist der Jaçna *haptanhaiti* (Jaç. 35—42), eine kleine Sammlung älterer Gebete. Sonst sind nur noch einige wenige Verse hieher zu rechnen, wie die drei heiligsten Gebete (Jaç. 27, 13 ff. 4, 26 und Jaç. 15, 2), das *Airjema-* (Jaç. 54) und das *Fekúšô-máthró*-Gebet (Jaç. 58), sowie einige kleine poetische Stücke des Vendidad (2, 26. 3, 35), wo indess einige der äussern Spuren, wie Dehnung des Schlussvokals, verwischt sind.

Vor allem fragt es sich, ob dieser Dialekt nur dem Alter oder auch dem Ort nach von der gewöhnlichen Sprache des Zendavesta, in der der Vendidad, der jüngere Jaçna, Vispered und die Jeschts nebst den andern liturgischen Stücken abgefasst sind, verschieden sei. Westergaard (Einleitung zu seiner Ausgabe des Zendavesta, p. 16, not. 2) behauptet, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Dialekten weniger in der Zeit als im Ort liege und dass der rauhere Dialekt des Jaçna (d. h. des älteren Jaçna mit den Gáthá's an der Spitze) einer Gebirgsgegend, der andere dagegen als weicher dem mildern Klima der Ebene angehöre. Wenn sich nun auch nicht längern lässt, dass einige Spuren auf eine etwas verschiedene Oertlichkeit führen, so sind diese doch nicht hinreichend, um ein allzugrosses Gewicht auf diesen Unterschied zu legen. Er scheint etwas härter zu sein, als der gewöhnliche Dialekt, wie die öfter vorkommenden Häufungen von Consonanten zu Anfang der Worte, so *ptá*, Vater, für *pitá* oder *patá*, *khçái*, ich will sein, für *hiçái*, *khshná*, ihr, für *hishná*, wie am Ende zeigen, vgl. die Imperfecta *tát* für *tashat*, er schuf, *móict* für *móithat*, er stiess, *éóat* für *éóithat*, er wusste, etc., in denen sämmtlich das *a* der letzten Sylbe ausgestossen ist. Aber der gewöhnliche Dialekt ist auch nicht ganz frei von solchen Härten, wie die Bildungen *khshá* für *hishá*, *fatána* für *pistána* beweisen. Daher kann aus diesen Consonantenhäufungen auch nicht mit Sicherheit auf einen besondern Gebirgsdialekt geschlossen werden. Neben diesen Härten finden sich indess Spuren entschiedener Weichheit, woraus man, da diese im gewöhnlichen Dialekt fehlen, das gerade Gegentheil, dass der Gáthádialekt den Ebenen angehöre, vermuthen könnte. Hieher gehören vor allem die so häufigen Erweichungen einzelner Consonanten und ganzer Gruppen, wie *náðrëng* für *náçtrëng* von *náçtra*, Flur, *áðrëng* für

abhängig von *atar*, Feuer (beides Accus. plur.), ferner die Auflösungen einfacher Sylben in doppelte durch Verwandlung des Halbvokals *j* in ein *i*, so *ēaf* = *jā*, Dehnung von Vokalen im Inlaut, wie *spitāma* für *spitama*, und Auslaut. Die Dehnung des Schlussvokals eines Wortes ist so durchgängig im ältern Dialekt, dass sie gerade eine seiner Haupteigenthümlichkeiten bildet. Diese Umstände machen die Vermuthung, er sei ein Gebirgsdialekt, unwahrscheinlich; aber sie beweisen auch nicht das Gegentheil, dass er etwa den Ebenen angehöre. Dagegen lassen sich mehrere dieser Erscheinungen aus der Liederform und dem Singen oder Recitiren der *Gāthā's* erklären. Die einzelnen Laute wurden sehr deutlich und bestimmt ausgesprochen, ebenso die einzelnen Worte bei der Recitation möglichst geschieden, wohl gerade so, wie diess in der Schrift geschehen ist. Da die Wörter so ungemein häufig auf Vokale auslauten, so konnte das Wortende am deutlichsten durch Dehnung des Schlussvokals hervorgehoben werden. Einen bloss metrischen Grund kann dieselbe nicht haben, da sie auch in den prosaischen Stücken des *Jaṇa haptanhaiti*, die wohl auf dieselbe feierliche Weise wie die *Gāthā's* recitirt oder gesungen wurden, sich findet. Vom Accent konnte sie auch nicht wohl herrühren, denn dann müsste bei allen Wörtern der Accent auf die letzte Sylbe gefallen sein, was nicht bewiesen werden kann; zudem kann der Accent kaum die Kraft haben, die Vokale, auf die er fällt, durchgängig zu dehnen, wie wir diess weder im Sanskrit noch im Griechischen finden. Die übrigen Dehnungen, wie *spitāma*, können metrische Gründe haben, wie wir ja derartige metrische Dehnungen auch im Weda finden. Ebenso haben die Verkürzungen zum Theil auch metrische, zum Theil aber auch Accent-Gründe, wenn der Ton rasch nach hinten eilte, so sicher bei *ptā* für *pūtā* = *πατήρ*. In Folge dieser Verkürzungen mussten Gruppen von Consonanten, die öfter etwas hart lauten, entstehen; so konnte *hiçdi* bei Ausstossung des *i* nur *khçdi* werden, da *h* keine Lautverbindung ist, weil das weiche *h*, um sich halten zu können, sogleich zu *kh* sich erhärten muss.

Wenn auch aus den bis jetzt angeführten Eigenthümlichkeiten kein sicherer Schluss auf eine örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte gemacht werden kann, so lassen sich dagegen einige andere aufzeigen, die dieser Vermuthung mehr Raum zu geben scheinen. Hieher gehört vor allem das ungewöhnlich häufige Vorkommen des Vokales *i*, der dem Anschein nach (s. die Grammat.) nur eine Abart des *e* ist, namentlich für *o* im Auslaut, so *kē* für *kō*, *jē* für *jō*, *vē* für *vō*, *nē* für *nō*, *vaçē* für *vaçō*, und *e*, so *avarē* für *avaro* = *avō*, Hilfe. Ein metrischer oder ein in der Recitation liegender Grund kann hier nicht angenommen werden; ein derartiger Vokalwechsel weist auf eine wirklich dialektische Verschiedenheit, und zwar hier weniger auf eine zeitliche, als eine örtliche. Indess ist dieser Wechsel nicht durchgreifend, da wir oft genug auch *o* im Auslaut finden. Eine andere mehr locale Eigenthümlichkeit ist der Wechsel

des *t* mit *ç* am Ende; so haben wir *éinaç* (part. pres.) für *éinat*, *çtavaç* für *çtavat* etc., aber auch dieser ist nur zerstreut und nicht durchgreifend genug, um viel darauf gründen zu können. Andere Spuren einer verschiedenen Oertlichkeit lassen sich nicht auffinden. Da diese somit ganz gering sind, so sind wir auch gar nicht berechtigt, eine bedeutende örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte anzunehmen. Derartige kleine Verschiedenheiten in der Vokalausprache finden sich oft in nahgelegenen Orten; sie scheinen mehr die eines kleinen Bezirkes, vielleicht nur eines einzelnen Dorfes zu sein. Dass sie aber so treu bewahrt worden sind, beweist, dass sie für sehr wichtig gehalten wurden. Daher liegt die Vermuthung nahe genug, es sei der Dialekt von Zarathustra's Heimathsort gewesen. Diess ist um so wahrscheinlicher, als Zarathustra ja bei grossen Volkversammlungen seine Lieder und Sprüche vortrug, so dass jedermann seinen Dialekt hören konnte. Bei der grossen Wichtigkeit, die man seinen Worten beilegte, säumte man gewiss nicht, sie möglichst getreu so, wie der Prophet sie selbst gesprochen, der Nachwelt zu überliefern.

Weit grösser und bedeutender sind dagegen die Unterschiede des Alters. In dieser Beziehung steht der Gāthādialekt zu dem gewöhnlichen Baktrischen in demselben Verhältniss wie die Sprache der Weda's zum classischen Sanskrit oder wie das Griechische des Homer zu dem classischen. Dieser Unterschied zeigt sich sowohl in der Formenlehre als im Wortschatz. Da alles dieses näher und eingehender in der Grammatik behandelt wird, so genügt es, hier einige wichtige Punkte hervorzuheben. Vor allem ist die *Tmesis*, die Trennung der Präposition von ihrem Verbum, wie im Weda und Homer, hieher zu rechnen. Ebenso finden wir durchgängig den (wedischen) Infinitiv auf *djāi*, der in den spätern Büchern kaum zu treffen ist. Der Dual ist vollständiger erhalten, sowohl im Nomen als im Verbum. Der Genitiv sing. hat noch die regelrechte Form *ahja* oder härter *aça* = *aja*, während später die kürzere *ah* gebräuchlich ist. Der Accusat. plur. der Nomina auf *a* endigt sich auf *ēg*, vor *ēd* auf *āç* und entspricht genau der wedischen Form auf *das*. Unter den Verbalbildungen ist vor allem die erste Person Conjunct. sing. (Voluntat.) auf *āi* und kürzer *ā* bemerkenswerth. Das Augment erscheint noch freier gebraucht, so beim Imperativ und Conjunctiv, wie wir ähnliches auch im Weda finden. Ueberhaupt sind die grammatischen Formen durchgängig fester und bestimmter als in der spätern Sprache, und von der Casusverwirrung der letztern ist in der Liedersprache kaum etwas zu verspüren. Ausserdem finden wir manche eigenthümliche, aber wie die Sprachvergleichung zeigt, sicher alte Formen; so *maibjā* = *mihi*, mir, *taibjā* = *tibi*, dir, *mahjā*, *maqjāo*, meiner, *thwajā*, *thwajjāo*, deiner; *kshmdā*, ihr (*si* + *ma*), *ēhmdā* (*i* + *ma*), dieses da, eben das, *çahjā*, wessen? *çāis*, von wem, wessen? *çāi*, was nur, *adi*, sei, *çāç*, seiend, = *sant* (oder eher gleich *asant*, von *aç*, er war),

icôjá, ich möchte haben, *akôjá*, ich will mich schlimm zeigen (s. zu 43, 8), u. s. w.; ferner ältere Pronominalpartikeln wie *hjať*, da, daher, *hjať*, woher, nämlich, *gať* (von dem wedischen *gha* = *ya*), *im*, *i* etc. Ebenso wie in der Grammatik zeigt sich auch im Wortschatz durchgängig eine wirklich ältere Sprache. Manche Wörter und Wortgebilde sind später ganz verloren oder nur als Reminiscenzen gebräuchlich; so *ráni* = *arai*, Reibholz, der Name der Erde *ránjôkereti*, *tashd*, Bildner, *maretan*, Sprecher, *apan*, ein Wegnehmer, *urótem*, der Ausspruch, *iríktem*, Abwehr, *airjémá* in dem Sinne von Client, Genosse, = *arjaman*, *čari*, Schöpfung, *arem-pithod*, Mittag, *ācti*, Angst, *debūs*, verdoppeln, *avapačti*, Flur, *aňgró* = *angiras*, *arem* = *aram*, bereit, vorhanden u. s. w.

Hieraus ergibt sich mit Sicherheit, dass der Gáthádialekt älter sein muss, als die gewöhnliche Sprache. Jener Dialekt läuft der Sprache des Weda ganz parallel und ist sicher, wie wir weiter im folgenden Abschnitt sehen werden, ebenso alt und nur mundartlich davon verschieden. Von allen iranischen Dialekten ist er der älteste und hat die grammatischen Formen am treuesten und vollständigsten bewahrt. S. weiter die Grammatik.

Die Metra der *Gáthá's* zeigen keine grosse Mannigfaltigkeit. Wir können vier Arten unterscheiden, nach welchen die einzelnen Sammlungen geordnet sind. Bei jedem hat die Strophe eine bestimmte Anzahl von Verszeilen. Die erste Sammlung hat fast durchgängig ein 16syllbiges Metrum; drei Verszeilen bilden eine Strophe. Der Quantität nach ist es vorwiegend jambisch; doch lassen sich hier keine bestimmten Gesetze auffinden. Jede Strophe hat 48 Sylben und entspricht somit einer doppelten wedischen *Gájatri* oder einer $1\frac{1}{2}$ fachen *Anuštubh*, woraus der *Čloka* hervorgegangen ist. Die Grundlage dieses Metrums sind 8füssige Halbverse, woraus bei den Indern sowohl die *Gájatri* als der *Čloka* hervorgegangen ist. Wir haben demnach in der Mitte eines jeden Verses, meist nach dem siebenten Fuss, eine Cäsur anzunehmen. Die zweite und dritte Sammlung zeigen gleichmässig ein 11syllbiges Metrum, nur mit dem Unterschied, dass es in jener fünf-, in dieser nur viermal in der Strophe wiederholt ist. Letzteres ist vollständig die wedische *Trishtubh*. Nur selten fehlt eine Sylbe. Die vierte Sammlung zeigt ein 14syllbiges Metrum, das dreimal wiederholt eine Strophe bildet. Dieses ist nur eine Abkürzung des 16syllbigen, indem jedem Halbvers (*Pada*) bloss 7 Sylben gegeben, sie also durchgängig katalektisch sind. Die fünfte Sammlung vereinigt diese drei Arten von Metra, die jedoch öfter gestört sind. Sie hat vierzeilige Strophen; die zwei ersten haben ein kürzeres, die beiden letztern ein längeres Metrum. Bei dieser Sylbenzählung gelten *ere* und *are*, wenn ein einfacher Consonant folgt (*eresús* 43, 3, *peręsať* 43, 7) einsyllbig, das *e* im Inlaut wird oft gar nicht gezählt, da es nur den Sinn eines hebräischen *Schwa* hat (vgl. *aéshemem* 30, 6), ebenso das

kurze *a*, namentlich in *skjaothana*. Consonantengruppen wie *nj*, *rj*, *rv* mit folgendem Vokal gelten als zweisyllbig (*jéjnyd* 30, 1, *frjái* 44, 1, *acrovátem* 30, 3). S. weiter hierüber die Grammatik.

4. Dichter und Zeitalter.

Als Dichter der *Gáthá's* ist im Zendawesta selbst (Jac. 28, 1. 53, 1. 57, 8) Zarathustra genannt. Diese Angabe hat an sich mehr Wahrscheinlichkeit als die der jetzigen Pärsen, welche den ganzen Zendawesta dem Zarathustra zuschreiben; denn in diesem selbst wird ausser den *Gáthá's* nichts ausdrücklich auf Zarathustra selbst zurückgeführt; im Vendidad und den übrigen spätern Schriften wird von ihm in der dritten Person geredet, so dass diese Schriften auch nicht einmal den Anschein haben, von Zarathustra selbst verfasst zu sein, sondern nur als Berichte über seine von Gott empfangenen Belehrungen gelten wollen. In den *Gáthá's* dagegen spricht der Dichter durchgängig in der ersten Person, der Einzahl (30, 1. 44, 1. 45, 1 etc.), der Zweizahl (46, 16. 43, 10 etc.) und der Mehrzahl (30, 9. 32, 1 etc.); daneben finden sich freilich auch Verse, wo von Zarathustra in der dritten Person geredet wird (29, 8. 33, 14. 49, 12). Der Dichter, der in der ersten Person von sich redet, kann natürlich auch ein anderer als Zarathustra sein und ist es in mehreren Stücken sicher. Aber es sind sichere Zeichen vorhanden, dass Zarathustra selbst wirklich mehrere der vorhandenen Lieder und Liederverse gedichtet hat. Um diese wichtige Thatsache beweisen zu können, müssen wir vor allem die Art und Weise, in der der Name Zarathustra erwähnt wird, besprechen. Diese ist eine dreifache. 1) Der Name findet sich in Verbindung mit der ersten Person sing. verbi 43, 8: Diesem (dem *Čraosha*) sagte ich: erstlich bin ich Zarathustra (er war nach seinem Namen gefragt worden); zeigen will ich mich jetzt als Feind der Lügner, aber als mächtigen Helfer der Wahrhaftigen, und mit dem Pronomen der ersten Person 46, 19: wer mir (für mich), dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben am meisten fördert (am meisten zum Gedeihen des Lebens durch Ackerbau, Baumpflanzung etc. beiträgt), dem wird als Lohn das Geistesleben verliehen. 2) Zarathustra wird mit Namen angeredet 46, 14: wer ist dein wahrhaftiger Freund, Zarathustra? Die Antwort ist, dass dieser *Kavá Vistácpa* sei. 3) Am häufigsten wird von Zarathustra in der dritten Person geredet. In diesem Fall wird er einmal so erwähnt, dass er unverkennbar als Anwesender oder wenigstens als Mitlebender erscheint; so 28, 7: gieb dem Zarathustra und uns mächtige Hilfe; und 43, 16¹⁾: So, Lebendiger! betet Zarathustra selbst für jeden, der den

¹⁾ Nachdem v. 15 ein ächt zarathustrischer Spruch angeführt worden.

(guten) Geist wählt, d. h. für jeden seiner Anhänger. Die übrigen Stellen (29, 8. 33, 14. 46, 13. 49, 12. 50, 6. 51, 11. 12. 15. 53, 1. 2) lassen es ganz zweifelhaft, ob Zarathustra noch als lebend zu denken ist oder nicht; mehrere führen entschieden darauf, dass sein Wirken schon ganz abgeschlossen und ein Gegenstand der Speculation geworden war (33, 14. vgl. 48, 4. 51, 12), und seine Person selbst bereits als heilig betrachtet wurde (46, 13), wie namentlich aus dem Prädikat *spítama*, hochheilig, zu erhellen scheint (29, 8. 51, 11. 12. 53, 1). Aber aus den unter 1) angeführten Stellen folgt mit Sicherheit, dass Zarathustra selbst der Dichter ist. In dieser Art hätte doch sicher keiner der frühesten Nachfolger (und nur an die ältesten ist in den *Gáthá's* zu denken) des Propheten aus Ehrfurcht vor dem grossen Meister zu reden gewagt; denn er würde dadurch einen groben Betrug begangen haben; ein solcher aber konnte, da Zarathustra vor grossen Volksversammlungen öffentlich lehrte, in früher Zeit nicht gut gewagt werden und hätte auch keinen Sinn noch Zweck gehabt. Die unter 2) ausgehobene Stelle scheint sich auf ein Zwiegespräch zwischen Zarathustra und einem seiner Freunde zu beziehen. Von den unter 3) anageschriebenen beweist wenigstens 28, 7, namentlich, wenn man die zwei nachfolgenden Verse vergleicht, dass Zarathustra selbst bei der Opferhandlung, während welcher jene Verse recitirt wurden, zugegen war. 43, 16 ist das Beten Zarathustra's für seine Anhänger als ein wirklich geschehendes, gegenwärtiges, nicht als ein geschehenes erwähnt.

Steht schon hiedurch unzweifelhaft fest, dass wir in den *Gáthá's* wirklich von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden herrührende Verse besitzen, so kann diess noch weiter aus dem Inhalt vieler Stücke mit der grössten Wahrscheinlichkeit gefolgert werden. Hier kündigt sich ein Mann als Prophet an (32, 13), sagt, dass ihm von *Ahuramazda* öffentlich aufzutreten (43, 12) befohlen sei; er fragt Gott und wird von ihm unterrichtet (Cap. 44), er tritt vor grossen Volksversammlungen wirklich auf, fordert Glauben an seine neue Lehre und eine entschiedene Trennung der Wahrhaftigen und der Lügner (Cap. 30. 45, 1—5); er beruft sich auf göttliche Offenbarungen und auf die Sprüche des Erdgeistes (30, 1. 2); seine Grundlehren sind die Existenz von zwei Urkräften, dem Sein und Nichtsein, dem Guten und Bösen, in der Dreieit von Gedanken, Wort und That (30, 3); er bekämpft aufs heftigste den Götzendienst und die Lehren der Götzpriester als Unheil und Verderben bringend (Cap. 32), fordert sogar zur Ernennung der Götzdiener auf (31, 18. 46, 4) und findet natürlich viel Widerstand (32, 13. 34, 7. 46, 1); er ist umgeben von Freunden, die *Frashaostra*, *Vatáçpa* und *Dē-šándçpa* heissen (49, 8. 9. 46, 14); daher redet er öfter in der Mehrzahl: wir wollen sein (32, 1. 49, 8. vgl. 30, 6. 9), und auch in der Zweizahl: rettet uns beide (34, 7), komm mit den Treuesten, *Frashaostra*, die wir

beide erwähnt (46, 16); aus welcher letzterer Stelle klar ist, dass der eine von den beiden *Frashaostra* heisst.

Nach allem dem zu schliessen, war dieser Mann eine gewaltige hervorragende Persönlichkeit, der durch seine Lehre und durch seine Bekämpfung des althergebrachten Götterglaubens eine grosse geschichtliche Bewegung hervorrief, deren Schluss eine gänzliche Trennung der beiden streitenden Religionen war. Seine Lehre war etwas Neues und begeisterte viele ihm nachzufolgen. Wer anders kann dieser gewaltige Mann gewesen sein als Zarathustra, den die Iranier als ihren Religionsstifter nennen? Er tritt als handelnde Person auf, nicht bloss als solche, über die berichtet wird, wie später durchgängig. Indess haben wir noch einen andern Beweis, als einen blossen, wenn gleich folgerechten und sichern Schluss, dass jene hervorragende Persönlichkeit wirklich Zarathustra selbst ist. Die Lehre von der Dreiheit: Gedanken, Wort und That, die sich 30, 3 vorgetragen findet, wird 33, 14 gerade eine der Grundlehren Zarathustra's genannt, vgl. 48, 4. Der Dichter von 30, 2 beruft sich auf die Aussprüche der Erdseele; 29, 8 ist Zarathustra ausdrücklich als derjenige genannt, der ein der Erdseele von *Ahuramazda* gegebenes Orakel den Menschen überbringen soll, und 50, 6 erscheint er geradezu als Dolmetscher der Geheimnisse derselben. Die Namen *Vistâspa*, *Frashaostra*, *Gâmâspa* gehen durch die ganze persische Sage als die der Freunde und eifrigsten Anhänger Zarathustra's.

Dass somit in den Liedersammlungen ächte zarathustrische Verse vorhanden sind, lässt sich hiernach nicht bezweifeln. Zu diesen rechne ich 28, 11. 12. Cap. 30. 31, 6—22. Cap. 32. 33, 1—5. Cap. 43. 44. 45, 6—10. 46, 1—11. 16—19. Cap. 47. 49, 6—11. Sie sind an der einfachen, klaren und schwungvollen Sprache (vgl. namentlich Cap. 30. 31, 7. 8. 44, 3 ff. 45, 6—10), während die übrigen oft allen poetischen Schwunges entbehren und nur in metrische Formen gebrachte Prosa sind, sowie an der scharfen und zum Theil rein persönlichen Polemik gegen die Abgötterei und die Götzenpriester leicht kenntlich (vgl. Cap. 32. 31, 17 ff. 44, 12 ff.). Besonders stark tritt in diesen Versen *Ahuramazda* nur als der einzige wirkliche wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde (44, 3—5), der Geister- wie der Körperwelt (31, 7. 8), vor den übrigen himmlischen Genien hervor (47), während in den nicht-zarathustrischen Stücken diese weit häufiger mit ihm und neben ihm angerufen werden. Stark betont wird auch die Zweiheit von Körper und Geist, der das irdische und das geistige Leben entspricht. In sprachlicher Hinsicht bemerken wir mancherlei Eigenthümliches. Vor allem die Formeln: diess will ich fragen, dein dacht' ich, so will ich nun verkündigen (vgl. § 3); die Zusammenstellung von *gaétus*, Herr, *airjêma*, Schutzgenosse, Freund, und *veresêna*, Diener (32, 1. 33, 3. 4. 46, 1. 49, 7); die Redeweise: wie einer dem Freunde giebt oder wie ein Freund dem Freunde giebt (43, 13. 46, 2), der Meinige (sage

es) dem Deinigen 44, 1. vgl. 46, 7; die Ausdrücke *maretanō*, Propheten, eigentl. Sprecher (30, 6. 32, 12. vgl. 43, 14), *āxmā*, Seele (30, 7. 44, 20. 45, 10), *añgrō* = *añgiras*, hell, glänzend (43, 15. 44, 12).

Der grössere Theil der Verse der Liedersammlungen stammt indess nicht von Zarathustra, sondern rührt theils von seinen ersten Jüngern und Gefährten, theils von noch spätern Nachfolgern her. Eines der sichersten Kennzeichen, dass ein Vers nicht von Zarathustra herrührt, ist das Prädikat *çpātama*, das er sich selbst nie beilegt und das ihm auch seine Freunde noch nicht gegeben zu haben scheinen (28, 7); von selbst versteht sich die nichtzarathustrische Abfassung eines Verses, wenn von ihm in der dritten Person gesprochen wird (33, 14. 50, 6); ebenso wenig können solche Verse von ihm herrühren, die Anspielungen auf ihn enthalten, wie 34, 2. 48, 7, wo von dem heiligen Manne, dem Grossen, der Abtrünnige verstösst (33, 9), die Rede ist, noch weniger die, in denen er bereits eine dogmatische Persönlichkeit als Herr der ganzen Schöpfung (51, 12) und seine Lehre Gegenstand der Speculation geworden ist (48, 4). Von wem diese Stücke verfasst seien, lässt sich natürlich nicht bestimmen. Nur haben wir allen Grund zu vermuthen, dass manches den Gefährten Zarathustra's zugeschrieben werden darf, wie 28, 7—9, wo der Dichter von *Vistāçpa*, *Frashasstra* und *Zarathustra* als anwesenden Personen redet, 33, 6—10 wo auf Zarathustra (*magavā*, v. 7) als einen Lebenden angespielt wird. Viele Verse wurden indess wahrscheinlich erst von spätern Dichtern verfasst, die 100 Jahre oder noch länger nach Zarathustra lebten.

Ob wir auch vorzarathustrische Verse in den Liedersammlungen haben, ist etwas fraglich, doch, da sich Zarathustra selbst auf Propheten (30, 6) bezieht, nicht unwahrscheinlich. Vielleicht gehört zu diesen 28, 2—6 (s. p. 40) und 31, 2. 3 (s. 1, p. 118).

Die Zeit der Abfassung genau zu bestimmen, ist bei allem Mangel chronologischer Daten ein Werk der Unmöglichkeit; wir werden uns, wie bei den Weden, mit allgemeinem Schätzungen begnügen müssen. Die Frage ist um so wichtiger, als sie mit der von Zarathustra's Zeitalter eigentlich identisch ist. Vor allem fragt es sich, welche Zeit und Verhältnisse finden wir geschildert, die uns einen Anhaltspunkt zu Schlüssen geben können. Der kräftige polemische, ja selbst fanatische Geist, der in den ältern Liedern weht, weist auf die Zeit eines grossen Religionskampfes, der zwischen zwei stammverwandten Völkern, die bisher dieselbe Religion und Sitten gehabt und friedlich neben einander gewohnt hatten, ausgebrochen war. Dass die Völker wirklich nahverwandt waren und zusammen lebten, geht klar aus 30, 2. 29, 5. 33, 1—5 hervor; 34, 7 ist sogar von dem Nächsten die Rede, der für immer vom Himmel ausgeschlossen werden soll. Der Kampf ist vorzugsweise gegen die *Daeō's* oder Götter und die *Kāvajas* und *Karapanō* als deren

Priester und Propheten gerichtet; einer derselben heisst *Grēhma* (32, 12—14); ein anderer Feind des neuen Glaubens ist *Bēndvō* (49, 1. 2); als Feind überhaupt ohne nähere Beziehung auf den Glauben ist *Fryāna* (46, 12) aufgeführt. Die Verehrer der Götter heissen *dregōdo*, d. i. Lügner, die Verehrer *Ahuramazda's* *ashavō*, d. i. Wahrhaftige. Der grosse Kampf scheint blutig gewesen zu sein, da einigemal Schlachten und streitende Heere erwähnt werden (32, 7. 44, 15) und von der Ermordung der Lügner mit dem Schwerte die Rede ist (31, 18. vgl. 46, 4). Wer diesen Kampf hervorgerufen, ist nicht genau zu ermitteln. Keine Spur führt auf den Anfang desselben; überall finden wir uns mitten darein versetzt. Nur soviel ist klar, dass es nicht bloss eine neue, vom bisherigen Volksglauben abweichende Lehre, sondern auch eine neue Sitte war, die jene gewaltige Bewegung verursachte. Die neue Lehre war die von zwei Grundkräften, dem Sein und Nichtsein, Guten und Bösen in Gedanken, Wort und That; dieser schloss sich die von *Ahuramazda*, als dem einzig wahren Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde, der mit mannigfachen Kräften ausgestattet ist und der das Reich des Guten fördert, an. Die neue Sitte war der Ackerbau und das sesshafte Leben. Ueberall wird die Bebauung der Erde als ein verdienstliches Werk gepriesen und mit besonderem Nachdruck hervorgehoben; sie selbst unter mehreren Namen, *Armaiti*, *Rānjōkereti*, gepriesen; der Erdgeist selbst wird redend eingeführt (29, 50) und verlangt Hilfe und Schutz gegen die Verderber. Besonders eifrig wird über der Erhaltung der *Gāthā's*, der eingefriedigten Familienbesitzungen, welche von den Feinden so häufig angegriffen werden, gewacht. Die Gegner sind Feinde des Ackerbaus und suchen die Besitzungen zu zerstören, daher wird eine Trennung von ihnen gefordert (29, 5, 30, 2). Daraus ist klar, dass es nicht etwa fremde turanische Stämme waren, die Raubzüge gegen die Iränier unternahmen, sondern Leute des gleichen Stammes, welche die neue Sitte des Ackerbaus hassten und lieber das alte Nomadenleben fortsetzen wollten: Ackerbauer (*vācstrja*) und Nichtackerbauer (*avācstrja*) stehen sich ebenso schroff gegenüber als der Wahrhaftige und der Lügner (31, 9. 10); der Vermögende, der Landmann, ist dem Lügner geradezu entgegengesetzt (29, 5). So hängt die neue Lehre mit einer neuen Culturepoche zusammen; sie entstand also zur Zeit, als ein Theil der alten Arier von dem Nomadenleben, wie wir es im Weda herrschend finden, zum Ackerbau und zur Gründung fester erblicher Besitzungen fortschritten. Aber wie hängt die Einführung des Ackerbaus mit der Bekämpfung der Vielgötterei und der Lehre von zwei Grundprincipien zusammen? Die Verehrung der Erdseele und Heilighaltung der Erde sollte man sich als die einzig natürliche Folge denken, und diess war auch sicher die erste. Aber da die neue Sitte als ein Abfall vom Glauben betrachtet wurde, so konnte der durch die anfangende Verschiedenheit der Lebensweise hervorgerufene Streit leicht zu einem Religionskampfe

werden. Doch ein solcher, namentlich wenn er nicht etwa gegen einzelne Gottheiten, sondern gegen ein ganzes Religionssystem gerichtet ist, muss durch eine grosse Persönlichkeit wachgerufen und geführt werden. Wie im Judenthum und Mohammedanismus jener Kampf gegen die Abgötterei von den Gründern des neuen Glaubens, Moses und Mohammed, angeregt und geführt wurde, so muss diess ebenfalls von dem Urheber der alten arischen Religionsbewegung, Zarathustra, geschehen sein. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen der Einführung des Ackerbaus und Zarathustra's Lehre und Wirken scheint mir folgender zu sein. Die neue Sitte, Grundstücke einzufriedigen und zu cultiviren, hatte grossen Zwiespalt in der arischen Gemeinde hervorgerufen; die Priester eiferten gegen diese Aenderung der altväterlichen Sitten und sahen darin einen Eingriff in die Rechte der Götter, denen es allein zustand, Satzungen zu ändern. Die Priester mochten längere Zeit mit einigem Erfolg gegen die neue Sitte angekämpft haben, da sie als Besitzer alt-ehrwürdiger und allgemein als heilig verehrter Lieder und Sprüche, denen man Wunderkraft zuschrieb, im höchsten Ansehen standen; aber sie konnten sie nicht mehr ausrotten. Bald musste sich bei den Anhängern der neuen Sitte die Ueberzeugung geltend machen, dass nur durch eine Bekämpfung des ganzen Götterglaubens und seiner Priester und durch Trennung von den nomadisirenden Brüdern dieselbe befestigt werden könne. Der Träger dieser neuen Idee war Zarathustra. Der neuen Sitte aufs eifrigste ergeben, sann er nach über den Grund des neuen Zwiespalts und über die Mittel, der neuen Sitte des Ackerbau's den Sieg zu verschaffen. Er fand, dass er, um erfolgreich gegen die heilig verehrten alten Lieder und Gebräuche, wie den Somacult, wirken zu können, neue Sprüche und Lieder als eine ihm unmittelbar gewordene göttliche Offenbarung vortragen müsse. In diess legte er das Ergebniss seines Nachdenkens dar. Der Unterschied zwischen den Ackerbauern und den Nomaden, zwischen cultivirtem Land und Wildniss und weiter zwischen Leben und Tod war ihm ein so durchgreifender und unvereinbarer, dass er auf die Annahme zweier Grundkräfte, wobei ihm der Volksglaube von einem weissen und schwarzen Geist zu Hilfe kam, geführt wurde. Alles Gute und Nützliche in der Schöpfung hing ihm mit dem Feldbau, dagegen alles Böse und Schädliche mit der Wildnis und Wüste zusammen. Jeder, der der Bebauung des Bodens Widerstand leistete, galt ihm für einen Beförderer des Schlechten; solche waren vor allem die Priester des alten Götterglaubens und die Götter selbst. Hatte er einmal die Idee eines uranfänglichen Dualismus erfasst, so mussten die Götter und ihr Anhang sonach dem schlechten (32, 2), alles Lebenfördernde dagegen dem guten Grundprincip entstammen. Die nächste praktische Consequenz seiner Philosophie (das Weitere übergehen wir hier) musste die eifrige Bekämpfung des Götterglaubens, als der Wurzel allen Uebels, sein. Da ein längeres Zusammenleben beider Parteien nicht mehr möglich

war, so musste Zarathustra auf eine völlige Trennung, die sich bis auf die Familie erstreckte (33, 3. 46, 5), hinarbeiten. So wurde er der Führer einer grossen Bewegung, jedoch nicht der eines auswandernden Volks, sondern der eines bereits sesshaften; die Nomaden mussten vertrieben werden.

Wenn nun, wie sich nach dem Vorhergehenden nicht läugnen lässt, Zarathustra's Auftreten mit der Einführung des Ackerbaus und dem Uebergang zum sesshaften Leben zusammenhängt, so beweist dieser Umstand für die Bestimmung seines Zeitalters wenigstens soviel, dass es in ein graues Alterthum fallen muss, und an die Zeit des Darius Hystaspes, also an das 6. Jahrhundert vor Chr., nicht im entferntesten gedacht werden kann, da zu jener Zeit der Ackerbau in Irán längst eingeführt war. Diess musste ja schon geschehen sein, als das baktrische Reich gegründet wurde, denn Nomaden gründen als solche kein Reich; und dieses Reich, das die Heimath Zarathustra's war, wurde historischen Ueberlieferungen zufolge schon 1200 a. Chr. von Assyrien aus ¹⁾ vernichtet. Zwischen der Gründung des Reichs und seiner Vernichtung liegt aber gewiss ein sehr beträchtlicher Zeitraum. Die alten Lieder kennen aber noch gar kein grosses Reich mit einem gewaltigen Herrscher an der Spitze, so wenig als die Wedalieder, sondern nur eine Art Gauverfassung. Am vollständigsten wird uns die Gliederung dieses Gemeinwesens 31, 18 vorgeführt, wo Haus (*demāna*), Dorf (*vīc*), Stadt oder Bezirk (*shōūthra*) und Land (*dagju*) sich folgen; 31, 16 ist das zweite ausgelassen, 46, 4 nur Bezirk und Land, 48, 10. 12 Länder genannt; diese kleinern und grössern Ganzen hatten ein Oberhaupt, wie schon an sich leicht verständlich ist und durch die spätern Erwähnungen von Hausherr, Ortsherr, Bezirksherr ²⁾, Landesherr (Jt. 10, 18. 84. vgl. Jac. 19, 18) bestätigt wird. Diese Oberhäupter scheinen viel Macht und Einfluss gehabt zu haben, da es in ihrer Gewalt stand, ganze Genossenschaften von der Annahme des neuen Glaubens zurückzuhalten (31, 18). Dabei soll nicht geläugnet werden, dass bei solchen Zuständen kein Oberherrscher dagewesen sein könne; nur soviel ist gewiss, dass wenn er vorhanden war, er nur geringe Macht hatte, da nirgends dieselbe hervorgehoben wird. Dass aber wirklich ein iranisches oder baktrisches Reich mit Königen an der Spitze im frühen Alterthum existirte, wissen wir aus den Classikern sowohl als aus dem *Shāhnámeh*. In welchem Verhältniss steht nun dieses Reich zu der in den *Gáthá's* angedeuteten Verfassung, die indess auch in den spätern Büchern des Zendawesta bewahrt scheint? Ich glaube,

¹⁾ Duncker, Geschichte des Alterthums, II, p. 305.

²⁾ Für *shōūthra* steht später gewöhnlich *sañtu*, eigentl. Geschlecht, Stamm, das sich in den *Gáthá's* nur in dem Compositum *huseñtus*, von edlem Geschlecht, nachweisen lässt.

dass sie die Anfänge desselben enthält und dass sich zu Zarathustra's Zeit das Königthum erst zu bilden anfing. So werden wir auch von dieser Seite auf ein graues Alterthum geführt.

Doch alle diese Schlüsse würden immer noch keinen zwingenden Grund enthalten, Zarathustra in eine so ungemein frühe Zeit zu setzen, wenn nicht die ältesten Urkunden des bekämpften arischen Brudervolks, die Weden, zu Hilfe kämen. Die bekämpfte Religion war die der alten Inder, noch ebe sie in das Gangesland gezogen waren und das eigentliche Brahmanenthum sich ausgebildet hatte. Dafür sind unwiderlegliche Beweise vorhanden. Bis jetzt war nur einer bekannt, dass der Name der indischen Götter, *dewa*, im Zendawesta Bezeichnung der bösen Geister geworden ist. Ich habe noch zwei weitere und zwingendere Beweise gefunden. Der eine beruht auf den Namen der Götterpriester und wedischen Liederdichter, der andere auf der Verwünschung des Somatranks. Für die Priester, Propheten und Dichter der Gegenpartei finden wir drei Namen: *kāvājō* (32, 14. 46, 11. 44, 20), *karapanō* (32, 12. 46, 11. 48, 10. 51, 14) und *uṣikhs* (44, 20). Der erste und dritte lassen sich im Weda nachweisen, der zweite wenigstens erschliessen (s. zu 32, 12 u. 14).

Kavi ist im Weda der Name der Seher und Opferpriester (Rv. I, 128, 8. 142, 8. 188, 1); durch den Genuss des Soma erlangt man die Kraft eines *kavi*, d. h. man wird ein Seher (Rv. I, 91, 14); der Somapriester führt geradezu diesen Namen (IX, 37, 6. 72, 6); da sie im Besitz höherer Weisheit und Einsicht sind, so werden sie um Rath gefragt und sind Propheten und Orakelpriester (I, 164, 6. VII, 86, 3); die Götter selbst, vornehmlich Agni, führen diesen Namen (II, 23, 1. III, 14, 1 heisst er *kavitamah*, d. i. der grösste *kavi*). (Vgl. weiter zu 32, 14.) Ueber *karapanō*, womit nur die Opferpriester bezeichnet zu sein scheinen, s. zu 32, 12. Der Name *uṣikhs* findet sich als *uṣiḡ* ebenfalls im Weda und bedeutet einen Weisen, Verständigen, wie deutlich aus Rv. II, 21, 5. X, 46, 2 hervorgeht, sicher nicht eifrig strebend, zugethan, wie das Petersburger Sanskritwörterbuch (I, p. 1009) will; *Ḍāṇikh. Gṛhy.* 6, 12, 19 ist es mit *kavi* zusammengestellt, gerade wie Jac. 44, 20; es war wahrscheinlich nur ein anderer Name dafür. Dass die drei Worte: *kāvājō*, *karapanō* und *uṣikhs* wirklich in den *Gāthā's* eine schlimme Bedeutung haben, geht aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen (s. oben) mit vollkommener Sicherheit hervor. Dieser Umstand muss auf den ersten Anblick um so mehr befremden, als *kavi* bei den Iraniern der Ehrenname einer ganzen Dynastie, der Kajanier, war und Zarathustra's Freund, *Vistāspa*, denselben vor seinem Namen trug, denn *kai Gustāsp* der Pārsen ist nur aus einem *kavi Vistāspa* zu erklären. Dieser Ehrenname fehlt ihm wirklich auch in den *Gāthā's* nicht; aber er lautet *kand*. Da aber im Baktrischen ein schliessendes *i* nie in *a* verwandelt wird, so liegt die Annahme nahe genug, es sei der ominösen

Bedeutung wegen absichtlich in *kavā*¹⁾ verändert worden. Dieser Umstand führt uns auf eine wichtige Thatsache.

Wie *kavi* in den Gāthā's eine schlimme Bedeutung hat, so hat sie *kava* in dem Weda; *kavāsakhaḥ*, Freund des *kava*, *kavāri*, Anhänger des *kava*, *kavatnu*, sind lauter Bezeichnungen für Götterfeinde. Die den Worten im Petersburger Sanskritwörterbuch gegebene Bedeutung eigennützig, *karg* gründet sich auf eine falsche Etymologie; denn eine Wurzel *ku*, geizig sein, existirt nirgends, und auf das verkleinernde und herabsetzende Präfix *ku* kann es sicher nicht zurückgeführt werden; ein Wort wie *kavāsakhaḥ* setzt für das erste Glied nothwendig ein *kava*, aber sicher kein blosses *ku* voraus. Prüfen wir die Stellen. Rv. V, 34, 3:

*jaḥ asmāi ghraṁse uta vā jaḥ ūdhanī somaṁ sunoti bhavati djuṁān aha
apa apa cakrah tatanuṣṭīm ūhati tanūcubhraṁ maghavā jaḥ kavā-
sakhaḥ*

wer ihm (dem Indra) bei Licht und Dunkel (d. i. stets) Soma presst, wird glänzend (von ihm erleuchtet); aber weit fort stösst der Mächtige (Indra) den, der Besitzungen²⁾ von Gütern hat, den durch sich selbst Glänzenden (Mächtigen), den *Maghava*, der dem *Kava* folgt. Diese Stelle lässt sich vollständig nur aus den Gāthā's erklären. Im ersten Halbverse sind die Verehrer des Indra, die ihm den Somatrank darbringen und dadurch zu Glanz und Macht gelangen, im zweiten ihre Gegner, die diese Ceremonie verachten und sich eigener Kraft rühmen, genannt. Dass Zarathustra gegen den Somacult eiferte, folgt sicher aus zwei Stellen der Gāthā's (32, 3. 48, 10). Die Gegner haben ausgedehnte Besitzungen, aus denen sie vertrieben werden sollen; diess sind die Gāthā's. Der Name der Anhänger Zarathustra's ist *magava* (51, 15); da das Wort häufig genug im Weda in der Bedeutung Mächtiger vorkommt, so musste, um eine Zweideutigkeit zu vermeiden, das Beiwort *kavāsakhaḥ* zugesetzt werden; *kavā* ist der Ehrenname von Zarathustra's mächtigstem Freund und Beschützer

¹⁾ Wenn 44, 20, wo die Götzenpriester gemeint sind, der Singular ebenfalls *kavā* lautet, so ist diess sicher die Verbesserung eines Abschreibers, der den Sinn des schwierigen Verses nicht mehr verstand und dem aus dem Zendawesta nur ein Singular *kavā*, aber nicht *kavi* bekannt war. Dass aber im schlimmen Sinne dieser wirklich vorkam, beweist der Genit. *kevinō* 51, 12.

²⁾ *tatanuṣṭi* kann nur eine Abstractbildung von *tanus*, Körper, sein; die Reduplikation verstärkt die Bedeutung; sie darf nicht befremden, da sie im Wedadialekt noch sehr häufig ist. Dass es auf die Gāthā's sich bezieht, scheint mir Jac. 43, 7, wo *gaṭhā* mit *tanus* zusammengestellt ist. Die Erklärung Jāka's (Nir. 6, 19) einer, der sich gern ausdehnen, schmücken möchte, d. i. hochmüthig, ist unstatthaft. Richtig bezieht es jedoch auf den *ajafvan*, den Nichtverehrer der Götter.

Vistácpa seiner ganzen Familie. Den gleichen Sinn wie *kavásakha* hat *kavatnu*, dem *Kava* eigen, d. i. ergeben; Rv. VII, 32, 9:

*má sredhata somino dakshatá mahe kṛṇudhvam ráje átuḡe
taraṇir iḡ ḡajati ksheti pushjati na devásah kavatnave*

Nehmt keinen Schaden, ihr Somatrinker! werdet stark und helft zu grossem Gut, dass es uns zufalle. Der Schnelle (*Indra*) siegt, nimmt in Besitz, gedeiht; nicht (helfen) die Götter dem *Kava* ergebenen. Diese Worte sind nicht an die Götter, sondern, wie die vorhergehenden Verse zeigen, an die den Soma bereitenden und trinkenden Priester gerichtet; diesen ist der *kavatnu*, als ein den Soma verschmähender, entgegengesetzt. In derselben Beziehung zum Soma finden wir *kavári*, dem *Kava* nachfolgend oder ergeben. X, 107, 3:

*devi pártir dakshinā devajākjā na kaváribho na hi te prānti
athá narah prajatatdakshināso 'vadjabhiḡ bahavaḡ prānti*

Die glänzende Gabe des geläuterten Tranks (*Soma*) ist den Göttern darzubringen, nicht den Anhängern des *Kava*; denn diese kämpfen nicht; aber die Männer, denen die Opfer dargebracht wurden, kämpfen in grosser Zahl. Die Männer, welche kämpfen, sind die Manen nach v. 1 (*mahi ḡjotih pīrbhir dattam*), und zwar kämpfen sie für die Ihrigen zum Dank für die dargebrachten Gaben. Ihnen sind die *kavári* entgegengesetzt, was hier nicht auf die lebenden Somaverächter, sondern auf ihre Vorfahren bezogen werden muss, ein Beweis, wie tief im Volksglauben noch das Bewusstsein des zur Zeit der Abfassung dieses Liedes längst ausgekämpften Religionszwistes wurzelte. Dieses *kavári* finden wir auch mit dem *a* privativ. zusammengesetzt *akavári*, nicht dem *Kava* folgend, als Beiwort *Indra's* (III, 47, 5) und der *Sarasvatī* (VII, 96, 3); beide Gottheiten sind also als Feinde der *Kava's* bezeichnet; bei *Indra*, dem Somatrinker, begreift sich diess leicht; aber höchst merkwürdig ist, dass *Sarasvatī*, die zugleich ein Flussname ist, ebenso heisst; man könnte vielleicht daraus schliessen, dass dieser Fluss der Gränzfluss zwischen beiden Parteien war, den die Iránier, als nicht mehr zu ihrem Gebiet gehörig, nicht überschreiten durften. Auch das einfachste Negativum *akava* finden wir, das denselben Sinn, dem *Kava* nicht zugehörig, hat. Rv. VI, 33, 4:

sah tram nah Indra akavárbhiḡ úti sakhá viḡva-ájuh avitá vṛdhe bhūh

Du, *Indra*, bist uns zur Hilfe mit den Feinden der *Kava's*, ein Freund, ein Helfer im Wachsthum. (Vgl. I, 158, 1. III, 54, 16.)

Nach diesen Untersuchungen sind *kavári* oder *kavásakha* und *akava* oder *akavári* religiöse Parteinamen. Die erstern sind Verächter der Götter, insbesondere des *Indra* und seines Lieblingstranks,

des Soma. Dass darunter die Anhänger der zarathustrischen Religion gemeint sind, geht mit Sicherheit aus den Gáthá's hervor. 32, 3 ist der Soma mit seinem indischen, nicht mit dem iranischen Namen *Haoma* als ein Werk der Lüge und des Trugs, das die *Dævod's* bereitet, genannt; 48, 10 wird gefragt: wann erscheinen die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? (*mada* = *madhu*, Name des Soma in den Weden, vgl. zu der Stelle); durch diese Teufelskunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht. Diese Thatsache, dass Zarathustra den altheiligen Somacult zu vernichten strebte, muss um so mehr überraschen, als wir die Verehrung des *Haoma* im spätern Zendawesta so gut treffen wie im Weda. Mehrere Capitel (Jac. 9. 10) sind ihm gewidmet, und auch sonst wird er oft genug als ein wesentlicher Bestandtheil des Cultus aufgeführt. Sonach gelang es Zarathustra nicht, diesen Rauschtrank abzuschaffen. Dass er es aber versuchte, schien noch längere Zeit nach ihm im Volksbewusstsein fortzuleben; denn man suchte ihn, um den altheiligen Gebrauch zu schützen, später zu einem Verehrer *Haoma's* zu machen. Diess geht deutlich aus dem 9. Capitel des *Jacna* hervor, in welchem *Haoma* dem Zarathustra, als er die Gáthá's recitirt und das Feuer reinigt, erscheint und ihn auffordert, sein Verehrer zu werden, indem er ihm einen Lohn verheisst und, um ihm Vertrauen einzuflössen, auf den Segen, der den Vorvätern *Jima* etc. durch seine Verehrung geworden, hinweist. Diese ganze Aufforderung hätte keinen Sinn, wenn Zarathustra ebenso wie seine Vorväter den heiligen Gebrauch beobachtet hätte. Da er aber denselben abschaffen wollte, und dieser dennoch bestehen blieb, so liess die Sage den Zarathustra durch das Erscheinen des *Haoma* selbst in glänzender Gestalt wieder dazu bekehrt werden.

Da der Somacult aufs engste mit der Verehrung Indra's zusammenhängt, mit dieser aber eine neue Epoche in der altarischem Religionsentwicklung beginnt, so gewannen wir dadurch einigen Anhaltspunkt für die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter. Im Weda ist Indra der Gott des Donners wie des heitern Himmels und der Herr der Schlachten, geradezu der Nationalgott. Um Kraft zur Besiegung seiner zahlreichen Feinde zu gewinnen, trinkt er den berausenden Soma; dieser muss ihm und seinen Schaaren, unter denen die Götter der Winde die erste Stelle einnehmen, von seinen Verehrern dargebracht werden; denn ohne ihn vermag er nichts. Diesen obersten Rang hatte er indess nicht von Anfang an, sondern wie Zeus bei den Griechen an die Stelle des *Uranos* kam, so trat er bei den Indern an die Stelle des *Varuna*. Je herrschender und allgemeiner seine Verehrung wurde, die neue Gebräuche, wie den Somatrunk, mit sich brachte, desto mehr mussten die Anhänger des alten Cultus ihr widerstehen. Der wilde kriegerische Geist des neuen Indracultus stand mit der alten, so friedlichen und kindlichen Ver-

ehrerung des Feuers und der erhabenen des Himmels und seiner Lichterscheinungen im schneidendsten Widerspruch, so dass alle diejenigen Arier, welche zu einem sesshaften Leben übergehen wollten oder schon übergegangen waren, sich durch die neue Religion bedroht sahen. So rief dieselbe einen gewaltigen Kampf hervor, dessen Ende eine vollständige Trennung der beiden stammverwandten Völker war.

Da die von Zarathustra geleitete Religionsbewegung von der eben angedeuteten nach den obigen Erörterungen nicht verschieden ist, so dürfen wir mit Recht sein Zeitalter dem der Entstehung der Wedalieder vollkommen gleichsetzen, und zwar der ältern, nicht etwa der spätern, im 10. Buche des Rigweda und im Atharvaweda erhaltenen; denn Indra und Soma ziehen sich durch den ganzen Weda, durch die ältesten, wie die neuesten Stücke. Diese Annahme wird durch ein gewichtiges Zeugniß bestätigt, nämlich durch die Erwähnung von Zarathustra's Namen in der Form *Garadashfi* im Weda. Die Hauptstelle steht Rv. VII, 37, 7 in einem an Indra und die *Ribhu's* gerichteten Liede:

*abhi jam devi nirrticid tce vakshanta Indran çaradah supikshah
apa tribandhu Garadashfim 'eti asvaveçam jam kripavanta martâh*

von welchem (dem Pferd, das die Güter entführt hatte) die Göttin der Vernichtung Besitz nimmt; dem Indra aber werden gabenreiche Jahre (als Ersatz für das Geraubte) zu Theil; zu *Garadashfi*, den die Leute von seinem Eigenthum vertrieben haben, kommt der Dreibund. Der Zusammenhang beider Halbverse ist schwer zu ermitteln; es scheint eine Anfeindung und Bekämpfung Indra's, zu der *Garadashfi* in Beziehung steht, angedeutet zu sein. Der zweite Halbvers lässt sich vollständig aus den *Gâthâ's* erklären. 46, 1 klagt Zarathustra: Nach welchem Land soll ich mich wenden? wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schutz dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Hier finden wir also den Propheten hinfüßlich, vertrieben aus seiner Heimath und seinem Eigenthum, wie er im Wedaverse geschildert ist. Der Dreibund (*tribandhu* findet sich im ganzen *Rigweda* nur hier, vgl. *daibandhu*, Zweibund, Paar, von Mitra-Varuna X, 61, 7) ist die dreifache Gliederung der zarathustrischen Gemeinde: *gaethus*, Herr, *airjama*, Schutzgenosse, Gefährte, und *vereseña*, Diener, wie sie uns nur in den ächten Stücken entgegentritt (s. oben). Es scheint eine neue Einrichtung Zarathustra's gewesen zu sein; denn wir finden sie, so natürlich sie auch ist, weder im Weda, noch in dem übrigen Zendawesta. Namentlich muss die Stellung des *Airjama* bald etwas in Vergessenheit gekommen sein, da das Wort später stets einen Genius bedeutet, so schon in der alten Formel (Jac. 54); dass aber das Bewusstsein

davon nicht ganz verschwand, zeigt eine spätere Notiz (s. zu 46, 1). Der Dreiband könnte aber auch auf Zarathustra's drei wichtigste Freunde, *Vistācpa*, *Frashaostra* und *Dēgāmācpa*, bezogen werden; aber die erstere Erklärung verdient entschieden den Vorzug. Der Sinn des Verses ist demnach: dem durch seine Feinde von seinem Eigenthum vertriebenen *Ġaradashfi* kommt seine Gemeinde zu Hilfe. Will man die Stelle aus dem Zusammenhang des Liedes erklären, so müsste man *tribandhu* auf die drei *Rbhu's*, *Rbhukshā*, *Vibhōd* und *Vāga*, und *Ġaradashfi* auf Indra oder Agni, der ebenfalls in Gemeinschaft der *Rbhu's* sich findet, beziehen. Aber der Vers steht augenscheinlich in gar keinem rechten Zusammenhang zu dem ganzen Liede. Ein Sammler, der den wahren Sinn nicht mehr verstand und unter *tribandhu* die drei *Rbhu's* sich dachte, stellte ihn, da er ihn sonst nicht unterzubringen wusste, an das Ende dieses *Rbhu*-liedes; er liess zwar noch einen Vers folgen (v. 8), aber auch dieser ist an *Savitar* gerichtet und ist vom ganzen Liede völlig unabhängig. Ausser der angeführten Stelle treffen wir *Ġaradashfi* nur noch Rv. X, 85, 36. Der Vers ist an *Pūshan*, den Wächter des Hauses, gerichtet.

gṛbhñāmi te saubhagatvāja hastān majā patjā Ġaradashfir jathā asah

ich ergreife deine Hand zu meinem Glücke; mögest du mit mir sein, wie *Ġaradashfi* mit dem Herrn. Die Vergleichung ist etwas dunkel. Da *Ġaradashfi* dem angerufenen Gotte gegenübersteht, so liegt die Vermuthung nahe, er sei ebenfalls ein Gott, und zwar *Agni*, der ein Schützer des Hauses ist und der V, 8, 2 das Prädikat *Ġarad-vish* (der das Nass lobt oder der altes Nass besitzt) führt. Und dem Dichter mag er auch so gegolten haben, nachdem die wahre Bedeutung des Namens verloren gegangen und sich nur noch die dunkle Erinnerung, dass durch einen *Ġaradashfi* der Feuerdienst erhalten wurde, bewahrt hatte; daher konnte er leicht mit *Agni* identifizirt werden. Treuer und geschichtlicher ist die Erinnerung in der erstern Stelle (VII, 37, 7), wo *Ġaradashfi* nur auf eine wirkliche Person bezogen werden kann. Wollte man dieselbe auf *Agni* beziehen, so müsste man annehmen „aus seinem Eigenthum vertrieben“ gehe darauf, dass man ihm seinen eigenen Heerd genommen und ihm einen mit den *Rbhu's* gemeinschaftlichen eingerichtet hätte. Aber diess würde dem ganzen *Agnibegriff* des Weda widerstreiten, wornach dieser der Vermittler zwischen den Göttern und Menschen ist, und also den Heerd mit Niemand zu theilen hat. — Gegen die Identification des *Ġaradashfi* mit *Zarathustra* könnte man indess in lautlicher Beziehung Bedenken erheben; aber man muss bedenken, dass der Name *Zarathustra* den Indern, als einem etwas abweichenden Dialekt angehörig, fremd klang und daher, wie es Fremdwörtern so leicht geht, im Volksmunde verunstaltet wurde. Er wurde ja zudem auch bei den Iraniern selbst verstümmelt, und unter den mehreren verderbten Formen

finden wir die fast ganz gleiche *Zaradesht* neben der gewöhnlicheren *Zerduscht* im *Sháh-námeh* (Vuller's Lexic. pers., II, p. 103). Wollte man *Garadashti* aus dem Sanskrit erklären, so würde es einen, der das Ziel lobt, bedeuten; aber auf alle Fälle kann es VII, 37, 7 nur der Eigenname eines Mannes sein.

Nach diesen Darlegungen hängt somit die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter aufs engste mit der Frage über die Abfassungszeit der ältern Wedalieder zusammen. Letztere Frage erfordert eine ganz weitschichtige und höchst schwierige Untersuchung, die ich mir für einen andern Ort vorbehalten will. Nach dem bisher Bekannten darf man das Alter eines grossen Theils der Wedalieder über 1500 a. Chr. setzen. Da aber *Garadashti* im Weda schon eine halbverklungene Persönlichkeit ist, so wird man nicht irren, wenn man ihn ebenfalls über diese Zeit setzt. Die classischen Schriftsteller setzen bekanntlich Zarathustra in eine unvordenkliche Zeit. Aristoteles lässt ihn nach Plinius Mittheilung 6000 Jahre vor Plato leben, andere 5000 Jahre vor dem troischen Krieg. Nach Berosos, dem Geschichtschreiber Babylons, war Zoroaster König der Meder, der an der Spitze einer medischen Dynastie stand, die zwischen 2200—2000 a. Chr. über Babylon regierte. Duncker (Gesch. des Alterth., II, p. 317) setzt seine Lebenszeit zwischen 1300 und 1250, was offenbar zu niedrig gegriffen ist und weder mit den classischen Nachrichten, noch mit den Ergebnissen meiner neuen Untersuchung sich recht reimen will. Denn wie ist es denkbar, dass der Ackerbau erst eingeführt wurde, nachdem schon lange die *Kajanier*-Dynastie bestand, gegen deren Ende Zarathustra nach seiner auf das *Sháh-námeh* sich stützenden Annahme gelebt haben soll? Bunsen dagegen setzt ihn, den Zeugnissen der Alten, namentlich dem des Berosos mehr Gewicht beilegend, weit höher, zwischen 3000—4000 a. Chr. (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V. a, p. 236). Er macht mit Recht die nähere Entscheidung über das Zeitalter des arischen Religionsstifters von der Beantwortung der Frage abhängig: Ist Zoroaster's Auftreten in Baktrien vor oder nach der Auswanderung aus Baktrien zu setzen? Ich glaube mich unbedingt für den erstern Fall entscheiden zu müssen; denn im zweiten müsste man eine Rückwanderung der Iránier aus dem Indusland, in welches sie mit ihren indischen Brüdern gezogen sein würden, annehmen. Dafür fehlen nicht nur alle Zeugnisse, sondern die Zustände, die wir in den *Gáthá's* geschildert finden, widersprechen sogar ganz einer solchen Annahme. Die Iránier sind bereits sesshaft; sie sind im Besitz von eingefriedigten Grundstücken (*gaéthá's*) und bauen den Acker. Wie kann da an eine Auswanderung oder Rückwanderung gedacht werden? Wenn von einer Trennung beider Glaubensweisen in den alten Liedern geredet wird, so darf diess nicht auf eine Auswanderung der Zarathustrier, sondern nur auf eine Ausscheidung der Altgläubigen, die sich nicht bekehren wollten, bezogen werden. Da diese von den Anhängern der neuen Religion aufs heftigste bekämpft wurden,

so wanderten sie in das Indusland aus. Ob indess das ganze Volk der wedischen Inder an dem Kampfe Antheil genommen, ist fraglich; ich vermuthe, dass es nur die nördlichen Stämme waren.

5. Zarathustra's Leben und Lehre nach den Gāthā's.

Obschon Zarathustra's hohe Persönlichkeit wie ein rother Faden durch den ganzen Zendawesta sich durchzieht, so ist es doch unmöglich, ein genaueres Bild seines Lebens zu entwerfen; denn die weniger ächten Stücke in den Gāthā's, in denen Zarathustra als eine rein historische Persönlichkeit erscheint, geben zu wenig Ausbeute, und in allen spätern Stücken ist er, mit einem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der wirklichen Geschichte entrückt und daher ein desto fruchtbarer Gegenstand der Sage und Speculation geworden. Ebenso unhistorisch und legendenhaft sind die Nachrichten des *Shāhnámeh* und der spätern Pārsenbücher und die aus der Sage geflossenen der Classiker, obschon nicht geläugnet werden kann, dass sich noch ein Rest wirklich historischer Erinnerung erhalten hat. Dahin gehört vor allem, dass er unter *Kavé Vistāspa* gelebt, dass *Frashaostra* (*Freshoster*), *Dē-ġāmāspa* (*Ġāmāsp*), *Maidjō-mānōhā* (*Mediomah*) seine (zum Theil mit ihm verwandten) ersten eifrigsten Anhänger gewesen seien; dass er gegen eine bestehende Priesterkaste, die Mugier, aufgetreten sei, worin eine deutliche Erinnerung an die *Kavi's* sich erhalten hat, dass er sich auf eine unmittelbar göttliche Sendung berufend, eine neue Lehre verkündigt habe, und vielfach angefeindet und verfolgt, doch schliesslich den Sieg errungen habe. Suchen wir nun die geringen Spuren in den Gāthā's auf, die uns ein freilich nur sehr dürftiges Bild des rein historischen Zarathustra geben können.

Zarathustra, der vortreffliche Sänger oder Dichter ¹⁾, wie der Name übersetzt heisst, gehörte zu der iranischen Familie der

¹⁾ Der Name hat schon viele Deutungsversuche erfahren. Die verbreitetste, von den Pārsen selbst herrührende ist die von Goldstern (aus *zairi*, Gold, und *tistrja*, Name eines Sterns); diese lässt sich indess auf keine Weise mit der Urform des Namens *Zarathustra* reimen und widerspricht allem, was wir sicher von ihm wissen. Man suchte sie dadurch zu rechtfertigen, dass man ihn zu einem Sternanbeter machte; aber davon findet sich keine Spur in den Gāthā's. Besser ist der Versuch Burnoufs „gelbe Kameele habend“, den er aber wieder aufgab und den viel schlechtern alten von Goldstern dafür eintauschte. *Ustra* findet sich öfter als Name des Kameels im Zendawesta, und Personennamen, die dieses Wort zu ihrem letzten Gliede haben, waren im Baktrischen gewiss ebenso leicht bildbar als die zahlreichen mit *appa*, Pferd, schliessenden, wie *Haécatappa*, *Vistāspa* etc.; aber *zarath* kann nicht wohl gelb oder golden heissen, da es kein Adjectiv sein kann, sondern, wie die Analogie der wedischen Namen, z. B. *Bharad-rāja*, lehrt, die Grundform des *Parācipū prae*, sein muss, welcher aber (*zarat* = *harat*, *ġarat*) nirgends die Bedeutung gelb zukommt.

Haēcat-apa's, wie mit Sicherheit aus dem vollständigen Namen seiner Tochter: *Pouruētiā Haēcat-apaēdā* (53, 3), d. i. *Pouruētiā* (Vielwiserin) die *Haēcatapēdā*, die heilige von den Töchtern Zarathustra's, deutlich hervorgeht. Diese Familie ist 46, 15 auch wirklich genannt und führt wie Zarathustra selbst das Prädikat *spitama*, das gewöhnlich durch hochheilig, der heiligste erklärt wird. Von dieser heisst es dort, dass sie das Recht und Unrecht unterscheidet und dass durch ihre schon von Anfang an von dem lebendigen Gott eingesetzten Gebräuche ihr die Wahrheit verliehen werde. Hieraus können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass in ihr das Richteramt erblich und sie daher im Besitz aller Ueberlieferungen und der Kenntniss der Gesetze war. Vielleicht steht auch ihr Prädikat *spitama* in Beziehung zum Richteramt; die Bedeutung hochheilig ist sicher nicht die ursprüngliche, sondern diese ist am besten reinigend, scheidend (von *spi*, weg-

Will man an der Deutung des *ustra* durch Kameel festhalten, so lässt sich das *zarath* = *garat* durch lobend oder alternd, also: Kameele lobend oder alternde Kameele besitzend, erklären (man vgl. sanskr. *garad-goba*, ein alter Ochs). Da aber der Sinn zu unpassend ist, so müssen wir von diesem Versuch ganz absehen. Die Erklärung durch Goldschmied ist schon von lautlichem Standpunkt ganz zu verwerfen; denn man müsste *zara* und *thustra* trennen und in letzterem eine Verkürzung für das wedische *teashtra*, Bildner, sehen; aber dieses Wort lautet im Baktrischen *thindrestar*, das sich nicht zu *thustra* zusammenziehen konnte; zudem heisst das Gold *zairi*, nicht *zara*. Will man auf eine wirklich richtige und haltbare Erklärung kommen, so muss vor allem die Trennung des Namens in *zara* und *thustra* aufgegeben werden; man darf nur *zarath-ustra* abtheilen. Der erste Theil *zarath* ist entweder die Grundform eines Particip. praes. *zarat* von der Wurzel *zar* = *gar* in der doppelten Bedeutung lob-singen und altern, oder das Substant. *zarad* = *hṛd*, Herz; der zweite *ustra* ist, da nach dem eben Gesagten *ustra*, Kameel, aufgegeben werden muss, soviel als skr. *uttara*, höher, vortrefflich; das *a* der vorletzten Sylbe ist ausgestossen, gerade wie in *gāgerebustarā* (Vend. 4, 48 nach der Lesart der meisten Codd.) für *gāgerebustarā*, der mehr ergriffen hat, und in *Frashaostra*, wofür 53, 2 *Frashao'sara* sich findet; *ustrem* = *uttaram* in der adverbialen Bedeutung weiter, mehr treffen wir 41, 18. Von den drei möglichen Bedeutungen der ersten Hälfte muss die von alternd (skr. *garat*) als zu unpassend bei Seite gelassen werden. Zwischen den beiden andern ist dagegen schwer zu entscheiden, weil auf beide in alten Versen angespielt scheint; auf *zarad*, Herz, 43, 11 *cāc māshjaēshu zaradēiti*, da ich bin die Herzenshingebe unter den Menschen, d. i. da ich euer ergebenster Diener bin; ebenso 31, 1: *jōi zārazdā aēhen Mazddi*, die ihr Herz den Māda geben, dagegen auf *zar*, lob-singen, 44, 17: *hāsh Mazddi aēhem dardai haca cardui*, wie soll ich euch lobpreisen gehen? Auf *zarad*, Herz, zurückgeführt würde somit das Ganze der ein treffliches Herz hat bedeuten; von *zarat* = *garat*, lob-singend, abgeleitet dagegen der treffliche Lobsänger. Da das Singen von Lobliedern in den *Gāthā's* eine wichtige Rolle spielt (vgl. den Namen des Paradieses *garō-demāna*, Liederwohnung, und 34, 2) und Zarathustra selbst als Dichter erscheint (50, 6), so ziehe ich die letztere Erklärung vor. Der Uebergang des *t* von *zarat* in *th* geschah durch Einfluss des *u*. Ein ähnlich gebildeter Name ist der indische *garat-hāru*.

nehmen, tilgen von der Kraft des Glaubens Vend. 3, 41). Sicherlich führte Zarathustra dieses Prädikat nur als Mitglied der *Haécat-acpiden*-Familie, das ausser diesen auch noch den *Maidjā-máonhā's* (51, 19) zukommt. Diese Familie ist in der Ueberlieferung der Parsen zu einem Einzelnamen Mediomah, der ein Vetter Zarathustra's gewesen sein soll, geworden. Dass die Familie verwandt war, scheint mir das gemeinschaftliche Prädikat *qpitama* zu beweisen. Zarathustra's Vater ist in den *Gāthā's* nicht erwähnt; nach Jac. 9 hiess er *Pourushācpa*, welcher Name ganz richtig sein mag. Der Sage nach hatte Zarathustra Söhne und Töchter. Der Söhne ist in den *Gāthā's* nicht gedacht, dagegen der Töchter, von denen *Pouru-ciqtā* (die Vielwiserin) 53, 3 mit dem Familienprädikat *qpitāmi* ausdrücklich genannt ist; wahrscheinlich war sie sein hervorragendstes Kind, die die Sprüche und Lieder ihres Vaters am besten bewahrte; darauf scheint ihr Name hinzudeuten. Ueber die Heimath Zarathustra's geben die Lieder nicht die geringste Andeutung. Aber alle Traditionen weisen auf Baktrien, das ich in *berekhdhā Ármaiti*, d. i. Hochland (s. zu 44, 7), der *Gāthā's* zu erkennen glaube, und wir haben gar keinen Grund, diess zu bezweifeln; jedenfalls kann seine Heimath dem obern Indusgebiet, wo sich lange die wedischen Inder aufhielten, nicht fern gelegen haben. Seiner Stellung nach war er Priester des Feuers und wahrscheinlich auch Richter. Er zählt sich selbst zu denen, die dem Feuer Opfer darbringen (43, 9) und wird auch von Andern einer der Opferer (*rātām*) genannt (33, 14). Diese Bezeichnung deutet auf priesterliche Geschäfte, gerade wie wir ähnliche Priesternamen im Weda haben (man vgl. *itvīṣ*, der zur rechten Zeit Opfernde). Wir treffen ihn öfter (30, 2. 32, 1) vor dem Feuertempel, wie er in die hell auflodernden Flammen schaut, um daraus *Ahuramazda's* Stimme zu vernehmen und seine Sprüche zu hören. Dieser Umstand lässt ihn deutlicher als Orakelpriester und Propheten erkennen. Er selbst nennt sich einen *māthran*, d. i. einen, der heilige Gebete (*mantra's*) spricht (32, 13), und einen Gesandten (*dāta*) *Ahuramazda's* (32, 1); letztere Benennung theilt er aber mit seinen Gefährten, die *maretan* oder Sprecher (30, 6. vgl. 43, 14) heissen, welcher Name indess auch frühern Propheten zuzukommen scheint. Ob es indess zu seiner Zeit schon einen fest eingerichteten Priesterstand gab, können wir nicht sicher entscheiden; wenigstens wird er nirgends in den alten Liedern erwähnt. Die öfter genannten *Çaoshjāntō*, d. i. Feueranzünder (s. über die Etymologie die Note zu 45, 11), wahrscheinlich so genannt, weil sie die heilige Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer (*rāni* = *arañi*, vgl. p. 119) vorzunehmen pflegten, kann man als Feuerpriester betrachten; aber sie scheinen noch keinen eigentlichen Stand gebildet zu haben. Nach 48, 12 sind die *Çaoshjāntō* in den Ländern diejenigen, welche mit gutem Sinn der Verehrung *Ahuramazda's* obliegen und seine Befehle vollziehen, und von ihm zu Vernichtung aller feindlichen Angriffe

auf den Ackerbau eingesetzt sind. Sie besitzen heilige Sprüche (45, 11); ihre schönen Werke oder Sprüche heissen der Weg des guten Sinnes (34, 13); ihre hohen Gedanken trugen sie in künstlichen Liedern vor (46, 3); sie beschäftigten sich aber auch mit der Erklärung alter Offenbarungen (48, 9). Ihre Lehre war dieselbe, wie die *Zarathustra's*, *Vistáspa's* und *Frashaostra's* (53, 3), mit welchen wir sie auch später (Jac. 12, 7) zusammengestellt finden. Die Benennung Hausherr (*dēng-pati* 45, 11) wirft ein Streiflicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung. Es waren die Hausväter und patriarchalischen Priester, die sich durch Weisheit auszeichneten und Lieder zum Preise des Feuers und der Erde dichteten. Dieselbe Stellung als Priester hatten die Hausväter ja auch bei den vedischen Indern; aber diese setzten früh Stellvertreter (*purohita*) ein, woraus sich später das Brahmanenthum entwickelte. Diess scheint bei den Iraniern nicht geschehen zu sein, da wir keine Spur davon finden. Sie nehmen in der iranischen Religion ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Angirases* und die *Bhṛgavas* im Weda, die man neuerdings gewiss mit Unrecht ganz in das Nebelgebilde mythischer Gestalten auflösen wollte. Sie sind die frommen Vorväter, die nur das heilige Feuer verehrten und den Acker zu bauen angingen, auf die mit Verehrung hingeblickt wird. Merkwürdigerweise finden wir auch den Namen *aŋgrēng* = *angirases* (43, 15) in demselben Sinne von Feuerverehrer, wie *Čaoshjantō* (s. zu 44, 12).

An die Lehre dieser *Čaoshjantō*, d. h. an die alten überlieferten Sprüche und Lieder derselben zum Lobe des Feuers, schloss sich Zarathustra insofern an, als er zunächst den uralten Feuertienst, der durch den neuen wilden Indracult etwas vernachlässigt wurde, aufrecht zu erhalten suchte; er wollte mit der Vergangenheit seines Volkes nicht brechen. Dass ihm die alten Traditionen heilig waren, beweist auch die Art und Weise, in der er des *Jina*, des hochgefeierten Dschemschid der iranischen Sage, gedenkt (32, 8). Den altarischen Volksglauben an gute Geister, *ahura's masha's* genannt, die als alles Leben und Gedeihen schaffend und im Besitze aller Weisheit gedacht wurden, behielt er bei und suchte ihn zu vergeistigen (s. nachher); dem Glauben an böse Mächte dagegen gab er eine ganz veränderte Gestalt, indem er die meisten bisher verehrten Götter zu solchen umstempelte. Diess war der Anfang der grossen Religionsbewegung, der ältesten, die die Weltgeschichte kennt und die seinen Namen an der Spitze trägt. Dass er die Bewegung in Folge des sich immer mehr verbreitenden stürmischen und den altväterlichen Sitten widerstrebenden Indra- und Somnienstes hervorrief, um die älteren Sitten zu erhalten und den eben erst beginnenden Ackerbau zu schützen, ist bereits im vorigen Abschnitte gezeigt worden. Um mit Erfolg gegen eine von Vielen anerkannte Religion, deren Träger, die Priester und Weisen, man im Besitz geheimer Kräfte glaubte, wirken zu können, musste er sich auf eine höhere Offenbarung und auf unmittelbar göttlichen Auftrag

berufen können. Dass er diess wirklich that, lehrt das wichtige 43. Capitel, wo er von den Besuchen des Genius *Craosha* in Begleitung des *Vohi-mand* oder guten Sinnes redet und v. 12 sagt, dass ihm *Ahuramazda* befohlen habe, nicht ohne die Offenbarung aufzutreten, ehe nämlich *Craosha* die erhabenen Wahrheiten, wie sie bei der heiligen Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer zu schauen sind, ihm mitgetheilt habe. Diesem Auftrag leistete er nach v. 14 wirklich Folge, wo er sich, nachdem er in den Besitz mannigfacher kräftiger Sprüche gekommen ist, aufzutreten bereit erklärt. Der folgende Vers beschreibt nun sein, wahrscheinlich erstmaliges Auftreten, das gewiss zunächst im Kreise seiner Freunde geschah. Er erklärt, dass der heilige Feuertienst, der Glück und Frieden bringe, fortauern solle, und fordert die Zuhörer auf, dass Niemand den Lügenpriestern, sondern den alten Feueranzündern Verehrung darbringen solle. Später trat er vor grossen Volksmassen, die von nah und fern herbeiströmten, um den gewaltigen Propheten zu hören, auf; eines seiner Lieder, das er bei einer solchen Gelegenheit vortrug, ist Cap. 30 erhalten (vgl. die Einleitung zu demselben I, p. 92 ff.); eine Nachahmung, wahrscheinlich von einem seiner Nachfolger, haben wir Cap. 45, 1—5. Er entwickelte, vor dem Feuertempel stehend, seine neuen eigenthümlichen Lehrsätze, auf die wir bald zu sprechen kommen werden, und verlangte eine Glaubenswahl, d. h. eine Trennung der Bekenner der zwei bisher neben einander bestandenen Religionen; daher ist *varna*, Wahl, das ächt zarathustrische Wort für seine Religion; die der Gegner heisst *kalsha* (49, 3), das aber später seine schlimme Bedeutung ganz verloren und ein gewöhnliches Wort für Glauben (neupers. *kash*) geworden ist. Alles Unheil, das auf Erden gestiftet wird, legt er den Götzendienern und ihrer Religion zur Last. Der Mensch wird durch die Götter und ihre Priester um seinen Wohlstand, sein Glück und seine Unsterblichkeit betrogen (32, 5). Dieser Angriff auf den Götterdienst rief den heftigsten Widerstand hervor; die Priester suchten den neuen Propheten durch Worte zu widerlegen, und im Anfang mag der Streit nur ein Wortstreit (31, 11. 12) gewesen sein, was daraus zu schliessen ist, dass schon nach Beginn des Zwiespalts die Bekenner beider Religionen noch neben einander wohnten (30, 2), ja sogar ein und derselben Familie angehören konnten (33, 3). Sie behaupteten, auf ihre Lieder, denen eine unwiderstehliche Siegeskraft zugeschrieben wurde, sich stützend, dass sie im Besitze der höchsten und wichtigsten Lehren seien; aber Zarathustra bestritt es und suchte überall seine Lehre als die bessere und höhere darzustellen (31, 17). Er nannte sie geradezu *maga mas*, d. i. das grosse Gut, der grosse Schatz (29, 11. 46, 14). Da die Sprüche und Lieder der Götterpriester in grossem Ansehen standen, so scheint er anfänglich mit keinem grossen Erfolg dagegen angekämpft zu haben; er musste den Seinen ausdrücklich verbieten, nicht mehr auf diese Zaubersprüche zu hören,

weil sie nur verderblich wirkten (31, 18). War der Fanatismus einmal angefacht, so konnte es bei keinem blossen Wortstreit mehr bleiben; ein blutiger Religionskrieg war die nothwendige Folge. Um Zarathustra scharten sich alle, die dem Feuertempel der Vorfäter und der Verehrung der Geister des Lichts und Lebens treu bleiben und den friedlichen Landbau betreiben wollten. Um die Götterpriester sammelten sich alle Verehrer des neuen Somacultes und Freunde des Nomadenlebens. Zwischen beiden streitenden Parteien kam es zu Kämpfen (31, 18. 32, 7. 44, 15) mit wechselndem Glück. Als die Hauptgegner des Propheten und seiner Lehre sind *Grēhma* (32, 12—14), worunter vielleicht der berühmte wedische Sänger *Grīsamada* (I, p. 176) zu verstehen ist, und *Bēdva* = *Pāṇḍava* (49, 1. 2), also ein Sprössling des berühmten Pāṇḍugeschlechts, genannt. *Grēhma* hatte die Besitzungen der Anhänger Zarathustra's verwüstet und den Propheten selbst aufs heftigste geschmäht; daher soll er mit seinen Helfern, den andern *Kavi's*, vertrieben werden. *Bēdva* hatte ebenfalls das angebaute Land der Zarathustrier verheert; der Dichter bittet den *Ahuramazda* um Hilfe gegen ihn. Für einige Zeit scheinen die Götterpriester gesiegt zu haben; denn wir finden 46, 1 den Propheten landflüchtig; er klagt *Ahuramazda* seine Noth und bittet ihn um seinen Beistand (46, 2).

Als die wärmsten und eifrigsten Anhänger Zarathustra's sind *Kavá Vistácpa*, *Frashaostra* und *Dē-ḡámácpa* oder vielmehr die Familie der *Dē-gámácpa's* genannt. Alle drei kennt auch die iranische Sage. Nach ihr war *Vistácpa* (*Kai Gustásp*) der König, unter dem Zarathustra auftrat; aber wir finden ihn nirgends deutlich als König oder Herrscher bezeichnet, wie wir überhaupt nach dem oben Gesagten keine deutlichen Spuren eines wirklich starken Königthums entdecken können. Er ist Freund und Verehrer (*uravathō*) Zarathustra's genannt, der bereit ist, dessen Lehre weiter zu überliefern (46, 13); er erlangte die wahre Erkenntniss durch die Kraft des *Maga* (Zarathustra's Lehre), durch die Verse des guten Geistes (31, 16); er bahnt als Verehrer *Ahuramazda's* mit *Frashaostra* die richtigen Wege, d. h. er befördert den wahren Glauben, Feuertempel und Ackerbau (53, 2). Da er als ein Verkündiger (denn dieser Begriff liegt in *fraçrāñdji* 46, 13, s. die Note) der zarathustrischen Lehre erscheint, es aber kaum denkbar ist, dass der Oberherrscher von Irān die neue Lehre selbst öffentlich gepredigt habe, und da der aus *kavi* verdrehte Name *Kavá* ursprünglich durchaus keinen König oder Herrscher, sondern nur einen Priester oder Weisen bezeichnete, so liegt die Vermuthung nahe, dass er nur Haupt eines hoch angesehenen Geschlechts war, das namentlich in religiösen Dingen eine einflussreiche Stimme hatte; später mögen dann daraus Könige hervorgegangen sein. — *Frashaostra*, der Sage nach ein Bruder des *Gámácp*, wird neben Zarathustra und *Vistácpa* (28, 7 f.) genannt. Der Prophet richtet an ihn (46, 16) eine Aufforderung, mit den Getreuen zur *Ármañti* und den übrigen hohen Genien zu

kommen, was auf die auch aus Vend. 2 bekannten Zusammenkünfte Zarathustra's mit den höhern Geistern hinzudeuten scheint (vgl. 46, 14). 51, 17 sagt von ihm die Erdseele, dass er ihr für die Verbreitung des Glaubens einen glänzenden Körper aussersonnen habe, in welchem sie von Ahuramazda fortgeschickt zu werden wünscht, was entweder auf ein schönes, dem Lobpreis der Erde gewidmetes Lied (in Cap. 50 redet die Erdseele durchgängig in der ersten Person, so dass sie als Dichter erscheint) oder auf eine schön eingerichtete Besingung hindeutet. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Damit stimmt die Bitte des Dichters 49, 8, Ahuramazda möge dem Frashaostra die gedeichlichste und blühendste Schöpfung verleihen, und sein Prädikat *hoôgva*, reich, angesehen (s. zu 46, 16). Er war sonach einer der eifrigsten Pfleger des Ackerbaus, der grosse und schöne Güter besass, und schon aus diesem Grunde eifrig dem verderblichen Iudradienst entgegenwirkte. — *De-kâmdêpa*, *ôdmâp* bei den Pârsen, nach der Sage Minister des Königs *Gustâp*, lässt sich nur als Plural in den Gâthâ's nachweisen, woraus wir mit Sicherheit schliessen dürfen, dass es nicht der Name eines einzelnen Mannes, sondern einer ganzen Familie war. Das vorgesetzte *De* ist wie *Karâ* ein Ehrenname und heisst der Weise (vgl. *dhi*, Nachdenken, *dhîra*, weise, im Weda); ausserdem haben sie auch das Prädikat *hoôgva*, wie Frashaostra. Dass die Familie als Besitzerin von Segenssprüchen galt, geht klar aus 46, 17 hervor, wo sie aufgefordert sind, dorthin zu kommen, wo ihnen die Segensworte zu Theil werden und sie stets die von *Craoska* geschaffenen Güter, d. i. die Ueberlieferungen besitzen sollen. Wahrscheinlich waren es Kenntnisse in der Heilkunde, durch die die Familie sich auszeichnete; denn darauf deutet der Ausdruck *afahmâni*, Segens- oder Heilsprüche (s. die Note). Ihre Sprüche und ihre Erkenntniss werden auch sonst gerühmt (49, 9. 51, 18). — Ausser den drei genannten ist einmal der Name *Maidjô-mâonkâ* (s. oben) erwähnt (51, 19); diese Familie scheint aber keine solche Rolle wie die drei genannten Namen gespielt zu haben.

Wie viel diese eben aufgeführten ersten Bekenner des Zarathustrismus an der Vorbereitung und Ausbildung desselben Antheil hatten, lässt sich natürlich nicht genau bestimmen. Sie wachten wohl über die Reinerhaltung der Lehre und setzten nach Zarathustra's Tode den Kampf gegen die Götterpriester fort. Sie sind als die ersten *Magava's*, d. i. Schatzreiche, Mächtige (als Inhaber wirksamer Lieder und Sprüche) zu betrachten und aus ihnen, sowie aus Zarathustra's eigener Familie erwuchs die später so einflussreiche Kaste der Magier. Das Wort kommt im ganzen Zendawesta merkwürdigerweise nur dreimal vor (Jac. 33, 7. 51, 15. Vend. 4, 47); in der einen (33, 7) ist es wahrscheinlich eine Bezeichnung Zarathustra's; in der andern (51, 15) ist vom Lohne die Rede, welchen Zarathustra den *Magava's*, die in den folgenden Versen (16—19) mit Namen aufgeführt sind (*Vistôcpa*, *Frashaostra*,

De-ğámácpa, Maidjómáonhâ), zuerkannt habe; in der dritten weit späteru scheinen schon die wirklichen Magier — jedenfalls eine besondere Menschenklasse — gemeint, denn es heisst: ich spreche, wie der *Magava* laut zu sprechen pflegt, d. h. ich spreche eine Formel ganz in der Weise, wie diess die thun, welche sich einen besondern Beruf daraus machen, wie die *Magava's*. Das Verhältniss der *Magava's* zu den Priestern des Zendawesta, den *áthrava's*, darzulegen, würde mich zu weit in die iranische Religionsgeschichte hineinführen. Ich bemerke für jetzt nur soviel, dass wohl lange nach Zarathustra ein Sectenkampf ausbrach, in welchem die Anhänger der reinen ächten Lehre Zarathustra's, die *Magava's*, von den Feuerpriestern, die noch viele heidnische Gebräuche, wie den *Somacult*, bewahrt und Zarathustra's Ideen mit dem alten Götterglauben in Einklang zu bringen versucht hatten, aus Baktrien vertrieben wurden. Wir finden sie später in Westiran oder Medien.

Zarathustra's Thätigkeit war nach dem Bisherigen auf Vernichtung des Götterdienstes und Reinerhaltung des Feuercultes, sowie auf Beförderung des Ackerbaus gerichtet. Die Wirksamkeit in letzterer Beziehung tritt so stark hervor, dass er geradezu ein Prophet des Ackerbaus genannt werden kann. Ihm theilte *Ahurasdasda* selbst einen auf die Erdseele bezüglichen Spruch, dass diese zum Schutze des Landmanns von Gott geschaffen sei, mit und befiehlt ihm, denselben den Menschen zu überbringen (29, 8). Der Erdgeist selbst nennt ihn (50, 6) seinen Verehrer und den Dolmetscher seiner Geheimnisse. Auf seine Aussprüche beruft sich der Prophet (30, 2). Hieraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass er wesentlich zur Verbreitung des Ackerbaus beitrug. Dieser hing mit dem sesshaften Leben aufs engste zusammen; daher sind in allen *Gáthá's* die *Gaéthá's* oder Besitzthümer so ungemein stark hervorgehoben (über die Ableitung vgl. Zeitschr. der D. M. G., VIII, p. 746 ff.). Dass es eingegegte oder eingefriedigte Ackerstücke (mit Haus und Hof) ¹⁾ waren, geht nicht nur aus den stets in Bezug auf sie gebrachten Zeitwörtern *frâd* und *varêd* (s. zu 44, 10), einhegen, einzäunen, sondern auch aus der wichtigen Stelle 46, 12, wo ihre Entstehung beschrieben wird, hervor ²⁾: „als unter den Verbündeten und ihren

¹⁾ Das Mascul *gaéthâ* (im Locat. *gaéthê* 34, 2) bedeutet Wohnung überhaupt; es steht dort für das gewöhnliche *domâna*, Haus.

²⁾ Vgl. weiter den 13. Farg. des *Vendidad*. Hier heisst es nämlich, der *Paçus-haurva*, d. i. Viehhüter (Name einer bestimmten Hundecart), müsse stets bei den *Gaéthâ's* sein (v. 50. Sp.), damit kein Dieb etwas davon wegnehmen könne (v. 28). Hier sind sie abgegränzte Orte, wo das Vieh weidet. Dass sie mit Latten oder Pfählen eingefriedigt waren, versteht sich leicht von selbst und folgt aus dem Obigen mit Sicherheit. — Die im *Vendidad* so ungemein häufige Formel: *dâtore gaéthanâm aštvaítinâm* heisst nicht: Schöpfer der daseienden Welten, sondern Schöpfer der irdischen Besitzthümer (Familiengrundstücke), d. h. Gründer des sesshaften Lebens.

Nachkommen, den Siegern über den Feind *Frjána*, die heiligen Gebräuche (*ashá*, Feuerverehrung und Ackerbau) aufkamen, (so schufest du zimmernd die *Gáthá's* des *Ármaiti*. *Ahuramazda* stiess sie (die Pflühe) rings herum ein und wies sie ihnen (den Verbündeten) zum Besitze an.“ Sie gehören der *Ármaiti* (43, 6. 44, 10) im doppelten Sinn des Wort, als Erde und Frömmigkeit, der Erde, insofern sie Grundstücke sind, der Frömmigkeit, insofern sie nur durch sie erworben und erhalten werden können. Sie sind ein Inbegriff des Lebens, weil in ihnen unter sorgfältiger Pflege alles blüht und gedeiht; Zarathustra ist ihr Herr und Haupt; für ihn friedigte sie *Ahuramazda* selbst ein (46, 13); daher heissen sie auch seine *Gáthá's* (43, 7, wo *Craosha* ihn fragt, wie sorgst du für deine *Gáthá's* und Körper?). Da später dieses Wort als Inbegriff alles irdischen Lebens und Gutes die Bezeichnung für Welt überhaupt wurde (vgl. das neupersische *gathá*, Welt, aus *gáthja*, was sich auf die *gáthá's* bezieht, verstümmelt), so musste sich auch die Vorstellung von Zarathustra als dem Haupt und Herrn der irdischen Schöpfung, wovon wir schon früh Spuren finden (Jag. 51, 12: in ihm ist das Dasein, die Welt, erwachsen), entwickeln. Aus diesem in den alten Liedern angedeuteten Verhältniss Zarathustra's zu den *Gáthá's* möchte ich schliessen, dass er nicht nur darauf bedacht war, die bereits gegründeten zu erhalten, sondern auch neue gründete, um möglichst viel Land zu cultiviren und das Gedeihen des Lebens in der Natur zu fördern.

Nachdem wir bei seiner praktischen Thätigkeit verweilt, müssen wir nun auch seine theoretische, nämlich seine Meditation und die daraus hervorgegangene Lehre etwas besprechen. Bei der blossen Bekämpfung des Götterdienstes und der Erhaltung der Feuerverehrung und des Ackerbaus konnte er nicht stehen bleiben. Er musste der hochangesehenen Lehre der Götterpriester und ihrer vielgepriesenen Weisheit eine neue entgegensetzen. Seine wesentlich neue Lehre war das Ergebniss eines tiefen Nachdenkens und enthält streng genommen keine Religion, sondern eine reine Philosophie. Er ist der älteste Philosoph — im vollen Sinne des Wort — den die Weltgeschichte kennt. Ueber den Zusammenhang seiner Lehre mit seiner praktischen Thätigkeit sind schon im 4. Abschnitt Andeutungen gegeben worden. Am klarsten und deutlichsten ist seine Philosophie in dem höchst merkwürdigen 30. Capitel vorgetragen. Die mathematische Grundlage ist eine Zwei- und eine Dreitheilung. Alles, was sich der Betrachtung des Menschen darbietet, ist auf zwei Urkräfte zurückzuführen, die nur als die einzigen nicht-erzeugten im Gegensatz zu allem Erzeugten ein Zwillingpaar genannt werden, aber in ihrer Thätigkeit grundverschieden und sich geradezu entgegengesetzt sind. Diese sind das Sein und Nichtsein (*gaja* oder *igjáiti* und *ajjáiti*), der Anfang und das Ende (*paourvoti*, *apemem*). Das Sein ist das Leben (*ahu*), die Wirklichkeit und Wahrheit (*asha*) und das Gute, das Nichtsein der Tod,

der Schein, die Lüge (*drukhs*) und das Böse. Aus ihrem Zusammenwirken ist die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, hervorgegangen. Die Macht beider erstreckt sich somit nicht bloss auf die äussere Welt, sondern auch auf die Gedanken, Worte und Thaten der Menschen. Der Gedanke ist stets vorangestellt; die guten wie die schlechten Worte und Thaten haben in ihm ihren Ursprung. Diese Dreitheilung (*drigu*, Dreiheit, 34, 5) wird schon früh (33, 14) eine der Grundlehren Zarathustra's genannt; sie zieht auch durch den ganzen Zendawesta hin. Die beiden sich widerstreitenden Religionen ruhen auf jenen beiden Grundkräften. Die Verehrer des Feuers und die Ackerbauer gehören dem wahren und guten Princip an, weil sie alles thun, was das Leben und das Wohlbeyn der Welt fördert; daher heissen sie *ashava*, d. i. die das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde besitzen. Die Verehrer der Götter dagegen folgen der bösen Grundkraft, von der die Götter mit ihrem Lug und Trug selbst stammen; sie heissen *dregdā*, Lügner (nach der iranischen Bedeutung der Wurzel *dreg*, *drag* = skr. *druh*, zerstören), weil sie die Wahrheit vernichten und das Gedeihen der guten Schöpfung stören. Die Zweizahl finden wir indess noch weiter in diesem System angewandt. Das Leben ist ein zweifaches, ein irdisches, körperliches (*actat*) und ein geistiges, „das des Gedankens“ (*hjatā manāhō* 28, 3. 43, 3), öfter nur die beiden Leben ohne weitere Bestimmung genannt. Sie heissen auch Urleben (*parāhu*) und Gedanke (*manē* 46, 19); das geistige auch das zweite (*daibitū* 45, 1). Nicht hieher zu ziehen ist dagegen der Ausdruck: das Erste des Lebens (44, 2. 45, 3), was auf den Anfang (*paouruim*) des Lebens sich bezieht, dem das Ende (*apemem*) entgegengesetzt ist. Eine weitere Zweitheilung ist in der Unterscheidung zweier Denkungsarten (*mainis*) oder Weisheiten (*khraux*) zu erkennen; sie heissen die erste und die letzte (44, 19. 48, 4), d. i. die göttliche und die menschliche Weisheit, die Urintelligenz und die durch Erfahrung erworbene¹⁾.

Diese wenigen Grundgedanken der eigentlichen Philosophie Zarathustra's bilden das wesentlich neue Element, das er in die Volksreligion brachte. Diese bestand in der einfach kindlichen Verehrung des Feuers, als des Schützers gegen alle feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und in der Anbetung guter Geister, die als die Urheber des Lebens und die Inhaber aller Weisheit gedacht wurden und daher bald *Ahura's*, d. i. Lebendige, bald *Manda's*, d. i. Weise, genannt wurden (31, 4. 45, 1). Ihre Zahl war anfänglich ganz unbestimmt, ebenso wie die der *Áditjā's*

¹⁾ Diese Unterscheidung finden wir noch in spätern Párábüchern. Die erste heisst *denō-khrau*, Urweisheit, die zweite *gaoshō-prāta-khrau*, die durchs Ohr vernommene Weisheit. Die Urweisheit ist als *Mainju-khard*, d. h. himmlische Weisheit, in dem sogenannten *Minókhired* personifizirt.

(*Varuṇa, Mitra, Arjamaṇ, Bhaga, Anṛa, Dakṣa* sind die vornehmsten) des Weda, die gewöhnlich zur Vergleichung herbeigezogen werden. Die Vorstellungen von beiden sind verwandt, aber sicher nicht identisch. Denn der Name keines einzigen dieser später auf die Siebenzahl beschränkten und unter der allgemeinen Benennung *Amesha ŋpēta* (Unsterbliche, Heilige) bekannten *Ahura's mada's* stimmt mit denen der im Weda als *Āditjā's* bezeichneten Genien. Von allen sieben Einzelnamen der *Amesha ŋpēta's* lässt sich überhaupt nur ein einziger, als Name einer Genie, im Weda nachweisen; nämlich *Ar-maiti*; aber die entsprechende wedische *Aramati* wird nie zu den *Āditjā's* gezählt. Wenn sich auch sonst einige dieser Namen, wie *Arjamaṇ, Bhaga, Mitra*, im Iränischen wiederfinden, so haben sie andere Bedeutungen; in den acht zarathustrischen Stücken heisst *arjama* nur Freund, Schutzgenosse, und *bagha* ist später ein allgemeinerer Name für Gott. *Mitra* steht als *Mithra* ganz ausserhalb des Systems der *Amesha-ŋpēta's*, und nimmt in der Iränischen Mythologie ganz die Stelle des wedischen *Varuṇa* ein, der als Gott ganz und gar aus dem Iränischen Glauben verschwunden ist. An eine Herleitung der *Amesha-ŋpēta*-Lehre und weiter des *Ahura-mada*-Glaubens aus der Vorstellung von den *Āditjā's* ist sicher nicht zu denken. Beide haben aber dieselbe Grundlage, nämlich den einfach kindlichen Glauben an das Walten guter Geister, denen man alles Nützliche und Gute zuschrieb, deren Zahl anfänglich unbestimmt war und die wohl auch keine besondern Namen hatten; sie nahmen im altarischen Glauben ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Elohim* bei den alten Semiten. Deutlich zu ihnen gerechnet wird indess der *Ĝeus urvā*, der Erdgeist (29, 2. 6), der in dem spätern System keine Stelle hat. — Neben den guten Genien kannte der Volksglaube auch böse, wovon wir auch Spuren genug im Weda finden. Ihr ältester Name war wohl *Khrasstra*, d. i. Fleischfresser, worunter nicht bloss schädliche Geschöpfe, sondern auch Unholde zu verstehen sind.

Aus diesen Vorstellungen in Verbindung mit dem Feuertempel entwickelte sich der Volksglaube an einen weissen (*ŋpētō*) und schwarzen (*anrō*, s. zu 44, 12) Geist, den die stammverwandten Slawen in *Biel bog* (weisser Gott) und *Czeray bog* (schwarzer Gott) bewahrt haben. Sie sollten zunächst nur die Mächte des Lichts und der Finsterniss in einer Einheit repräsentiren. Die nächste Veranlassung zur Bildung dieses Glaubens war wohl der Feuertempel; in der hellauflodernden glänzenden Flamme erblickte man den weissen, in dem ganz verkohlten schwarzen Holze den schwarzen Geist. Als Urkräfte, als Schöpfer des Guten und Schädlichen in der Welt, als die Urheber aller guten und schlechten Thaten der Menschen galten sie sicher nicht, sondern sie nahmen, wie in der slawischen Mythologie, nur eine untergeordnete Stellung ein. Darauf deuten schon die Namen hin, die nur auf rein physische Eigenschaften sich beziehen, ferner dass Steigerungen des Namens *ŋpētō*,

weiss, wie *spēntōmō*, der allerweisseste, oder *spēnistō*, der weisseste, häufig vorkommen, wenn die Bezeichnung auf *Ahuramazda* angewandt wird. Die Finsternisse, das eigentliche Element des bösen Geistes, gilt in den Liedern zudem nicht für etwas Böses, wie später durchgängig; denn 44, 5 sind die Finsternisse (*temdoça*) wie die Lichter von *Ahuramazda* geschaffen und haben auch dasselbe Beiwort *hōpāo*, die Gutes schaffenden. Während wir dem Namen des weissen (*spēntō*) Geistes, der allmählich eine Bezeichnung *Ahuramazda's* wurde, oft in den *Gáthá's* begegnen, finden wir den des schwarzen Geistes eigentlich nur einmal (45, 2), wo er dem weissen entgegengesetzt wird; das Wortspiel von *aigrō* und *airō* 44, 12 (*mainjus* fehlt) kann kaum gerechnet werden. Zarathustra suchte, um dem Volksaberglauben nicht zu viel Nahrung zu geben, ihn gefissentlich zu vermeiden.

Wie verhält sich nun Zarathustra's Philosophie zu diesem Volksglauben? Er suchte ihn durch seine neuen Ideen zu läutern und zu vergeistigen. Indem er seine neuen Gedanken demselben anpassen wollte, lief er Gefahr alle Volksvorstellungen vom göttlichen Wesen in blosse Begriffe aufzulösen; und ganz ist er auch dieser Gefahr nicht entgangen; aber er war in dieser Beziehung doch glücklicher als Buddha, der durch lauter Speculation alle Persönlichkeit vernichtete. Zarathustra rettete wenigstens den Glauben an einen persönlichen Gott. Diesen gewann er aber zunächst nicht dadurch, dass er den Begriff des Seins personifizierte, sondern indem er die Volksvorstellung vom weissen Geist und von den *Ahura's mazda's* zu einer Einheit verschmolz und durch den Begriff eines anfanglosen Daseins vergeistigte; jener lieb die Einheit des Begriffs, diese statteten ihn mit den göttlichen Eigenschaften und Gütern aus. Aus den *Ahura's mazda's* wurde nun ein *Ahura-mazda*, mit dem der ältere Name *spēntō mainjus*, weisser Geist, wechseln konnte, aber so dass dann *spēntō* die übertragene Bedeutung heilig annahm. Ein deutliches Zeichen, dass das Prädikat *spēntō* nicht mehr ganz zu genügen schien, erkennen wir in der öfter vorkommenden Ersetzung desselben durch höhere Steigerungsgrade, seltener durch den Comparativ *spanjāo* (45, 2), häufiger durch die beiden Superlative *spēnistō* und *spēntōmō*. Der herrschende Name wurde indess der andere, viel bezeichnendere, *Ahuramazda*, lebendiger Weiser. Er ist der Schöpfer und Herr des leiblichen, wie des geistigen Lebens (vgl. die schöne Stelle 31, 7. 8 und den Hymnus 44, 3—5); in seiner Hand sind alle Geschöpfe, daher heisst er *dāmis*, der die Geschöpfe habende; er als der Ungeschaffene ist der Selbstleuchtende (*qáthra*), von dem Alles Licht und Leben borgt; er schuf zuerst die *Gáthá's*, die Besitzthümer, und die *Daēd's*, die Sprüche und Lieder, zum Schutze der guten Schöpfung; er ist der Wissende, Einsichtige etc. Auch den Begriff der Gerechtigkeit finden wir nicht ausgeschlossen, denn er giebt Schlechtes dem Schlechten, Gutes dem Guten 43, 5. Er ist im Besitze mannigfacher Gaben und

Kräfte, wie des *khshathrem* oder des irdischen Besitzes (31, 6), der *Haurvatát* oder Ganzheit, Vollkommenheit, der *Ameretát* oder Unsterblichkeit (31, 21. 33, 8. 9); er ist der Vater des guten Sinns (*Vohú-manô* 31, 8. 45, 4), der Inbegriff des Wahren (*asha* 31, 8); in ihm ruht die *Ármaiti*, die Erde, sie ist seine Tochter (31, 9. 45, 4); auch der Erdgeist ruht in ihm (31, 9). Diese Kräfte wurden sehr früh personifizirt und als höchste Geister dem *Ahuramazda* beigeordnet; man brachte mit ihm ihre Zahl auf sieben und gab ihnen den allgemeinen Namen *Amesha spenta*, unsterbliche Heilige. Aber weder ihre Siebenzahl, noch ihr allgemeiner Name findet sich in den *Gáthá's* (die entschieden spätere Ueberschrift von Cap. 28 ausgenommen). Man konnte sie um so leichter personifiziren, als der Volksglaube an gute lebendige Geister hier zu Hilfe kam. Nun entsteht die Frage, waren nicht gerade sie die alten *Ahura's Mazda's*? Von einigen wird es sich nicht läugnen lassen, wie von der *Ármaiti*. Diese war eine Genie schon in älterer Zeit, wie die entsprechende *Aramatí* des Weda lehrt, und hatte schon früh die doppelte Bedeutung Ergebenheit, Frömmigkeit und Erde. Schon mit weniger Grund können wir diess bei *Haurvatát* und *Ameretát* annehmen, denn diese sind selbst in den *Gáthá's* nie personifizirt, sondern nur Kräfte in der Hand des höchsten Gottes. *Khshathrem* und *Vohú-manô* sind reine Begriffe und ein blosses Produkt von Zarathustra's Speculation. Nach 33, 14 hat er das *khshathra*, den Begriff irdischer Macht und irdischen Reichthums, zuerst eingeführt. *Vohú-manô*, der gute Sinn, ist ein zarathustrischer Name des guten Grundprincips des Seins und der gerade Gegensatz von *akem-manô*, dem nichtigen Sinn, dem Nichtsein (30, 3), wir finden davon auch den Comparativ *vahjô* und sehr häufig den Superlativ *vahistem*; für Zarathustra selbst war es ein blosser Begriff und sicher keine Person. *Asha* (skr. *īta*), das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde, der Inbegriff des Daseins, ist eigentlich nur ein Beiname der *Ahura's mazda's*. Dass er aber bald, schon vor Zarathustra, Name eines besonders Genius wurde, lässt sich nicht verkennen, da er als solcher in den unverkennbar alten Stücken, wie Cap. 28 u. 29, erscheint und in sicher zarathustrischen Stücken dem Mazda gegenübergestellt wird (30, 10). So ist die ganze *Amesha-spenta*-Lehre theils aus ältern Vorstellungen des Geisterglaubens, theils aus der Personification zarathustrischer Begriffe hervorgegangen. Dieses geschah schon sehr früh, da wir in den *Gáthá's* Anrufungen von wenigstens vier einzelnen derselben (mit Ausnahme *Ahuramazda's*), nämlich des *Asha*, *Vohú-manô*, *Khshathra* und der *Ármaiti*, finden (28, 2—6. 29, 11 u. s. w.). Auch Zarathustra selbst vermied es nicht ganz, im Plural von der Gottheit zu reden, wahrscheinlich, um sich besser dem Volke verständlich machen zu können. Am durchgreifendsten und überwiegendsten tritt die Einheit *Ahuramazda's* in der zweiten *Gáthá* hervor, die verhältnissmässig die meisten acht zarathustrischen Verse enthält. Oester

finden wir auch einen Dual (28, 2), wenn *Ahura* von *Mazda* getrennt und als ein besonderer Genius gedacht ist. Die beiden sind häufig ganz getrennt, ein deutlicher Beweis, dass sie ursprünglich nicht einen Namen bildeten. Alle dem liegt eben noch die Vorstellung von einer Vielheit des göttlichen Wesens zu Grunde, die Zarathustra nicht ganz aufheben konnte.

Während nach dieser Untersuchung Zarathustra aus den Volksvorstellungen von einem weissen Geist und von guten Genien durch sein philosophisches Princip des Seins den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes, des *Ahuramazda*, entwickelte, so können wir nicht sagen, dass er aus dem Glauben an einen schwarzen Geist und an böse Geister überhaupt vermittelt seines Principes des Nichtseins den Iraniern einen persönlichen Teufel gegeben hätte. Er mochte die schlimmen Einflüsse einer krassen Teufelslehre voraussehen; daher war er hier behutsam und bewegte sich meist nur in Abstractionen. Er selbst gebraucht den Namen *Airô mainjus*, die später stehende Bezeichnung des Teufels, nie (ausgenommen in dem Wortspiel von 44, 12, wo indess *mainjus* fehlt). Seine philosophische Benennung des bösen Grundprincips ist *akem*, d. i. nichts (overt), ein von ihm neugebildetes Wort (30, 3), womit er zunächst nur den Begriff des Nichtseins bezeichnen wollte und wovon wir auch den Comparativ *ashjô* und den Superlativ *acistem* finden; in physischer und ethischer Beziehung nannte er es *drukhs*, Verderben und Lüge, was einer der gewöhnlichsten Namen ist; rein physische Bedeutung hat die Bezeichnung *aêshema*, Angriff (29, 1), rein ethische die von *duçactis*, Verläumdung, Schmähung (32, 9. 45, 1), die indess in die concrete von Verläumdern überzugehen scheint; nur in der Bezeichnung *dregodô*, Verderber, Lügner, die aber auch für die Götterverehrer gebraucht wird, finden wir das böse Princip deutlicher personifizirt (30, 5). Von einem besondern Reich des bösen Geistes mit *Ahriman* und sechs Erzdäws an der Spitze, wie wir es später finden, lässt sich noch keine Spur entdecken. Nach der ächt zarathustrischen Anschauung (32, 3) sind die *Daêva's*, die Götter, aus dem Princip des Nichtseins hervorgegangen, d. h. sie sind Schein, Lug und Trug; von einem Reich, wo sie einen besondern Rang einnehmen, weiss er nichts. Aus dem zarathustrischen Grundprincip des Nichtseins in Verbindung mit dem Volksglauben an einen schwarzen Geist ist dann in späterer Zeit, wohl schon durch einige seiner ersten Nachfolger, die seine Philosophie nicht mehr begriffen, die Vorstellung von einem leibhaftigen persönlichen bösen Grundwesen, das als gleich uranfänglich dem *Ahuramazda* gegenübergestellt wurde, hervorgegangen.

Der Glaube an einen Himmel und an eine Hölle findet sich schon in den *Gáthá's*. Ob Zarathustra denselben bereits vorfand, oder ihn erst begründete, lässt sich nicht sicher entscheiden. Ich vermute das Erstere. Der gewöhnliche Name für den Himmel ist *Garô-demâna* (Liederwohnung), wo die Schnaren seliger Geister Lob-

lieder singen (28, 10. 34, 2) und wo *Ahuramazda* wohnt, zu dem die *Magava's*, die erleuchtetsten Freunde Zarathustra's, kommen (51, 15) und ihm Lob und Preis darbringen (45, 8). Ein anderer Name ist *açman* 34, 7: welche nicht das Wahre denken, sind fern vom glänzenden Himmel. Der Name der Hölle ist *Drúgô-demâna*, Wohnung der Lüge oder des Verderbens; hieber kommen die Götterpriester, die das wahre Leben zu Grunde richteten (46, 11), und alle, die Schlechtes denken, reden, thun und glauben (49, 11). Mit dem Glauben an Himmel und Hölle hängt die Vorstellung von der Brücke *Cinvat* zusammen, die im spätern Pársismus eine so grosse Rolle spielt. Ueber diese gelangen die Frommen ins Paradies zur Lobpreisung *Ahuramazda's* (46, 10), die Gottlosen (vornämlich die Götterpriester) müssen sie umgehen und gelangen in die Wohnung des Verderbens (46, 11). In einer spätern Stelle (51, 13) ist von zwei Brücken *Cinvat* die Rede, gegen welche die Seele des Verderbers anstürme. Man kann *Cinvat* nur als Versammler, nicht als Richter deuten; denn von einem Gericht nach dem Tode finden wir in den *Gáthá's* ebenso wenig eine Spur, als dort die reine Wurzel *êi* richten heisst. Die Vorstellung bildete sich wohl aus dem Glauben von Zarathustra's und seiner Jünger Gängen zu höhern Geistern, von denen er Unterricht und Belehrung empfing (vgl. 46, 14. 16 f.). Der Name Versammler bezeichnet ursprünglich wohl Zarathustra selbst oder den Genius *Çraoša*.

In der Vorstellung von den *urvânô* oder Seelen haben wir die Grundlage des spätern Glaubens an die *Fraoashi* oder Schutzgeister (aus *fravareti* = *Phraortes*, Schützer, verderbt); sie sind die Seelen der Verstorbenen, welche ihre Nachkommen schützend umschweben und für sie kämpfen (49, 11); sie folgen nur dem guten, nicht dem bösen Geist (45, 2).

Druck von P. A. Brockhaus in Leipzig.

Ueber das
Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Ein Beitrag
zur
Geschichte der Jaina.

Von
Albrecht Weber.

Leipzig 1858
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

Heft 4.

Dem

Wirklichen Geheimen Rath

Dr. Johannes Schulze

zum 30. August 1858

in dankbarer Verehrung

dargebracht.

THE JOURNAL OF THE

AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION

PUBLISHED WEEKLY

Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Von Dr. Albrecht Weber.

Die Entstehung und Geschichte der Jainalehre liegt noch in ziemlich mysteriöses Dunkel gehüllt. Die gewöhnliche Annahme ist, dass die Jaina eine Sekte seien, die sich wesentlich erst auf den Trümmern des Buddhismus, als derselbe gezwungen ward Indien zu räumen, gebildet habe, oder wie sich Wilson, Mackenzie Collection I, 147 (1828), ausdrückt: „the Jaina religion appears to have grown out of the downfall of that of the Bauddhas about the eighth or ninth century“. In der später geschriebenen Introduction freilich findet sich eine bedeutende Modifikation dieses Ausspruches: es heisst daselbst S. LXVII „it is highly probably therefore from these accounts as well as from the inscriptions, that the Jaina faith was introduced into the Peninsula about the seventh century of the Christian era“. Um im siebenten Jahrhundert im *Dekhan* eingeführt werden zu können, müsste die Jainalehre natürlich da, von woher sie kam, ein Geraumes früher entstanden sein, also nicht erst im achten, neunten Jahrhundert aus der Zerstörung des Buddhismus, sondern bereits in einer Zeit, wo derselbe noch in Blüthe stand, sich gebildet haben. So war es denn auch früher Wilson's Ansicht gewesen, in der Vorrede zum Sanscrit Dictionary (1819) S. XXXIV, dass die Jainalehre „a scion of the Bauddha heresy“ sei, „which sprang into existence during the early centuries of the Christian era“. P. v. Böhlen (Altes Indien 1830 I, 357) stimmte dieser letzteren Auffassung bei, während Beufey im Artikel: Indien in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, 1840, S. 160 die Jaina erst im zehnten Jahrhundert aus den Kämpfen zwischen Brahmatum und Buddhismus hervorgehen lässt. Lassen in dem neuesten Hefte (III, 2, 1858) seiner Indischen Alterthumskunde hält es S. 532 „zwar für möglich, dass zur Zeit der Blüthe der Dynastie von *Ballabhipura* (d. i. im sechsten, siebenten Jahrhundert) die Jainasekte sich bereits von dem Buddhismus abgezweigt hatte, ihr war jedoch eine so bedeutende Blüthe (dreihundert Tempel nämlich, nach Tod's Angaben, deren Glocken die Andächtigen zum Gebete zusammengerufen hätten) damals noch nicht zu Theil geworden“, S. 534

meint er, dass „der Entstehung der Jainasekte kein so hohes Alter (es ist von einem Ereigniss aus angeblich 224 nach Chr. die Rede) zugestanden werden darf“.

Im direkten Gegensatze hiezu stehen Colebrooke und Stevenson. Colebrooke's erste Abhandlung über die Jaina, die 1807 im neunten Bande der *Asiatic Researches* (misc. essays I, 191 ff.) erschien, enthält nur faktische Angaben über die Lehren derselben überhaupt, keinen Versuch über ihr Verhältniss zum Buddhismus ins Klare zu kommen. Wohl aber geschieht dies in der zweiten Abhandlung (1826, im ersten Bande der *Transactions of the Royal As. Soc.*, misc. ess. I, 315 ff.). Dasselbst identificirt er den *Indrabhūti Gautama*¹⁾ oder *Gautamarevāmin*, den Lieblingsschüler *Vira*'s, des letzten Jina, geradezu mit *Gautama Buddha*, und erklärt somit den Stifter des Buddhismus für einen Schüler des Stifters der Jainalehre, welche letztere sich von ihrem Stifter durch seinen andern Schüler *Sudharman* fortgepflanzt habe, während *Gautamarevāmin* deshalb keine „spiritual successors in the Jaina-sect“ habe, weil eben seine „followers constitute the sect of Buddha“. Danach wären also beide Sekten, Jaina und Buddha, gleichzeitig entstanden, ja die Ersteren hätten sogar noch Ansprüche auf Priorität, da *Vira*, ihr Stifter, Lehrer des Stifters des Buddhismus gewesen wäre, wie denn Colebrooke ausdrücklich auch noch weiter geht und sogar schon den vorletzten Jina, *Pārçvanātha*, der 250 Jahre vor der „apotheosis“ des *Vira* starb, als „the founder of the sect of Jainas“ annimmt, S. 317.

Stevenson in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des *Kalpaṣṭra* (1848) stimmt wesentlich hiermit überein und meint, dass „Gautama by the force of natural genius threw their (der Jaina) system entirely into the shade till the waning light of Buddhism permitted its fainter radiance to reappear on the Western horizon.“

Diese Annahme Colebrooke's beruht zunächst auf der Namensgleichheit des *Gautamarevāmin* und des *Gautama Buddha*, — sodann darauf, dass Buddhisten wie Jaina Süd-Behār als den Hauptschauplatz des Wirkens und insbesondere auch des Todes ihrer Stifter angeben, — dass Beide denselben Dialekt, das *Māgadhī*, als heilige Sprache verwenden, — und dass endlich auch die traditionelle Chronologie beider Sekten „assigns nearly the same period to their Gautama respectively“. Es wird zudem von den Buddhisten der nächste Vorgänger Buddha's *Kāçyapa* genannt, *Vira* aber war der Tradition der Jaina nach ein *Kāçyapa*, s. *Kalpaṣṭra* S. 37: ich habe daher auch selbst im Anschlusse an Colebrooke früher (*Ind. Studien* III, 127) die Vermuthung ausgesprochen, dass „einer von den in der buddhistischen Legende als Zeitgenossen Buddha's erwähnten *Kāçyapa*, *Uruvitā-Kāçyapa* nämlich, dessen Bekehrung so

¹⁾ So heisst es im *Kalpaṣṭra* S. 92: „the chief of his (*Vira*'s) perfectly initiated disciples“, und wird auch S. 93 an der Spitze der Schüler desselben stehend genannt.

grossen Eindruck machte, sowohl der Legende der Jaina, als dem angeblichen unmittelbaren Vorgänger Buddha's zu Grunde liegen möge.⁴ Es erscheint endlich, füge ich hinzu, *Gautama* durchweg in den Schriften der Jaina als Lehrer des *Magadha* Königs *Çreṇika* (s. Wilson Mackenzie Coll. I, 144. 146. 153. 157. II, 97. 99—101). Ebenso aber, oder *Çreṇya*, hiess auch *Bimbisāra*⁵), König von *Magadha*, der bekannte Patron und Schüler Buddha's, s. Burnouf Introduction à l'hist. du Bouddhisme S. 165. — Gegen eine solche bienach ziemlich unmittelbar erscheinende Identität des *Gautamasvāmin* mit *Gautama Buddha* spricht nun aber allerdings, theils dass die Jaina selbst den *Gautama Indrabhūti* und den *Gotamāvaya Buddha* vollständig getrennt halten (s. Hemacandra 31 und 237), dass sie somit nicht die Ansprüche auf Vorrang erheben, die Colebrooke für sie macht, und die sie sicher geltend machen würden, wenn sie dazu berechtigt wären, theils ferner dass sich nicht minder bedeutsame Anhaltspunkte finden, welche zu einer Identifikation des *Vīra*, *Mahāvīra* selbst mit *Gautama Buddha* Veranlassung geben. Erscheint doch *Mahāvīra* geradezu z. B. im Eingange des *Mahāvamsa* als Name Buddha's, dessen häufigster Name darin ja zudem gerade *Jina* selbst ist! Es wird ferner *Siddhārtha* als Name von *Vīra*'s Vater angegeben, dies ist aber gerade Buddha's eigener Name. Es heisst endlich *Vīra*'s Gemahlin, wie die Buddha's, *Yaçodā* (Colebrooke II, 214). Fügen wir hinzu, dass es schwer denkbar ist, dass zwei rivalisirende Sekten der Art sich gleichzeitig aus dem Brahmenenthum losgetrennt haben sollten, so befinden wir uns in der That bei der Colebrooke'schen Auffassung in einiger Verlegenheit.

Dagegen erklären sich jene Uebereinstimmungen leicht und einfach, wenn wir dieselben auf die Entstehung der Jainasekte aus dem Buddhismus zurückführen, also auf gemeinsame Erinnerungen mit diesem, die nur bei ihnen anders gewendet wurden, um eben ihre selbständige Entstehung zu begründen.

Denn dafür, dass dies das wirkliche Verhältniss gewesen sei, spricht doch allerdings gar Mancherlei. Zunächst die Namen der elf Schüler *Vīra*'s selbst, welche bei Hemacandra 31. 32 also aufgezählt sind: *Indrabhūti*, *Agnibhūti*, *Vāyubhūti*, alle drei aus dem Gautamageschlecht, *Vyākta*, *Sudharman*, *Maṇḍita*, *Mauryaputra*, *Akampita*, *Acalabhārat*, *Metārya* (Colebrooke II, 216 hat die Lesart *Meṭārya*, die ich vorziehe) und *Prabhāsa* aus verschiedenen Geschlechtern⁶): es wird dabei im Texte angegeben, dass zu diesen elf Schülern nur neun *śikṣasāṅgha*, resp. *gāṇa*, Schulen, gehören, und in

⁵) Hemacandra 712 hat *Bhambhāsāra*.

⁶) In dem selbstverfassten Scholion dazu nennt der Vf. (bei Böhlingk-Rieu S. 293) diese Geschlechter. Sonderbarer Weise darunter noch einen *Gautama* (*Akampita*), was jedenfalls auffällig ist, da er im Text selbst ausdrücklich nur die ersten drei als *Gautama* bezeichnet hat. Auch der *Mauryaputra* als *Kāpyapa* verdient schwerlich besonderen Glauben.

dem selbst verfassten Commentar giebt der Verf. als Grund dafür an, dass die Lehren des *Akampita* und *Acalabhârat* und die des *Metârya* und *Prabhâsa* mit einander übereingestimmt hätten. Woher nun Colebrooke II, 216 dem gegenüber die anderen Angaben hat: „nine of these disciples died with *Mahāvira*, and two of them *Indrabhūti* and *Sudharma* survived him and subsequently attained beatitude. The *Kalparūtra* adds that all ascetics, or candidates for holiness, were pupils in succession of *Sudharma*, none of the others having left successors. The author then proceeds to trace the succession from *Sudharma* to the different *çākhās* or orders of priests, many of which appear still to exist“ ist nicht ersichtlich; wohl aus einem Commentar zum *Kalparūtra*? denn dieses Werk selbst enthält, in Stevenson's Uebersetzung wenigstens, nicht das Geringste von allem dem, nicht einmal der Name des *Sudharma* wird darin genannt, von allen jenen Schülern überhaupt nur der des *Indrabhūti Gautama*. Erst in der nach dem Schlusse des Werkes (hinter Cap. VII.) angefügten *sthirāvali*, Lehrerliste, ist *Sudharma* an der Spitze derselben genannt. Stevenson selbst indess ist der Ansicht, dass diese Lehrerliste eine spätere Zuthat sei, wenn er S. 99 Note sagt: „I am inclined to think that the original work ended with the life of *Mahāvira*“, d. i. mit Cap. VI. Was freilich Stevenson pref. S. XIII über die Angaben der jetzigen Jaina bemerkt: „they tell us that not he (*Indrabhūti* nämlich) but *Sridharma* (sic!) became head of the community after the *Tīrthankara's* death etc.“, steht mit Colebrooke's Worten allerdings im Einklang, vermag aber den Widerspruch, in welchem dieselben mit Hemacandra sich befinden, nicht zu beseitigen. Zu dessen Zeit wurden offenbar neun *Gaṇa* als von *Vīra* ausgehend angenommen, und *Sudharma* war nur der Führer eines derselben. — Unter jenen elf Namen nun sind zunächst nur drei, welche ein annähernd alterthümliches Gepräge tragen, die drei ersten nämlich: *Indrabhūti*, *Agnibhūti*, *Vāyubhūti*, vgl. die ähnlichen Namen in dem freilich selbst nicht gerade sehr alterthümlichen *Varṇaśāstra* des *Sāmaneda*, s. Monatsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften 1857, S. 503. Unter den übrigen acht Namen aber sind wenigstens zwei, welche mit Bestimmtheit sich als späterer Zeit angehörig erweisen lassen, als die ist, auf welche sie Ansprüche machen, *Mauryaputra* nämlich, welcher Name bekanntlich erst seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts vor Chr. überhaupt möglich ist, und *Mendrya*¹⁾, welcher Name auf den Landstrich *Mendār* zurückgeht, für den eine solche Benennung in so früher Zeit schwerlich irgend denkbar ist (vgl. Lassen, Indien I, 113). — Von allen elf Namen ist nun übrigens bloß der des *Gautama*, womit *Indrabhūti* gemeint sein mag, und der des *Sudharman* (vgl. *Çatrunj. Mâh.* I, 10)

¹⁾ Da *Mendār* einer der Hauptsitze des Jainthums lange gewesen ist, so wäre möglich, dass dieser Name, unter die Schüler *Vīra's* erhoben, nur eine Art Compliment für die frommen Jaina dasselbst sein sollte.

in der sonstigen Jainaliteratur (ausser *Hemacandra*) bis jetzt nachgewiesen. Den Namen des letztern könnte man möglicher Weise sogar als eine blosser Fiction zu deuten versucht sein, da das Wort *sudharma* „gutes Gesetz“ in der Jainalehre eine überaus grosse Rolle spielt¹⁾: es wäre dann nur das verkörperte Jainagesetz selbst, welches sich in dem Namen des Stifters wiedergespiegelt finde. Die Namen seiner Schüler in der *sthirāvali* (*Kalpasūtra* S. 100) klingen wenigstens durchaus nicht so alterthümlich, wie man für die Zeit, welcher sie zugeschrieben werden, zu erwarten berechtigt wäre.

Die Ära übrigens für den Tod *Vira's* stimmt, wie wir im Verlauf sehen werden, durchaus nicht so genau mit der für *Buddha's* Tod überein, wie dies nach den jetzigen Angaben der Jaina bei Colebrooke II, 215. 317 und Stevenson (*Kalpasūtra* pref. III.) der Fall ist, sondern ist nicht unbedeutend, fast 200 Jahre später. Die Angabe der nördlichen Buddhisten freilich, die *Buddha's* Tod 400 Jahre vor *Kanishka* setzen, stimmt sonderbar genau mit *Vira's* Ära überein und könnte dieser Umstand für eine Geltendmachung jener Angabe, bei den unstreitig gemeinsamen Erinnerungen beider Sekten, wohl in Anschlag gebracht werden. Die Entstehung der Jainasekte als solcher wirklich mit der Ära *Vira's* (d. i. circa 348 vor Chr.) zu beginnen, wäre dann ganz unnöthig, ist freilich auch sonst, selbst abgesehen von dem *Mauryaputra* und *Mevārya*, wohl unthunlich.

Was nämlich vor Allem die Posteriorität der Jaina nach den *Buddha*, den jüngeren Ursprung ihrer heiligen Literatur wenigstens, klar dokumentirt, ist der Umstand, dass ihr *Māgadhi* nicht mit dem *Māgadhi*, *Pāli*, der letzteren identisch ist, wie Colebrooke annimmt, sondern dass es auf einer wesentlich späteren Stufe steht als dieses, wie aus den geringen Proben davon, die bis jetzt durch Stevenson bekannt sind, bereits mit voller Sicherheit hervorgeht. Es entspricht dasselbe entschieden, auch nach Stevenson's eignen Bemerkungen darüber, vielmehr dem *Māgadhi* des *Vararuci*, a. hierüber Spiegel in seiner Besprechung des *Kalpanitra* in den Münchner Gelehrten Anzeigen, 1849, S. 911 — 12.

Es sind endlich auch sonst die Dokumente der Jaina überhaupt an Alter mit denen der Buddhisten nicht zu vergleichen.

Wenn wir somit auch ausser Stande sind, eine mit dem Entstehen des Buddhismus gleichzeitige oder gar eine frühere Entstehung der Jainalehre anzuerkennen, so sprechen denn doch für eine gewisse Alterthümlichkeit derselben, eine grössere, als die gewöhnliche Annahme ihr zugesteht, Gründe genug, so dass ich nicht nur geneigt bin, mich Wilson's früherer Annahme von ihrer Entstehung

¹⁾ Den „Jainah *sudharmah*, das gute Jainagesetz“ finden wir *Caṭr. Māh.* XIV, 343., das Appellativum *sudharman*, z. B. XIV, 182. Indra selbst scheint I, 335 *sudharma* zu heissen, regelmässig wenigstens heisst er *sudharmendra*, *saudharmendra* (vgl. Colebrooke II, 214. Wilson Mack. Coll. II, 148—50). Auch eine *sabha sudharma* finden wir zu dem *saudharma* des Textes bei Hemac. 93 im Scholion S. 298.

„during the early centuries of the Christian era“ anzuschliessen, sondern auch, des *Mauryaputra* wegen, einen noch etwas früheren Termin ansetzen möchte, da die Dynastie der *Maurya* nach Lassen's Berechnung nur von 315—178 vor Chr. regierte, Glieder ihres Namens also schwerlich noch mehr Jahrhunderte später zu vermuthen sind.

Die ältesten Zeugnisse nämlich für die Existenz der Jaina, abgesehen von ihren eignen Angaben, sind die folgenden.

Die Stellen der Alten über die γυμνῆται oder γυμνοσφοῖται¹⁾ beweisen allerdings nichts für die Existenz der Jaina (wenn es auch auffällig bleibt, dass Ptolemäus geradezu ein Reich derselben im nordwestlichen Indien anführt): die Nacktheit ist ja nicht blos den Jaina, sondern auch den brahmanischen *Yogin* eigen, wenn auch nicht den Buddhisten, wie Lassen III, 357 irrtümlich angiebt, denen sie vielmehr ausdrücklich untersagt ist (vgl. Köppen, die Religion des Buddha, S. 339 ff.). Die sicher wohl genuine Glosse des Hesychios indessen „Γέννοι οἱ Γυμνοσφοῖται“ scheint denn doch mit Bohlen (I, 357) jedenfalls sich auf die Jaina zu beziehen und bewiese somit ihre Existenz ziemlich sicher doch mindestens für ein halbes Jahrhundert vor der Zeit desselben, d. i. vor dem Ende des vierten Jahrhunderts.

Aus Colebrooke's Worten über die Polemik gegen die Jaina in den *Sāṅkhya* - und *Vedānta-Sūtra* (1827, misc. ess. I, 329. 378 ff.) erhellt leider nicht mit Sicherheit, ob damit die betreffenden *Sūtra* selbst, oder nur ihre Commentare gemeint sind, doch scheint Ersteres das Wahrscheinlichere.

Die bis jetzt in brahmanischen Schriften als älteste vorliegende Erwähnung der Jaina ist somit einstweilen, bis wir über den eben angeführten Punkt im Klaren sind, die bei *Vardhamihira* 59, 19 (Catalog der Berl. Sanskrit-Handschriften, S. 247. Reinaud mém. sur l'Inde, S. 121. 122), wo sie (*jindā*) den *Çākyās* gegenüberstehen, ebenso wie ebend. 58, 44 *Buddha* ihrem *Arhatām deva* in v. 45.: an beiden Stellen ist ihre Nacktheit besonders betont.

Im *Pancatantra* S. 224 ff. (ed. Kosegarten) müssen unter *jina* und den *jindā* offenbar auch die Jaina, nicht die Buddhisten gemeint sein (ob auch eine Erinnerung an eine Buddhistenverfolgung dabei mit hineinspielt, s. Indische Studien III, 353), da sie *nagnakāṣṭh* (236, 4) genannt werden: danach lebten sie damals in *Pāṭaliputra* von den Gerichten geschützt.

Die von Böhtlingk-Roth unter *xapaṇaka* angeführten Stellen können sich nur zum Theil auch auf Buddhisten beziehen, mit Ausnahme derer nämlich, wo von Nacktheit der *xapaṇaka* gesprochen wird; vgl. das über die *digambara* von Colebrooke I, 380. II, 202 Bemerkte.

Die bisher älteste Jainaschrift war das im Vorbergehenden schon

¹⁾ Letzteres Wort noch nicht im makedonischen Zeitalter, s. Lassen I, 70. III, 357.

öfter erwähnte, von Stevenson (1848) übersetzte *Kalpasūtram* des *Śrī Bhadrabāhuśvāmī*¹⁾, welches in Cap. I—VI. eine Lebensbeschreibung des *Vīra* enthält, oder vielmehr eine Beschreibung seiner Geburt, resp. dessen was derselben vorherging in Cap. I—V. S. 21—80, während nur Cap. VI. bis S. 95 sehr dürftig von seinem Leben und Tode handelt. Als Cap. VII. schliessen sich daran Nachrichten über das Leben des *Pārśva*, *Nemi* und *Rishabha*, der dem *Vīra* vorhergehenden zwei und des allerersten *Jina*²⁾. Darauf folgt noch eine Lehrerliste und als letzter Nachtrag — denn als solcher sind Cap. VII. etc. auch nach Stevenson's Ansicht zu betrachten — mönchische Regeln über die Beobachtung der *pajjusaṇa* (*paryushaṇa*) genannten Fastenzeit. — Dies Werk nun ist, seinen eignen Angaben am Schlusse von Cap. VI. nach (s. Stevenson S. 95. 96 und Colebrooke misc. II, 215), 980 Jahre nach *Vīra*'s Tode verfasst, und im 993sten Jahre nach *Vīra*, also dreizehn Jahre später öffentlich gelesen worden. Der Commentar giebt (S. 15) die speciellere Nachricht, dass es 980 Jahre nach *Vīra*'s Tode in *Ānandapura* (now called *Bādnagar*, fügt er hinzu) unter König *Dhruvasena*, der gerade durch den Tod seines geliebten Sohnes *Śaṇāga* schwer betrübt war, verfasst und gelesen wurden sei; er erwähnt hierbei für letzteren Termin des Vorlesens der dreizehn Jahre nicht, die doch das Werk selbst ausdrücklich namhaft macht³⁾. Stevenson schlägt nun, um die Abfassungszeit zu bestimmen, den Weg ein, dass er die Tradition der Jaina in Guzerate zu Grunde legt (S. 96), wonach *Vīra* 470 Jahre vor *Vikramāditya* gestorben sei; da er nun Letzteren in der gewöhnlichen Weise 56 v. Chr. ansetzt, so fällt ihm danach die Abfassung des *Kalpasūtra* 454 n. Chr. In der Vorrede S. IX gewinnt er ein anderes Datum, 411 n. Chr., indem er nämlich eine andere Ära für *Vīra*'s Tod, die in Prinsep's Useful Tables angegebene, 569 v. Chr. zu Grunde legt. Bei der Berechnung der Zeit des zur *Valabhi*-Dynastie gehörigen *Dhruvasena* begegnet es ihm hierbei (S. X) freilich, dass er „the Guzerate copper-plate grants of the first (sic) *Śrīkavāsena* (sic) dated Samvat 375 i. e. AD. 318“ nennt, also dabei nicht, wie nothwendig (es handelt sich hier um die Inschrift des *Śrīkavāsena* IV) die *Valabhi*-Ära (welche 319 n. Chr. beginnt), sondern die *Samvat*-Ära (56 v. Chr.) zu Grunde legt! erstere würde allerdings nicht besonders für ihn gepasst haben. — Der einzig richtige Weg, um zu einem annähernd sicheren Resultat zu gelangen, ist eben nicht der, dass man die ganz unsicheren Angaben über

¹⁾ Der bei Hemacandra v. 34. als einer der sechs *Ātmakevalin* genannte *Bhadrabāhu* ist wohl nur ein Namensgenosse und könnte eher mit dem in der *Śthiradevali* als fünfter Nachfolger *Sudharmān*'s genannten *Bhadrabāhu* identisch sein, s. Stevenson *Kalpas*, S. 100.

²⁾ Daraus darf aber nicht etwa geschlossen werden, dass nur diese vier Jina damals in der Jaina-Doktrin existirt hätten! es wird vielmehr im Eingange S. 24 ausdrücklich aller 24 Jina gedacht.

³⁾ Stevenson, preface S. IX. X dreht das Verhältniss um.

Vikramâditya oder *Vira* zu Grunde legt und danach den *Dhruvasena* bestimmt, sondern umgekehrt der, dass man die Zeit des letzteren, und damit die Zeit des *Vira*, resp. wenn man will des *Vikramâditya* zu fixiren sucht.

Dazu aber helfen uns jetzt mehrere Umstände. Zunächst die von Wathen und Anderson so glücklich entzifferten Inschriften der *Valabhi*-Dynastie, in denen sich der Name des *Dhruvasena* dreimal vorfindet (s. *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal* IV, 477 ff. Sept. 1835, und *Journal Bombay Branch R. As. Soc.* III, 213 ff. 1850). Sodann der wie in so vielen andern Beziehungen so auch hier überaus wichtige eigne Reisebericht (*Si-yu-ki*) des chinesischen Buddhistenpilgers *Hsuen-Thsang*, der von 629—45 Indien durchreiste, und dessen *Siyuki* in St. Julien's gewiss trefflicher Uebersetzung wenigstens zur Hälfte bereits vorliegt¹⁾. Endlich ein Werk, welches fortan als die bis jetzt älteste Jainaschrift zu gelten hat, das *Çatrunjaya Mâhâtmyam* nämlich, ein Legendenbuch zur Verherrlichung des heiligen Berges *Çatrunjaya*²⁾ in *Surâshtrâ*, mit welchem Werke wir uns eben hier speciell beschäftigen werden, und über dessen literarhistorische Stellung ich bereits im zwölften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft S. 186—89 vorläufig die Hauptdata mitgetheilt habe. Dasselbe ist nach I, 13—15. XIV, 342 verfasst von dem Jainalehrer *Dhaneçvara* in *Valabhi*³⁾ unter dem Schutze des *Surâshtrâ*-Herrschers *Çildâditya*, welcher (nach XIV, 286) 477 Jahre nach *Vikramârka* herrschte⁴⁾, während Letzterer (XIV, 101—103) seinerseits 470 Jahre nach dem *Nirvâṇam* des *Vira* gesetzt wird. Es ist das Werk somit 947 nach letzterem Ereignisse abgefasst, also 33 Jahre älter als das (980 danach abgefasste) *Kalpa-sûtram*, und hat natürlich auch *Çildâditya*, der Patron des *Dhaneçvara* in *Valabhi*, 33 Jahre früher gelebt als *Dhruvasena*, der Patron des *Kalpa-sûtra*-Verfassers in *Ānandapura*. Können wir nun in der Wirklichkeit zwei Könige dieser Namen nachweisen, die in dem eben angegebenen Verhältnisse zu einander stehen, so ist die Identität derselben mit den Genannten wohl über allen Zweifel erhoben.

¹⁾ Leider fehlt gerade noch der Guzerate und Mâlava betreffende Theil, doch enthält die von St. Julien vorausgeschickte Uebersetzung der Lebensbeschreibung des *Hsuen Thsang* theils im Anhang direkte Auszüge daraus, theils giebt auch die Lebensbeschreibung selbst den Inhalt des *Siyuki* wohl im Ganzen ziemlich getreu wieder.

²⁾ „This is a tirtha of the Jains 34 miles from Bhojnagar“ lautet Stevenson's Bemerkung zu einer Stelle in der Einleitung des Commentars zum *Kalpa-sûtra* S. 9, wo „*Satrunjaya* among holy places“ der Heiligste genannt wird, ebenso wie es ebend. S. 10 heisst: „no holy place superior to *Sri Satrunjaya*“. Auch Hemacandra v. 1080. kennt den Namen *Çatrunjaya*, dem ich aber ausserdem noch nirgendwo begegnet bin.

³⁾ Nicht Ballabhi, wie die Stadt in der Regel genannt wird.

⁴⁾ d. i. doch wohl in dem Jahre, in welchem das *Çatrunjaya Mâhâtmyam* abgefasst ward! So wenigstens auch die Randglosse der Handschrift zu I, 13.

Was nun zunächst die Nachrichten des *Hüen Thsang* betrifft, so giebt derselbe an, dass 60 Jahre vor seiner Ankunft in Mälava, die etwa 637 zu setzen sein mag, daselbst ein frommer König *Kiai-ji*, oder *Chi-lo-o'-t'i-to Çlāditya*, geherrscht habe (wie de *Hüen Thsang* 204. 370), der als ein grosser Begünstiger der Buddhisten noch in dankbarer Erinnerung stand und dessen 50jährige Regierung als eine Zeit des Glückes galt. Hier scheint nun in der That wenig Veranlassung zu einer Identifikation dieses Fürsten mit dem gleichnamigen Patron des *Çatr. Māhātmya*, der ja darin mehrfach als ein Verfolger der Buddhisten gerühmt wird. Es liegt indess eine Lösung hiefür nicht sehr fern. *Hüen Thsang* nämlich berichtet ausdrücklich, dass in Valabhi, Ānandapura und Mälava die Schule „*Tching-liang-pou* (ou les *Sammitiyas*, *Sammitinikāya*) qui se rattache au petit véhicule (*Hinayāna*)“ herrschend sei (s. die Angaben aus dem *Siyuki* bei St. Julien wie de *H. Ths.* 358. 370. 419 und vgl. noch S. 204. 206). Sollten darunter nicht vielleicht direkt die *Jaina* zu erkennen sein, deren Namen in der chinesischen Umschreibung *Tching-liang-pou* noch durchzublicken scheint? ¹⁾ Es wären eben dem chinesischen Pilger die Unterschiede der *Jaina* von den *Bauddha* nicht prägnant genug gewesen, um Beide zu trennen: er hätte Jene eben nur als eine abweichende häretische Schule dieser angesehen (vgl. noch S. 123, 124, 132, 181, 211 wo die *Tching-liang-pou* ebenfalls erwähnt sind), und das mit vollem Rechte. Dass Beide sich auf das Bitterste gegenseitig befehdeten, ist eine Sache für sich und hat ja zwischen den buddhistischen Sekten von jeher in nicht minderem Grade stattgefunden, wie dies bei allen mit einander verwandten religiösen Parteien noch heutigen Tages zu geschehen pflegt: je näher man sich eigentlich steht, desto schärfer pointirt man die Unterschiede. Auch *Hüen Thsang* tritt ja mehrfach als Bekämpfer der verschiedenen *Hinayāna*-Schulen, die im eigentlichen Indien damals die Oberhand über die *Mahāyāna*-Schulen besaßen, auf, und insbesondere auch gerade als Bekämpfer der *Tching-liang-pou* (S. 241). Sollte sich übrigens diese unsre Identifikation der Letzteren mit den *Jaina* als richtig erweisen, so ergäbe sich daraus auch die Möglichkeit die Spuren der *Jaina* noch weiter in den chinesischen Berichten zu verfolgen. In der Beschreibung freilich, welche im *Siyuki* selbst Cap. III, S. 163—164 von den Häretikern im Reiche *Sinapura* (in derselben Gegend, wohin nach Lassen Ptolemaios sein Reich der *Γυμνοσχιτοί* versetzt!), die theils weisse Kleider tragen (*Çvetāmbara*) theils, und zwar in der Regel, nackt ²⁾ gehen (*Digambara*), gemacht wird, und welche in allen Einzelheiten vollständig auf die

¹⁾ Allerdings wird aber sonst *jina* als Theil von buddhistischen Namen von *Hüen Thsang* stets durch *Chin-na* oder *Tchin-na* gegeben, s. wie de *H. Ths.* S. 94. 187. 210.

²⁾ Die nackten Häretiker, die in der Lebensbeschreibung S. 242. 224. 228 genannt werden, sind wohl brahmanische *Yogin*.

Jaina passt, wird der Name *Tching-liang-pou* nicht für diese Häretiker in Anwendung gebracht. Dafür findet sich aber in den einzelnen Angaben, welche *Hiuen Tchang* über *Çildītya's* Regierung macht (wie de *H. Tha.* S. 205) Mancherlei, wodurch derselbe mit ziemlicher Bestimmtheit als Jaina markirt wird; so heisst es von ihm: „dans la crainte de causer la mort aux insectes, qui vivent dans l'eau, il ne permettait pas d'en donner à boire aux éléphants ou aux chevaux avant de l'avoir soigneusement filtrée. Quant aux hommes du royaume il leur défendait sévèrement de tuer des animaux. De là il vient, que les bêtes féroces s'attachaient aux hommes, les loups oubliaient leur fureur“ (vgl. *Çatrunj. Mäh.* I, 48); eine dergl. Uebertreibung der *ahiṃsā*, Lehre von der Schonung des Lebens Anderer, ist das recht charakteristische Kennzeichen des Jainathums¹⁾. Auch die Aufstellung der „statues des sept Buddhas“ führt uns zu den Jaina, welche eine dergl. Siebenzahl ausdrücklich annehmen (*Hemacandra* 235, 236), während *Hiuen Tchang* sonst durchweg nur von „quatre Buddhas passés“²⁾ spricht. Die Buddhisten kennen nämlich auch sonst nur vier dergl. in der jetzigen Periode, und ausserdem in der früheren Periode 24 Buddha³⁾; die Verehrung durch Statuen beschränkt sich in der Regel auf *Çākya-muni* allein, oder dehnt sich höchstens zugleich auch noch auf die drei ihm vorhergehenden Buddha aus, s. Lassen II, 997, 998. III, 514 not.; erst aus späterer Zeit rühren Gebete an die sieben letzten Buddha her (s. Köppen, die Religion des Buddha, S. 314).

Ist somit eine Identifikation der beiden *Çildītya* des *Çatr. Mäh.* und des *Hiuen Tchang* wohl zu rechtfertigen, so handelt es sich doch darum noch nähere Anhaltspunkte dafür zu gewinnen. Dass der Eine König von Valabhi, der Andere König von Mālava heisst, ist zunächst kein Hinderniss, da beide Reiche nebst *Āṇandapura* und anderen Distrikten zu *Hiuen Tchang's* Zeit vereinigt waren, s. Lassen III, 510. 522. 525. Leider enthält die Angabe desselben, dass 60 Jahre vor seiner Zeit „le trône était occupé“ durch *Çildītya*, keine Bestimmung darüber, wie lange dies von da ab noch gedauert habe, wann *Çildītya* gestorben sei. Nehmen wir daher auf gut

¹⁾ Im grellen Widerspruche hiemit stünde sein Kriegszug gegen die Mahratten, von dem Lassen berichtet (III, 515). Lassen hat hiebei aber irriger Weise, das was *Hiuen Tchang* (wie de *H. Tha.* S. 416) von dem ihm gleichzeitigen (aujourd'hui) *Çildītya*, König von Kānyakubja berichtet, auf jenen 60 Jahre früher blühenden *Çildītya* von Mālava übertragen.

²⁾ So überaus häufig im *Siyuki* S. 198. 206. 212. 233—39. 262—68 etc. die Siebenzahl aber nur an dieser einen Stelle (wie 205).

³⁾ Vgl. Hardy, *Manual of Buddhism* S. 94. 95. Die älteste Aufzählung freilich im Eingange des *Mahāvanso* kennt überhaupt nur 24 Vorgänger *Gautama's*, mit *Dipankara* beginnend, nicht die drei Vorgänger dieses Letzteren. — Ohne Zweifel gehört hieher die Vorstellung der Jina von ihren 24 *Tirthankara* so (*Tanhanakara*) heisst ja gerade der erste Buddha bei Hardy.

Glück jene Zeit, also das Jahr 577 (60 Jahre vor 637, wo *Hüen Thsang* in Mälava gewesen sein mag) als die Blüthe, den Mittelpunkt der 50jährigen Regierung desselben an, so hätte er danach von 552—602 n. Chr. regiert (Lassen nimmt 545—595 an). Wie steht es nun mit einem 33 Jahre nach diesem *Çilāditya* zu setzenden *Dhruvasena*?

Unter den drei *Dhruvasena*, welche die Inschriften der *Valabhi*-Dynastie kennen lehren¹⁾, erscheint in der That der eine, *Dhruvasena* II., als ein Neffe und unter den Nachfolgern eines von seiner Beherrschung Mälava's auch *Vikramāditya* genannten²⁾ *Çilāditya*. Und es stimmt hiezu ferner auch die Angabe des *Hüen Thsang*, der unter den ihm gleichzeitigen Fürsten einen *Thou-lou-po-po-tcha*, *Dhruvabhaffa*³⁾, als Neffen des *Çilāditya* von Mälava, als Fürsten von Valabhi wie des südlichen (westlichen) Indiens überhaupt, und als Schwiegersohn des Sohnes eines andern *Çilāditya*, Königs von Kānyakubja, aufführt (wie de *H. Ths.* 206, 254, 370).

Mit Rücksicht darauf nun, dass die Abfassung des *Kalpasûtra*, resp. dessen Patron *Dhruvasena*, nur 33 Jahre später fällt, als die des *Çatrunjaya-Mâhâtmyam*, resp. dessen Patron *Çilāditya*, dürfen wir die Abfassung des letztern Werkes erst in die letzten Regierungsjahre des *Çilāditya* verlegen, da wir bei dem Dazwischenliegen zweier Regierungen (des *Īṣvaragraha* und des *Çridharasena* II.) zwischen *Çilāditya* und *Dhruvasena* II. nicht annehmen können, dass

¹⁾ Zur Orientirung stehe hier Lassen's Restitution der *Valabhi*-Dynastie in übersichtlicher Folge.

1. *Bhaṭārka*, *śendapati*.
2. *Dharasena*, *śendapati*.
3. *Dronasinha*, erster Grosskönig.
4. *Dhruvasena* I.
5. *Dharabhaffa*.
6. *Guhasena*.
7. *Çridharasena* I. 530—45 (Inschrift, die *samvat* 9 seiner Regierung und 220 der Aera d. i. 539 n. Chr. datirt).

9. <i>Īṣvaragraha</i> 595—?		8. <i>Çilāditya</i> 545—95.	
10. <i>Çridharasena</i> II.	11. <i>Dhruvasena</i> II. bis 650.	<i>Çilāditya</i> .	13. <i>Dhruvasena</i> III. 660—670.
12. <i>Çridharasena</i> III. 650—660.		14. <i>Çridharasena</i> IV. (zwei Inschriften, <i>samvat</i> 365 und 379 d. i. 684 und 698 n. Chr.).	

²⁾ So Benfey *Indien* 8. 113.

³⁾ So übertrage ich den Namen mit Jacquet und Benfey, vgl. *Dharabhaffa* neben *Dharasena*. — St. Julien und Lassen nehmen *Dhruvapatu* an.

Letzterer sehr bald auf Ersteren gefolgt sei. *Īṣvaragraha* zwar, der ältere Bruder und Nachfolger des *Īlāditya*, kann nicht mehr lange nach diesem regiert haben, wir wollen ihm aufs Ungefähr etwa noch fünf Jahre geben (also von 602—607). Aber sein Sohn *Īlāditya* II. kann auf die durchschnittliche Regierungszeit von 21 Jahren — die sich ergibt, wenn wir die Zeit vom Regierungsantritt des *Īlāditya* I. bis zum letzten Inschriftendatum bei *Īlāditya* IV. d. i. nach Lassen 590—698 n. Chr., also 168 Jahre, gleichmässig unter die acht Fürsten dieser Zeit vertheilen¹⁾ — immerhin Ansprüche machen (also von 607—628). Diese 26 Jahre müssen somit von jenen 33 Jahren in Abrechnung gebracht werden, so dass wir nur sieben Jahre zur Vertheilung unter *Īlāditya* und *Dhruvasena* II. übrig behalten. Stellen wir diese Vertheilung gleichmässig an, so erhalten wir das Resultat, dass das *Çatrunj. Mâh.* 3½ Jahre vor dem Tode des *Īlāditya* (602) also 598, das *Kalparûtram* dagegen 3½ Jahre nach dem Regierungsantritt des *Dhruvasena* (628), also 632 n. Chr. verfasst worden sei.

Rechnen wir hiernach zurück, so ergäbe sich, dass *Vira's* Tod 947 Jahre vor 598, resp. 980 Jahre vor 632 n. Chr., d. i. 349 resp. 348 v. Chr. zu setzen wäre, und weiter, dass die Lebenszeit *Vikramârka's*, der im *Çatrunj. Mâh.* 470 Jahre nach *Vira's* Hinscheiden gesetzt wird, danach in die Jahre 121, 122 n. Chr. fiel. Was nun zunächst jenes Datum für *Vira's* Tod betrifft, so stimmt es allerdings nicht zu den sonstigen dergl. Angaben (s. Stevenson, *Kalpas.* pref. III.), welche zwischen 643 (the Jains of the Carnatic), 697 (those of Bengal), 569 (Prinsep, *Useful Tables*), und 526 (the Jains of Gujerath, Stevenson S. 96) schwanken, wohl aber stimmt es, wie bereits oben S. 5 bemerkt, ziemlich genau zu den Angaben der nördlichen Buddhisten über *Buddha's* Tod, welche denselben in runder Summe 400 Jahre vor *Kaniṣka* (nach Lassen 10—40 n. Chr.) ansetzen. Und jedenfalls ist unser Resultat in einer ganz unverfänglichen Weise gewonnen durch die Angaben *Hinen Thang's*, der Inschriften und des *Çatr. Mâh.* wie *Kalparûtra* selbst gestützt, und kann nur wegen der Unsicherheit, die über die wahre Regierungszeit des *Īlāditya* und des *Dhruvasena* herrscht, um einige Jahrzehnte von der Wahrheit differiren, vorausgesetzt freilich dass die Angaben über die 947 (d. i. 470+477), resp. 980 Jahre selbst richtig sind.

In dieser Beziehung wird denn allerdings zunächst einiger Zweifel erregt, wie ich bereits in der Z. d. D. M. G. a. a. O. bemerkt habe, wenn in dem prophetischen Theile des letzten Capitels des

¹⁾ Für die sechs ersten Fürsten bleibt dann freilich, wenn man die *Valabhi-Aera* (319 n. Chr. beginnend) als nach ihrem Auftreten datirend rechnen will, ein unverhältnissmässig grosser Zeitraum (319—530) auszufüllen. Das Richtige wird wohl sein, dass diese Aera eben einen andern Grund ihres Beginns gehabt hat.

Çatrunj. Mäh. XIV, 290, 291 von einem Könige *Kalkin* gesprochen wird, der 1914 Jahre nach *Vīra's* Tode, also 967 Jahre nach Abfassung des *Çatr. Mäh.* leben werde; da diese Angabe indess später v. 305 noch durch 86 Jahre vervollständigt wird, somit die Gesamtsumme 2000 herauskömmt, so scheint damit eben eine periodische Zahl (die Dauer des *pañcamādra*) gemeint zu sein, wie ich ad l. näher besprochen habe. Die Uebereinstimmung von *Çatr. Mäh.* und *Kalpasūtra* untereinander und mit den sonstigen Verhältnissen lässt überdem für die Richtigkeit der Angaben über die Aera des *Vīra*, als damals so gültig, jedenfalls keinen Zweifel aufkommen. Etwas anders steht es freilich mit der einzeln dastehenden, nur auf *Dhaneçvara's* Zeugniß¹⁾ beruhenden Angabe über die Zeit des *Vikramārka*, da uns bis jetzt um 120 n. Chr. durchaus kein König der Art bekannt ist, und da sie ferner auch um mehrere Jahrzehnte von der von mir anderweitig ausgesprochenen Ansicht differirt, wonach die Blüthezeit der *Gupta*-Dynastie (*Candragupta* I., *Samudragupta*, *Candragupta* II., nach Lassen von etwa 168—240) für diejenige Periode zu erkennen wäre, welche der sagenhaften Tradition von der Herrlichkeit des Aerenstifters *Vikramāditya* zu Grunde liegt (*Ind. Stud.* II. 417. 1853).

Wir wenden uns nunmehr zu dem *Çatrunjaya-Mähätmyam* selbst, dem gegenwärtig ältesten Dokument der Jainalehre und seinem reichen Inhalte. Leider habe ich das umfangreiche Werk — es enthält 14 *sarga*, mit 8695 Versen, fast durchweg im *Çloka*-Metrum — während meines nur kurzen Aufenthalts in Oxford im vorigen Sommer nicht in allen seinen Theilen gleichmässig durchforschen, sondern zum grössten Theile nur kursorisch durchfliegen können: nur das vierzehnte Buch habe ich seiner historischen Notizen wegen vollständig kopirt: es sind daher die folgenden Angaben mehr geeignet und bestimmt, die Aufmerksamkeit Anderer auf das Werk zu richten, als über dasselbe bereits genügende Auskunft zu ertheilen.

Es bietet übrigens die Oxfordter Handschrift, aus der Wilson'schen Sammlung Nr. 264, die einzige, welche bis jetzt überhaupt bekannt ist²⁾, auf ihren sehr sauber und zierlich geschriebenen 172 Fol. manche Schwierigkeit sowohl durch einzelne eigenthümliche³⁾ Schriftzüge (wie sie in den Jainamanuscripten fast durchweg wiederkehren), als auch durch gelegentliche Inkorrektheiten⁴⁾ und

¹⁾ Dem die Angabe der jetzigen „Jains of Gujerath“ offenbar entlehnt ist.

²⁾ Eine ganz incorrekte, moderne Abschrift davon findet sich in der Wilson'schen Sammlung selbst, in Nr. 271, 272, auf 369 Fol.

³⁾ Eine orthographische Eigenthümlichkeit ist die, dass sich finaler Guttural vor Nasalen nicht in *n*, sondern *g* wandelt.

⁴⁾ Häufiger Wechsel von *ç* und *s*, *kā* und *śā* oder *x*.

Lücken, welche letztere zwar mehrfach, aber doch nicht immer, am Rande ergänzt sind: sie ist geschrieben: *samvat 1654 çrijegrama(l)amerumahâdurgamadye vâcanâcâryavaryaçripadmahemaga-gîçishyena nîlayasundaraganîdmnd*.

Das Werk ist in den Mund des letzten Jina, *Vardhamâna* oder *Vîra* genannt, gelegt, der bei einer feierlichen Versammlung auf dem *Çatrunjaya* selbst den Bitten Indra's gemäss demselben die sich an den dem ersten Jina, *Rishabha*, geweihten Berg knüpfenden Legenden erzählt, dabei aber überaus weit ausholt, so dass er nicht nur die eigentlichen Jainasagen selbst über die Geschichte ihrer hauptsächlichsten Patriarchen, des *Rishabha* nämlich und seiner Familie, so wie des *Ajitasatthma*, *Çânti*, *Nemi*, *Pârçva* heranzieht, sondern auch den ganzen brahmanischen Sagenschatz einfügt, der sich auf die Geschichte des *Râma*, wie auf den Kampf der *Kuru* und *Pându* und die Geschichte des *Krishna* bezieht (andere dem *Purâna*-Kreise speciell angehörige Stoffe fehlen), und zwar in zum Theil höchst willkürlicher Weise umgeformt.

Die Sprache des Dichters ist im Ganzen edel und kräftig und reiht sich der des *Bhâttikâvya* würdig an, welches Werk ja ebenfalls in *Valabhi* und zwar unter der Herrschaft eines der vier *Çri-dharasena* — welches derselben ist ungewiss — verfasst ward (*Bhâttik. XXII*, 35). Es finden sich bei *Dhaneçvara* übrigens nicht nur, wie begreiflich, viele Wörter in einem ganz speciellen der Jaina-Terminologie angehörigen Sinne verwendet, so *saṅgha*, *saṅghapa*, *saṅghapati*, *saṅgheça*, *caitya*, *tîrtha*, *uddhâra*, *saṁavasaraṇam* I, 201. 204. XIV, 65 ¹⁾, *deçand* XIV, 65. 74. 339, *sâmya* XIV, 71. 82, *saṁyaktva* XIV, 67. 75. 80, *mithyâtva* XIV, 79. 80. 340—41, *mithyâtva* XIV, 175. 224. 232, *√ sūtray* XIV, 21. 55. 70 etc., sondern auch sonst noch manche andere sprachliche Eigenthümlichkeiten. Hierher gehört die Verwendung von *itaḥ*, *itaç ca* am Eingange eines neuen Abschnitts, z. B. I, 64, 222, 511. II, 454. III, 4. V, 3. VII, 1. IX, 4. 99 etc.: — *ekavala* für *kevala*, z. B. I, 17. 368. 388. 401 etc., während *kevala* theils einen ganz speciellen Sinn, vgl. XIV, 64, *kevalin* X, 140. theils auch im gewöhnlichen Sinne daneben gebraucht wird, so X, 141, 147: — die (bei Westergaard nur noch im *Bhâttikâvya* belegte) *√ lā* XIV, 149. 166. 298 (?): — *apâci* Süden I, 56. 283: — *aṅgin* = *dehin* XIV, 82. 336: — die einfachen Denominativbildungen, wie *kinkaranti* XIV, 40. 81, *jalati*, *piplshati*, *abjati*, *mitranti* XIV, 81. 82. Grammatisch auffällig sind die nicht periphrastisch gebildeten Perfektformen *iratuḥ* X, 137 und *jajûgêratuḥ* X, 168.; auch das *Parasmaipadam* bei *√ tç* ist irregulär, findet sich indess noch öfter z. B. X, 171. XIV, 142 (*irishyati*). 181 (*îryasi*). Ebenso *udvejishyati* XIV, 234. *ushishyati* XIV, 140. *tapishyati* XIV, 179. *astmat* XIV, 91. *vimushayan* XIV, 343. *snâpya* für *snâpayitvâ* X, 156. Besonders interessant aber ist die Stelle X, 153: *tâm eva na smarâmy aami*, vgl. dazu die

¹⁾ Mack. Coll. I, 150 *saṁavasaraṇam*.

ähnlichen Beispiele bei Böhlingk-Roth, S. 536. Bekanntlich sind die vier zusammengesetzten Aoristformen des Sanskrit nebst mehreren Verbalformen des *Prâkrit* und *Pâli* durch eine dergl. Nebeneinanderstellung und schliessliche Verwachsung des Hülfverbs entstanden. Vielleicht kommt denn doch auch Holtzmann's *çuçrâvâsa* (*Indravijaya* S. 56. 75), für welches er von Lassen (Jen. Allg. Lit. Z. 1842, Nov., Nr. 275, S. 1132) so hart mitgenommen worden ist, noch einmal zu Ehren und wird wirklich definitiv nachgewiesen! — In den Noten zum Text habe ich noch gelegentlich auf mancherlei andere sprachlich interessante Punkte besonders aufmerksam gemacht. Ueberhaupt giebt das Werk auch durch Anwendung sonst wenigstens seltner Worte reiche Beute für das Lexikon, vgl. *asûryampaçyâ*, *matavârâna*, *pushpadantau* etc. Stylistisch eigenthümlich ist die häufige Bekräftigung einer Sache durch die schliessliche Versicherung, dass das Gegentheil nicht der Fall sei, z. B. X, 96. XIV, 95. 262. 289. Besonders beliebt sind auch Zusammenstellungen gleichklingender Wörter, so I, 30. 50. 165. 294. 380—82. II, 6. 8. 13. 17 etc., nicht selten finden sich auch wirkliche Wortspiele, so I, 3. 6. 26. 44. 56. 160 etc., jedoch nirgendwo in der gesuchten und geschraubten Weise späterer Dichtung.

Cap. I. (526 vv.) bis 11^b: *âcâryaçrîdhaneçvarasûriviracite mâhâtirthaçatrunjayamâhâtmye giri-Kaṁḍumuni-bhagavatsama(va)saraṇa-deçano-'dyânavarṇano nâma prathamah sargah*, schildert den Berg, die Geschichte des *Kaṁḍumuni*, die feierliche Sitzung des *Vîra*, seine Predigt und seine Beschreibung der Haine.

Der Dichter beginnt mit der preisenden Ausrufung der fünf hauptsächlichsten Jina¹⁾: des *Yugâdîça* (ersten), *Çânti* (sechszehnten), *Nemi*, *Pârçva* und *Vîra* (der drei letzten), verehrt in v. 6 seinen Vorgänger *Puṇḍarîka*, und richtet in v. 7 seine Andacht auf alle Jina, *Âdiçvara* an der Spitze, auf alle *Muni*, *Puṇḍarîka*²⁾ u. s. w., und auf die *çâsanadevi* (Hemac. 46) genannten Wesen. In v. 8, 9. berichtet er, dass auf Verlangen des *Yugâdîjina* (dessen) *gaṇa*-Führer *Puṇḍarîka* vormalig ein *mâhâtmyam* des *Çatrunjaya* in 100,000 *pâda* abgefasst habe. Auf Anweisung des *Vardhamâna* (*Vîra*) habe dann (dessen) *gaṇa*-Führer *Sudharman* daraus einen Auszug gemacht (v. 10.). Aus diesem 24000 Verse enthaltenden Auszuge aber habe er, *Dhaneçvara*, die Buddhisten demüthigend kraft des Systems des Einräumens³⁾,

¹⁾ Es sind dies wohl die fünf *parameshthîn*, die X, 82. XIV, 203. 237 erwähnt werden.

²⁾ Nicht bei Hemacandra, s. aber v. 6. 8. 499. XIV, 186, und vgl. den *Purushapuṇḍarîka* bei Hemac. 696, als Name des sechsten schwarzen *Vāsudeva*.

³⁾ „*syâdvâddavâdavaçatah*, kraft des Systems des als-möglich-Zulassens“, s. Hemac. 25. 681. Es liegt hierin wohl nicht der „Skepticismus“, der ja grade negirend, zweifelnd sich verhält, ausgedrückt, wie Böhlingk-Rieu zu v. 681. übersetzen, sondern gerade im Gegentheile die Einräumung,

in *Valabhi* auf Befehl des *Çilāditya*¹⁾, Königs von *Surdaktra*, Herrschers über 18 Fürsten, sein Werk verfasst (v. 11—15). Hierauf folgt ein kurzer Lobpreis des Berges und seiner entsöhnenden Kraft (v. 16—25.) und darauf der Beginn der Erzählung selbst.

Vardhamāna (*Vira*) besuchte einstmals den *Çatrunjaya* umgeben von den *Prindāraka* (Göttern, Hemac. 88). Da erzitterten die Sitze der *Vidaujas* (Indra, Hemac. 171), sie gleichsam antreibend sich vor dem *Jina*²⁾ zu verneigen (v. 27). Vierundsechzig derselben, nämlich 20 *Bhavanasyendra* (Hemac. 90), 32 *Vyantarādhipa* (Hemac. 91), 2 *Jyotirindra* (Hemac. 92), und 10 *Ūrdhvalokaniedsin* eilten mit ihren Dienern herbei und machen ihrer Bewunderung des Berges in einer ausführlichen Beschreibung desselben (v. 26—48), so wie seiner Umgebung (v. 49—63) Luft. — Danach hat derselbe 108 Gipfel: *Searyagiri*, *Brahmagiri*, *Udarya*, *Arbuda*³⁾ u. s. w. Vierzehn Flüsse gehören dazu: *Çatrunjayā* (auch V, 738. 749), *Aindri*, *Nāgendri*, *Kapilā*, *Yamālā*, *Tāladhvajī*, *Yaxāngī* (oder *Kapardikā*), *Brāhmī*, *Māheçvari*, *Sābhramuti*, *Çadvalā*, *Varatoyā*, *Ujjayantikā*, *Bhadrā*: von dem ersten wird ausdrücklich erwähnt, dass er in das östliche Meer, d. i. offenbar den Meerbusen von Kambay fliesse. Auch verschiedene Haine (*udyanam*) befinden sich darauf, im Osten das *Sūryodyānam* (s. 511. II, 3. 599. 602), im Süden das *Seargodynam*, im Westen das *Candrodyānam*, im Norden das *Laxmilāvilāsam* genannte. Ebenso mehrere Seen (*saras*) mit Namen *Aindram* (einst von *Dhanada* auf Anweisung des *Saudharmendra* angelegt), *Bhāratam* (von *Bharata*, dem ersten *Cakravartin* herrührend), *Sarab* *Kapardiyaxarya* (vgl. XIV, 210 ff.), *Sarvatīrthavātāram* u. A.

„Jener weise *Muni* dort bässt seine Basse: höre aufmerksam die Geschichte seines wunderbaren Lebenswandels!“ fährt der Dichter (v. 64.) fort, ohne dass ersichtlich ist, welcher Einzelne hier spricht (s. auch v. 163) und welcher Einzelne hier angeredet wird: es schliesst

dass die Gegner vielleicht auch Recht haben könnten, also nur ein Verzicht-leisten auf unbedingte Richtigkeit der eignen Ansicht, s. Wilson *Vishvap.* 339. Dergleichen Resignation ist zwar auch den Buddhisten überhaupt im Allgemeinen eigen, scheint aber ganz besonders bei den Jaina charakteristisch zu sein, die sich dadurch bezugs der Dogmen in die Mitte zwischen die *śāstika*, Brahmanen, und *nāstika* oder *pānyavādinas*, Buddhisten stellten, und erklärt die Erscheinung, dass sie friedlich mit Jenen, denen sie sich ja auch bezugs der Kasten accommodirten, hausen konnten, während die Letztern weichen mussten.

¹⁾ Die Handschrift hat durchweg in diesem Namen kurzes *i*, indess wohl jedenfalls mit Unrecht, da nicht an *çild* Stein, sondern an *çilla* Tugend, Sitigkeit zu denken ist.

²⁾ Oder ist *jina* *nāntam* nicht aus *jindt*, sondern aus *jindn* (Accus. plur.) zu erklären, so dass die *prindāraka* mit eingeschlossen wären? s. v. 165.

³⁾ Dies scheint jetzt in der Form *Abu* sein berühmtester Name zu sein, vgl. die Inschriften von da, die Wilson in Vol. XVI der *Asiatic Res.* besprochen hat, und s. Böhtlingk-Roth s. v.

sich dies eben ganz unmittelbar an das aus dem Munde der Götter gesungene Lob des Berges an, als ein Beleg für die Heiligkeit desselben, ohne doch dazu gehören zu können. Der Dichter fällt den Göttern gewissermassen ins Wort, und die Legende folgt nun in aller Ausführlichkeit bis v. 164. — Es war vormals ein grausamer König in Candrapura, *Kaṇḍu* genannt¹⁾. Durch eine himmlische Stimme aufgerüttelt, ging er in den Wald, ward daselbst von einer Kuh (der *Surabhi*) besiegt, von einem Yara gebunden und in einer Höhle im Walde ausgesetzt. Dadurch kam er zur Erkenntniss seiner Frevelhaftigkeit. Die Schutzgöttin seines Geschlechts (*gotradevi*) *Ambikā* (v. 108), oder wie es v. 129 heisst: „*Çāsanarundarī* (vgl. *Çāsanadevī* v. 7. und Hemac. 46) *tasyā'mbā*“ erschien ihm und wies ihn an zum *Çatrunjaya* zu pilgern; unterwegs traf er (v. 149) einen *Mahāmuni*, der ihn völlig belehrte. Durch Ersteigung des Berges besiegte er seinen Feind²⁾, die Sünde (v. 160), und ist jetzt nach langen und schweren Bussen im Begriff, die wahre Erkenntniss (und damit zugleich die Befreiung) zu erlangen. „So habe ich (wer?) o ihr Götter! aus dem Munde des *Çrīmat Simandharasvāmin* gehört, als ich einst nach dem *Xetram Mahāvīdeham* (s. v. 295.) gegangen war (v. 163). Jeglicher noch so grosse Sünder wird durch die Verehrung des *Çrī Çatrunjaya* entsühnt und der Vollendung theilhaftig wie dieser *Kaṇḍu* (v. 164).“

Immer noch mehr Götter strömten herbei (v. 165) um sich vor dem Jina zu verneigen. Ausführliche Schilderung der feierlichen Versammlung. Auch der *Yadu*-Spross *Ripumalla*, Fürst von *Giridurga* (s. II, 8), Sohn des Fürsten *Gādhi* und Oberherr des *Surāshṭra*-Landes stellte sich ein (v. 222). — Wir finden ihn II, 660 wieder, wo *Vīra* auf ihn hinweisend zu *Surapati* (Indra) sagt: „dem Geschlecht desselben (des *Sūryamalla*) gehört dieser König *Ripumalla* hier an, der da an der Seite des *Raivata*-Berges wohnend durch (d. i. nach) drei Existenzen zur Befreiung gelangen wird“. Wie mag nun dieser einzelne König gerade zu einer solchen Bevorzugung, wie sie der Dichter ihm hier zu Theil werden lässt, kommen? Sollte der Dichter etwa damit einem ihm gleichzeitigen Fürsten, einem jener in v. 14 genannten 18 Vasallen³⁾ des *Çilāditya*, ein Compliment machen wollen? Freilich wäre dies etwas ungalant gegen *Çilāditya*, indessen scheint doch kaum eine andere Deutung möglich. Vgl. das am Eingange von Cap. II. Bemerkte.

Als nun Alle ordnungsgemäss Platz genommen (v. 223), begierig den Nektar der Worte, die sie von *Vīra* hören sollen, mit

¹⁾ Steht derselbe zu seinem brahmanischen Namensgenossen in irgend welcher Beziehung? haben die Jaina ihn blos zu dem Ihrigen gemacht, um sich damit zu schmücken?

²⁾ Wortspiel mit dem Namen des Berges, die zugleich die wirkliche Erklärung desselben enthalten.

³⁾ *Çilāditya* heisst *çrīsurāshṭreṣa* v. 14, *Ripumalla* aber blos *Surāshṭradēvīdhindīha*, dagegen *Giridurgeṣa*.

ihren Ohren aufzuschlürfen, begiant zunächst *Saudharmendra* ihn zu preisen (v. 224—240). — Darauf folgt dann eine predigende Ermahnung des Jina (244—65) unter andächtigem Entzücken der Versammlung. — *Saudharmendra* sodann, der beständig zum Guten Uermüdliche, wird durch den Anblick des *Çatruñjaya tirtha*, der Herbeikunft des Herrn, der Statue (*arcā*) des *Çriyugādījina* (*Rishabha*), des milchträufelnden *Rājādanti*-Baumes¹⁾, der beiden darunter befindlichen Schuhe etc. zu staunenden Fragen an *Vira* gedrängt (v. 269—73): „welches Heil und auf welche Weise man es auf dem Berge erreiche? wann der Berg entstanden sei? durch welchen Frommen dieser neue Tempel hier gebaut? durch wen dies wie Mondschein liebliche Bildniss (*pratimā*, Statue) gefertigt? wer die beiden Götter seien, die das Schwert in der Hand, an der Thüre vor dem Herrn (*Rishabha*) stünden? wer die beiden Gestalten zu seiner Rechten und Linken? und wer die übrigen Götter? und ebenso jener einzelne *Rājādanti*-Baum, wem die beiden Schuhe darunter gehören? was das hier für ein Pfauenbild²⁾ sei? und wer der *Yara*, der hier dastehe? wer die Göttin sei, die hier sich ergötze? und wer die *Muni*, die hier versammelt? was das für Ströme und Wälder seien? und Bäume? welchem *Muni* jener Teich dort geböre? und die andern Brunnen? und woher diese Saftquelle (? *rasakūṭi*, Mineralquelle?), Edelsteinhöhle, diese Grotten entstanden? und wer jene fünf von ihren Frauen begleiteten Männer aus Mörtel³⁾ gemacht? wer jene Leute seien, die da hier die übermenschlichen Tugenden des *Nābhaya* (ersten Jina, *Rishabha*) besängen? was das für ein Berg sei im Süden? und wie er entstanden? was das für Bergspitzen und Städte ringsum seien? wie das Meer dort hieher komme? welche *Parushottama* (Jina, hier) gewesen seien? wie lange Zeit sie noch hier vollenden würden? wie viel weiter sich dieser Berg noch halten (?) werde? wie viel Erhebungen⁴⁾ Hochweiser hier noch stattfinden würden? (v. 274—86).“

Diese Fragen enthalten gewissermassen den Inhalt des ganzen *Çatr. Māh.* in nuce, und geben zugleich von dem Schauplatz desselben, von dem Berge selbst, ein ziemlich anschauliches Bild. — Die beiden Schuhe unter dem *Rājādanti*-Baume sind das Symbol der Herrschaft des *Yugādīja* (vgl. X, 159), gerade wie im *Rāmāyana*

¹⁾ *Bochanania latifolia*, oder *Mimusops kauki*, oder *Butea frondosa*, nach Wilson.

²⁾ Ueber die Heiligkeit des Pfau bei den Jaina s. Wilson *Vishnu Pur.* 338, sowie auch unten II, 20.

³⁾ ? oder ist *lepanirmita* einfach nur: gemalt.

⁴⁾ Das Wort *udādhra* ist ein wahrer Proteus, bedeutet bald die geistige Erhebung Jemandes, bald die Erhebung, Stiftung, Verherrlichung von Jaina-Heiligthümern durch Jemand, und oft geht beides ineinander über, ebenso das Verbum *udādhra* selbst. Die Handschrift bietet übrigens fast durchweg *udrar*, *udrāra* ebenso wie *vādrā* statt *vādrādh*.

II, 123 *Bharata* die beiden Schuhe des *Râma* auf den während dessen Abwesenheit erledigten Thron setzt.

Fira holt mit seiner Antwort glücklicher Weise sehr weit aus, wodurch wir viel Interessantes erfahren.

„Dieser 100,000 *yojana* weite Welttheil (*dvîpa*) hier heisst *Jambûdvîpa*, weil darauf der ewige *Jambû*-Baum steht¹⁾, der mit seiner Rankenfülle vor Freude darüber, dass sich *Jaina-caitya* in seinen Zweigen befinden, gleichsam tanzt (v. 290. 91).“ — Die bewohnte Erde besteht nach den *Jaina* aus „two and a half continents and two seas“ *Kalpavâtra* S. 94, wozu Stevenson bemerkt: „namely *Jambûdvîpa*, *Dhâtuki khanda* and *Urdha Pushkar* and the salt and fresh water sea, all our earth.“ So stellt auch Hemacandra in seiner Erklärung zu 1074 dem *Jambûdvîpa* ein *dhâtukikhaṇḍa* und *pushkaravaradvîpârdhe*²⁾ zur Seite (wo sich dieselben Regionen und Berge, wie in *Jambûdvîpa*, aber in gedoppelter Zahl finden sollen). Dieselbe Eintheilung scheint hier in v. 342. 343 *jambûdrucityeṣu*, *dhâtukikhaṇḍe*, *pushkaradvîpacityeṣu* zu Grunde zu liegen. Diese dritthalb „continents“ sind es ferner wohl, welche unter dem Ausdruck *trikhaṇḍa* X, 318. XIV, 309 zu verstehen sind. Auch Colebrooke II, 222 führt nur diese drei Namen (*Jamb.*, *Dhâtukidvîpa*, *Pushk.*) an, obwohl er von „numerous distinct continents“ spricht, aus denen die Erde besteht. — Die Brahmanen haben bekanntlich sieben *dvîpa*, darunter *Jambûdvîpa* und *Pushkaradvîpa*: und *Dhâtuki* erscheint bei ihnen (s. Wilson *Vishṇu* pur. 200) als Name eines Fürsten, nach welchem eine der beiden Regionen (*varṣa*) des *Pushkaradvîpa* benannt ist (die andre nach seinem Bruder *Mahadvîra*): bei den *Jaina* scheint jedoch (vgl. v. 343) der *dvîpa* von einem *dhâtuki*-Baume³⁾ benannt zu sein, wie der *Jambûdvîpa* von dem *Jambû*-Baume darauf.⁴⁾

„Dasselbst befinden sich sechs Berge (*Varṣa*-Halter), die durch sieben Regionen (*varṣa*) abgemessen sind (d. i. deren innere Grenzscheide bilden). Diese sieben Regionen heissen: *Bhârata*⁵⁾, *Himavatam*, *Harivarṣam*, *Videhakam*, *Ramyakam*, *Airanyavatam* und *Airavatam*. Die sechs Berge sind: der *Himavant*, *Mahâhimavant*, *Nishadha*, *Nilavant*, *Rûpya* und *Çikharis*, die an das östliche und

¹⁾ Vgl. Wilson *Vishṇu* Pur. S. 168.

²⁾ Nur die eine Hälfte des *Pushkaradvîpa* „is accessible to mankind, being separated from the remoter half, by an impassable range of mountains, denominated *Mânushottara parvata*“, Colebr. II, 222. Aehnlich bei den Brahmanen, s. Wilson *Vishṇu* pur. 200, wo der Berg *Mânasottara* heisst (s. unten v. 344).

³⁾ Wilson hat nur *dhâtuki*, grisea tomentosa.

⁴⁾ Unter diesem *Jambû*-Baume ist offenbar, wie v. 291 andeutet, der heilige bodhi-tree zu verstehen: „under which Gotama became a Buddha“. s. Hardy, *Manual of Buddhism*, S. 4. Der Name *Jambûdvîpa* ist somit buddhistischen Ursprungs.

⁵⁾ In der Regel hier mit kurzem *a* geschrieben.

westliche Meer streifen und mit *Caitya* geschmückt sind (v. 292—94).“ — Dieselben Angaben finden sich bei Hemacandra in seinem Schol. zu v. 946—47 bei Böhrling-Rieu S. 377, nur dass wir daselbst *Iranyavata* und (vgl. Colebrooke II, 223) *Airāvata*, *Nila* und *Rukmin* (statt *Rūpya*) lesen. Im Text selbst zählt er nur *Bharatāni*, *Airāvātāni* und *Videhāh* auf, alles übrige als bekannt voraussetzend, was immerhin auffällig ist: sollten die Namen ihm etwa zu obsolet und theilweise abnorm gewesen sein? ähnlich wie er v. 1074 nur die *laukika*-Namen der *dvīpāntara*-Meere auführt. — Die sieben *varsha* des *Jambūdvīpa* kehren auch in den *Purāṇa* wieder, stehen aber daselbst in andrer Ordnung und haben zum Theil andre Namen (s. Wilson *Viṣṇupur.* 168), nämlich: *Bhadrataṁ*, *Kimpurushaṁ*, *Harivarshaṁ*, *Idāvṛitaṁ*, *Ramyakam*, *Hiraṇmayam*, *Uttarakuru*. Der erste, dritte und fünfte Name stimmen also mit den obigen überein: der zweite ist verschieden: in *Hiraṇmayam* und *Idāvṛitaṁ* liegen uns wohl die Grundformen für *Airanyavataṁ* und *Airāvataṁ* vor. Den *Uttarakuru* entspricht *Videhakam*, welches nach Hemacandra 946 die *Kuru* einschließt, da es *Kurūn vind* als *karmabhūmī*, die *Kuru* aber nebst den andern vier nicht aufgezählten *varsha* als *phalabhūmī* zu gelten haben. Das *Videhakam* gilt überdem als der Mittelpunkt des ganzen *Jambūdvīpa*, der bei den Brahmanen durch das *Idāvṛitaṁ* gebildet wird. Der Grund dieser Bevorzugung¹⁾ der *Videha* bei den Jaina (wie bei den Buddhisten, wo ja auch einer ihrer vier *dvīpa* nach ihnen benannt ist) ist wohl ein historischer, die Erinnerung nämlich daran, dass bei den *Videha* der Buddhismus (also auch das Jainathum) entstanden ist. *Mithilā*, die Stadt des frommen *Janaka*, wird als ein Hauptaufenthalt des *Vīra* genannt, s. *Kalpasaṁhita* S. 91. Verz. der Sanskr.-Handschr. der Berl. Bibl. S. 372. — Die sechs Berge heissen in den *Purāṇa*: *Himavant*, *Hemakūṭa*, *Nishadha*, *Nila*, *Çveta*, *Çringin*. Der zweite und fünfte Name sind hier ganz verschieden. *Nilavant* für *Nila* (so übrigens auch Hemacandra im Schol. v. 947) und *Çukharin* für *Çringin* sind nur Varianten. Die Reihenfolge ist dieselbe. — Der Zusatz „die an das östliche und westliche Meer streifen“ entspricht dem Salz-(*lavana*)Meer der *Purāṇa*, welches den *Jambūdvīpa* von allen Seiten umgiebt. — Diese ganze Darstellung stimmt somit im Wesentlichen mit denen der *Purāṇa* überein, während die der Buddhisten höchst verschieden ist. Dieselben haben vier *dvīpa*, in der Mitte derselben den *Mera* und um diesen herum sieben encyclische Bergreihen, für diese aber vollständig verschiedene Namen, s. Hardy, *Manual of Buddhism* S. 4. 12. Ind. Stud. III, 123.

„In der Mitte des *Mahāvīdehakkhaṇḍa* erhebt sich ein goldner mit 100,000 Spitzen gezielter Berg, *Mera* genannt, der auf dem

¹⁾ Während umgekehrt bei Manu die *Vaidēha* als eine unreine Kaste erscheinen, s. meine Academ. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte S. 242.

Nabel der Erde sich befindet, 100,000 *yojana* hoch, mit Wäldern geschmückt und durch ein Diadem ewiger *Arhat-Caitya* mit schimmerndem Juwelenglanz geziert ist (v. 295—96).¹⁾ — Ganz ebenso in den *Purāṇa*, nur dass eben *Itāṇṭam* als das betreffende *varāham* genannt wird.

„Das *Bhāratam varāham* halten wir für das Reinheittragende²⁾, weil dessen Bewohner sogar zur Zeit der *Duḥṣamā*³⁾ nach Reinheit streben. Dasselbst aber ragt unter allen Königreichen hier das Land *Surāṣṭrā* hoch hervor, wo die Sünde eingeschüchtert ist, alle Landplagen mangeln, und die Menschen in Liebe mit einander verbunden sind (v. 297. 298).“ — *Surāṣṭrā* — so, als Feminin erscheint der Name hier fast durchweg, vgl. auch bei Ptolemaios *Συραστρῶν*. Das Land scheint sich früh durch seine brahmanische Cultur ausgezeichnet zu haben, vgl. das Ind. Stud. III, 220 Bemerkte. Hier wird es natürlich als Hauptsitz des Jainathums so hervorgehoben und bezeichnet offenbar, wie bei Ptolemaios, insbesondere die Halbinsel Guzerate, auf welcher der *Çatrunjaya* selbst, wie auch *Valabhi* liegt. Seiner Lage wegen ist dieser Landstrich den Einflüssen des Abendlandes von jeher besonders zugänglich gewesen. Sollen ja doch z. B., einheimischen Legenden zufolge, sogar die Fürsten von *Udayapura*, der Hauptstadt von *Mewar*, von einer byzantinischen Prinzessin Maria, Tochter des Kaisers Mauritios (583—602, also gleichzeitig mit unserm *Śīlāditya*), der Gemahlin eines zum Christenthum bekehrten Sohnes (resp. Enkels) *Nāṣikrvaṇ*'s des Grossen (531—79), der sich nach Indien flüchtend daselbst ein Reich gründete, abstammen, s. To d Annals of Rajasthan I, 236 ff. Es wäre sonach an und für sich nicht unmöglich, dass, wie dies beim *Kṛishṇadienst*, der ja auch gerade von hier aus seinen Ursprung nimmt, geschehen ist, so auch dem Jainathum frühzeitig hierselbst christliche Elemente sich beigemischt haben könnten. Mehrere Legenden von *Śāhivāhana*, der weiter südlich auf dem *Dekhan* in *Pratishthāna* an der *Godāvart* herrschte, hat bereits Wilson (Mackenzie Coll. I, 347) auf einen dergl. Ursprung zurückgeführt.

Es folgt nun in v. 298—327 ein ausführliches Lob dieses Landstriches, und daran schliesst sich ein längeres dergl. des *Çatrunjaya*-Berges selbst, der gleichsam das Diadem desselben bilde und der schon dadurch, dass man nur an ihn denke, viele Sünden tilge

¹⁾ Wortspiel mit *Bharatam*; *bharitam* ist wohl von *bhara*, Last, gebildet, wie *tārakita* von *tārakā*.

²⁾ Dies ist die vorletzte Speiche der *avasarpini*-Periode, s. Hemacandra 131, Böhrling-Rieu 8. 303. Der Cod. liest hier wie XIV, 165. 318. 323^b *duḥkhamā* (ebenso Colebrooke II, 215), *duḥkhamā* XIV, 314, und nur ibid. 323^a *duḥṣamā*. Der Zusammenhang mit *duḥkha* (*sukha*) giebt sich auch in dem „*ekāntam mahāduḥkhiṇam yāvat*“ XIV, 98, womit die *ekānta-duḥṣamā* bezeichnet wird, kund, und es fragt sich vielleicht also doch, ob nicht diese Ableitung der des Hemacandra aus *duḥ* (resp. *su*) + *samā* vorzuziehen ist. Ein *taddhita*-Affix *ma* ist freilich höchst ungewöhnlich.

(v. 328). Von seinen hundertundacht Namen werden dreißig aufgeführt (v. 331—335), nämlich: *Çatrunjaya* selbst, *Puṇḍarika*, *Siddhixetram*, *Mahābala*, *Suraçaila*, *Vimalādri*, *Puṇyaraçi*, *Çriyaḥpadam*, *Parvatendra*, *Subhadra*, *Driḡhaçakti*, *Akurmaka*, *Muktigeham*, *Mahātīrtham*, *Çaçvata*, *Sarvakāmada*, *Pushpadanta*, *Mahāpadma*, *Prithvīpīṭham*, *Prabhokpadam*, *Pātālamūla*, *Kailāça*, *Xitimaṇḍanamamāṇam*. Von allen diesen kennt Hemacandra (1030) nur zwei, *Çatrunjaya* und *Vimalādri*: ausser ihnen ist besonders *Puṇḍarika*, *Siddhixetram* (*Siddhādri*, *Siddhabhūhṛit*) in unserm Werke hier oft verwendet, die andern nur selten.

„Welche Reinheit man an irgend welchen anderen künstlichen Wallfahrtsorten (*tīrtha*), Städten, Hainen, Bergen u. dergl. durch Gebete, Bussen, Gelübde, Spenden und Studium erlangen mag, zehnmal so viel erlangt man bei Jina-Wallfahrtsorten: das hundertfache bei den *cāitya* des *Jambū*-Baumes (vgl. v. 291): das tausendfache bei dem ewigen *Dhātukt*-Baume, bei den lieblichen *Cāitya* des *Pushkaradvīpa*, bei dem Berge *Anjana*¹⁾. Noch je zehnfaches mehr gewinnt man bei dem *Nandiçvara*, *Kuṇḍalādri*, *Mānushottaraparvata*²⁾. Je zehntausendfachen mehr bei dem *Vaiḥḍhāra* (v. 358. V, 953. XIV, 100), *Sa(m)metādri*³⁾, *Vaitāḍhya* (II, 349), *Meru*, *Raivata*⁴⁾ und *Ashṭāpāda* (s. v. 358. Cap. VI., Colebrooke II, 208. nach Hemac. 1028 = *Kailāsa*). Unendlich mehr aber noch erlangt man schon durch den blossen Anblick des *Çatrunjaya*. Nicht zu sagen endlich ist, was Alles man erlangt, wenn man sich seiner Verehrung widmet (v. 341—46).“ — Andere heilige Berge ausser dem hier und im Folgenden genannten sind noch der *Girīnāragiri* II, 8. XIV, 89. *Çriçaila* XIV, 89. *Candraprabhāsa* XIV, 89. 254.

Hieran schliesst sich eine Aufzählung der einundzwanzig Berge, welche zu demselben Gebirgszuge mit dem *Çatrunjaya* gehören, nämlich: *Çatrunjaya* selbst, *Raivata*, *Siddhixetram* (v. 322 Name des *Çatrunjaya* selbst), *Sutīrtharāj*, *Dhanka*, *Kapardin* (s. v. 52. 61),

¹⁾ S. Böhlingk-Roth s. v.

²⁾ S. Seite 19 not. 2.

³⁾ Colebrooke II, 212—13: Sammeya or Samet śikhara, called in Major Rennel's map Parsonouth, is situated among the hills between Bihar and Bengal: its holiness is great in the estimation of the Jains, and it is said to be visited by pilgrims from the remotest provinces of India. *Parçvānātha*, der vorletzte Jina, ging auf ihm zum *Nirvāḍya* ein, s. XIV, 95.

⁴⁾ Der *Raivata* ist in v. 352 als die zweite der zum *Çatrunjaya*-Gebirge gehörigen Spitzen genannt, in V, 868. X, 8 als die fünfte derselben. Die Bücher X—XII. des *Çatr. Mh.* sind ganz seiner Verherrlichung geweiht und tragen daher auch den Specialtitel *Raivataçalamâhâtmya*. — Nach X, 140 ff. und Hemacandra 1031 ist er identisch mit dem *Ujjayanta*. Der Fluss *Ujjayantika* oben v. 55 hat wohl davon den Namen. S. noch Wilson *Viṣṇu Pur.* 180 not. 3. Colebrooke II, 212. Lassen III, 549. Der drittelte Jina, Nemi, ist es, der auf ihm besonders verehrt wird.

Lauhitya, *Tāladhvaja* (s. v. 50), *Kadambaka* (V, 714), *Bāhubali*, *Mārudeva* (çränge *Çri Marudevāyāh* v. 500 und VIII, 699), *Sahasrākhyā*, *Bhagiratha*, *Ashṭottaraçatakūṭa*, *Nageça*, *Çatapatraka*, *Siddharāj*, *Sahasrapatra*, *Punyarāçi*, *Surapriya*, *Kāmadāyin* (v. 352—54). — *Çatrunjaya* heisst die Hauptspitze, auf welcher sich alle *tirtha*, *Meru*, *Samneta*, *Vaibhāra*, *Rucaka* (s. Wilson *Viṣṇu*. 169), *Ashṭāpada* etc. vereinigt finden (v. 358).

Es folgt ein langes Lob des Berges unter dem Namen *Puṇḍarika*. Erst gegen den Schluss des Capitels, von v. 496 ab wendet sich *Vīra* zur cursorischen Beantwortung der einzelnen ihm vorgelegten Fragen, deren viele er dabei übergeht: sie finden eben ihre Erledigung durch das Werk selbst in den spätern Abschnitten: die beiden Gestalten zur Rechten und Linken des Herrn (*Rishabha*) sind nach v. 499 die des ersten *Gaṇa*-Führers *Çri Puṇḍarika* (s. XIV, 186 und oben v. 6—8).

Cap. II (662 vv.) bis 23^a, *mahipāla Mahipālacaritavarnāna nāma*, schildert die Geschichte des Fürsten *Mahipāla*.

Surendra, also die Rede des *Bhagavant* gehört habend, ist von hoher Freude erfüllt, und ersucht ihn ehrverbieg, ihm nun auch noch weiter die einzelnen Geschichten, zunächst die von dem See, der sich in dem am Schlusse des ersten Cap. (v. 511) erwähnten *Sārya*-Haine befindet, zu erzählen.

Vīra beginnt nun eine lange Erzählung, die gar nichts biemit zu thun hat, erst in v. 598 kommt er auf die Frage *Indra*'s zurück. So ist überhaupt durchweg der Verlauf des ganzen Werkes. Der *Çatrunjaya* mit seinen Heiligthümern bildet nur immer den Hintergrund, der gelegentlich auch wieder specieller hervortritt, und dann hie und da ganz ausführlich behandelt wird. Das Hauptinteresse aber nehmen die sagen- und märchenhaften Erzählungen in Anspruch. — Weshalb aber gerade die Geschichte des *Mahipāla* hier allen übrigen Erzählungen, sogar denen von *Rishabha*, der Schutzgottheit des Berges selbst, vorangestellt wird, ist schwer erklärlich, wenn man nicht annehmen will, dass der Dichter ein ganz besonderes persönliches Motiv dazu hatte. Ich vermuthe darum, dass er mit dieser Verherrlichung seines Anherrn jenem Könige *Ripumalla* (vgl. S. 17) ein Compliment machen will.

In *Çri Surāshṭra* liegt unterhalb des Berges *Girindra* (*Girnar*, vgl. XIV, 89) die mit Jaina-Tempeln gezierte Stadt *Giridurga*. Dort lebte einst Fürst *Sāryamalla*, Nachkomme des *Samudravijaya* vom *Yādava*-Stamme, ein frommer und tapferer Herr. Seine Gemahlin *Çaṣilekhā*, eine fromme Verehrerin des *Çri Nemi* sah einst, als ihr Gatte auf einer Jina-Wallfahrt zu dem Berge gegangen war, ein Pfauenweibchen mit ihren Jungen spielen. Die Sehnsucht nach Kindern ward dadurch in ihr rege: ihr Gemahl wies sie an, sich deshalb an den Jina mit ihrem Gebet zu richten. Durch die Gnade der

„*Ambā, jagadambā*, Mutter, der Mutter der Welt“ erlangten sie dann auch bald zwei Söhne, *Devapāla* und *Mahipāla*.

Nach der Vorstellung der Jaina (s. I, 7. Hemac. 44—46) hat jeder Jina seine eigne „*Çāsanadevī*, Göttin, die seine Befehle vollzieht“. Unter den vierundzwanzig Namen derselben bei Hemacandra befindet sich auch *Ambikā* und zwar als dem drittletzten Jina, *Nemi*, zugehörig. Da dies nach v. 18. derjenige Jina ist, der hier in Betracht kommt, so muss diese *Ambikā* hier offenbar unter der „*Ambā jagadambā*“¹⁾ gemeint sein. Wir werden derselben im Verlaufe noch öfter begegnen (v. 200. X, 150. 152. 157. 158. XIII, 320. vgl. auch oben I, 108. 129). Lässt sich nun auch diese ganze Vorstellung der Jaina recht wohl auf die brahmanische Verehrung der *māturas*, resp. insbesondere auf die der *Ambikā*, Gemahlin des *Çiva*, zurückführen, zumal sich auch noch andere Namen dieser letzteren unter den Namen jener vierundzwanzig *çāsanadevī* wiederfinden (z. B. *Kālikā, Mahākālī, Caṇḍī*), so liegt doch die Versuchung nahe, zugleich auch etwa an mit hineinspielende christliche Elemente zu denken, deren Einfluss ja an und für sich, wie bereits oben (S. 21) bemerkt, in *Surdāshṛī*, dem Hauptvororte des Jainathums, der geographischen Lage wegen fast mit Nothwendigkeit vorauszusetzen ist. — Die Buddhisten wissen nichts von dergl. weiblichen Buddhahälften. Ueberhaupt scheint die Jainalehre, da sie entschieden, vgl. das zu XIV, 94. 95. Bemerkte, bei dem weiblichen Geschlechte eine besondere Begünstigung gefunden hat, demselben, ihrem allgemeinen Charakter der Milde gemäss, eine höhere Stellung eingeräumt zu haben, von welcher eben auch die Vorstellung von den *çāsanadevī* ein Zeugniß ablegen könnte. Ein genetischer Zusammenhang hiebei ist indess doch nicht nothwendig, wie uns das Beispiel der Brahmanen zeigt. Während nämlich die weiblichen Göttinnen, die überhaupt erst in dem nachvedischen Pantheon der Inder eine hervorragende Stellung erhalten, darin in immer steigenderer Entwicklung begriffen sind (vgl. die *Çākta*), ist dagegen sonderbarer Weise gerade umgekehrt die Stellung des Weibes selbst in Indien immer tiefer und tiefer gesunken.

Mahipāla zeichnete sich in jeder Beziehung vor seinem Bruder *Devapāla* aus. Unter den vielen Abenteuern, die er einst im Walde herumstreifend bestand, wird besonders ausführlich seine Besiegung des *varas Mahākālā*²⁾ erzählt (v. 141 ff.), den er dann über das wahre Gesetz belehrte (v. 160 ff.):

¹⁾ „Mutter der Welt“ oder *jagatām ambā*, „der Welten“, wie die Jina selbst *trijagadguru, jagatprabhu* heissen. — Ausser der *Ambā* finde ich nur noch die *Çakrevarī*, die *çāsanadevī* des ersten Jina, in meinen Auszügen aus dem *Çatr. Māh.* namentlich erwähnt: in I, 7 indessen treten sie kollektivisch auf.

²⁾ Dieser Name ist wohl mit Anspielung auf *Çiva*-Kultus gewählt.

„Vermeide zu beschädigen, übe Mitleid, beobachte die ewige Satzung, mit dem eignen Körper sogar bring Hülfe den Wesen“ (v. 186).

„Gegen den Feind sogar übe nicht Feindschaft, noch um eignen Nutzens willen“ (v. 188).

Wir haben hier ganz die buddhistische Ethik, welche bekanntlich der christlichen Lehre der Liebe in nichts nachsteht, eher vielleicht noch mehr auf die wirkliche Praxis der Selbstverleugnung und Schonung Anderer hinzuwirken gesucht hat (s. auch I, 298). An Feindseligkeit gegen Andersgläubige freilich hat es trotz der dogmatischen *ahiṃsā* bei Buddha und Jaina begreiflicher Weise auch nie gefehlt (vgl. v. 383. I, 11. XIV, 281. 285), aber sie wurde doch nie zum Dogma.

Der *Yasa*, hocherfreut, versprach dem *Mahīpāla*, dass fortan „der Gott Jina, der fromme Lehrer, und das Mitleid-voranstellende Gesetz seine stete Trias bilden sollten“ (v. 191). — Also die buddhistische Trias, *Buddha*, *Saṅgha* und *Dharma*.

Der Prinz beschliesst nun, sich die Welt weiter anzusehen. Nach einigen Tagen kommt er zur Stadt *Sundara* (v. 199), wo er sich bei einem der *Ambikā* geweihten *cāitya* unter Bäumen zur Ruhe legt (v. 200). Aufgeschreckt befreit er die *Guṇasundarī* (v. 240), Tochter des *Kalyāṇasundara* (v. 238), Königs von *Kalyāṇakāṭaka* im *Kanyakubja*-Lande (v. 237), und der *Kalyāṇasundarī* (v. 239), aus den Händen eines *Vidyādharma*, der sie durch die Lüfte entführt hat und tödten will, besiegt ihn im Kampfe, bekehrt ihn, und lässt das Mädchen durch ihn in ihr Vaterhaus zurückbringen. Der *Vidyādharma* erzählt ihm darauf (v. 349 ff.) seine Geschichte: auf dem Berge *Vatādhya* in der Stadt *Ratnapura* lebte König *Maṇicūḍa*, Vater des *Ratnaprabha* und *Ratnakānti* etc. — Der Prinz zieht darauf (v. 358) nach *Kalyāṇakāṭakam*, um der Selbstwahl der *Guṇasundarī* beizuwohnen (v. 367): er gewinnt sie in dem angestellten Weltstreit (wobei ihm der Verf. eine feindselige Bemerkung gegen die Anhänger der *Sāṅkhya*-Lehre in den Mund legt, v. 383) und macht sich mit ihr auf den Heimweg (v. 453). Unterwegs aber, im Lande *Mālava* (v. 454), fallen seine Nebenbuhler, *Naravarman* (389. 411. 416. 476) an der Spitze, über ihn her. Er besiegt sie aber sämmtlich, unterwirft sie sich, und schickt dann einen Jeden in seine Heimath (v. 476), selbst auch heimkehrend.

Eingefügt sind noch andere Geschichten, so des Königs *Trivikrama*, Sohnes des *Triṣaṅku* in *Crāvastī* (v. 275), und des Königs *Śrīśūdra* von *Śrīpura* (v. 547), der im Walde einen *Rishi* tödtete und zur Sühne dafür daselbst einen vierantlitzigen (?) Tempel (*prāsādam*) des *Śrīcānti*, des (sechszehnten) *Jinānāyaka* (v. 254), baute (v. 578), doch aber in die siebente Hölle (*saptamīṃ narakāvanīm*) kam.

Erst mit v. 598 kommt *Vīra*, wie bereits bemerkt, zu kurzer Beantwortung der Frage Indra's nach dem *Sūrya*-Haine unterhalb des *Çatrunjaya*. Der Sonnengott habe daselbst einst 60000

Jahre sich dem Dienste des Jina gewidmet, daher der Name. Der Brunnen darin, der den Namen *Sūryāvarta* führe, habe Wasser, das durch den Nektar des Anblicks der *Nābheya*-Statue daselbst geweiht sei. — Auch der *Vidyādhara Manicūḍa* zog mit seinem Freunde (*Mahipāla*?) beim Frühlingsfest auf den *Finalānta* (*Çatrunjaya*), verehrte den Jina daselbst, besuchte den *Sūrya*-Hain, ehrte die *Nābheya*-Statue darin und nahm sich von dem Wasser des heiligen Brunnens mit (v. 603).

Nachdem er 104 Jahre gelebt hatte, legte König *Mahipāla* die Regierung nieder, übergab sein Reich seinem Sohne *Çrīpāla* (vgl. Mackenzie Coll. I, 152. II, 113. Verz. d. Berl. Sak. Hdschr. 1362), das *Sindhu*-Land aber nebst *Jaladurga* seinem Neffen *Paṇapāla*, und zog sich darauf nebst seiner Gemahlin auf den *Çatrunjaya* zurück, woselbst er von dem Muni *Çrīkīrti* belehrt am Ende seines Lebens der Befreiung (von der Einzelexistenz) theilhaftig ward.

„Seinem Geschlecht, o Indra! gehört hier dieser König *Ripu-malla* an, dessen Geist geweiht ist durch Ruhm- und Tugendfülle. Sicherlich wird dieser Hochbeglückte, an der Seite des *Rāibata* wohnend, durch (d. i. nach) drei (weitere) Existenzen zur Befreiung gelangen (v. 660).“

Cap. III (822 vv.) bis 38^b. *Śrī Rīṣhabhasvāmījanmarā-jyābhisheka-dīxā-kevalotpatti*¹⁾ - *Bharatadigvijaya-bhāratīdīxā-tatputra-rājyadduavaryano nāma*: schildert die Geburt und Krönung des *Rīṣhabhasvāmī* (ersten Jina), seine Weihe und sein Gelangen zur wahren Erkenntniß, die Weltgegendenersiegung des *Bharata*, die Weihe seines Bruders, die Uebergabe des Reichs an die Söhne.

Vīra fährt unangefordert fort, dem Indra nunmehr die Entstehung der wundersamen Hoheit des *Çatrunjaya tīrtha* in der *Avasarpīnī*-Periode zu schildern (v. 2. 3).

Hier im *Jambūdvīpa* in der rechten Hälfte des *Bhārata(varsha)* in der Mittelgegend zwischen *Gangā* und *Sindhu* war *Vimalavādhana* der erste der Stammväter. Sein Sohn war *Caṇuśikant*, Vater des *Abhicandra*, dessen Sohn *Praśnaśīl* aber Vater des *Marudeva*, der auch *Nābhi* hieß und im Schoosse von dessen Gemahlin *Marudevī* am Ende der dritten Speiche der *Avasarpīnī*-Periode der Herr der Welt vermöge seiner Allmacht Geburt nahm (v. 4 — 8), unter dem Namen *Rīṣhabha*, oder *Vṛīṣhabha-sena* (v. 255).

Auch die *Parāṇa* nennen *Nābhi* und *Marudevī* als die Eltern eines *Rīṣhabha*, geben aber dem *Nābhi* selbst andere Abstammung (den *Agnidhra*, Sohn des *Priyavrata*, nämlich als Vater), s. Wilson *Vishṇu Pur.* S. 162. 163. — Den Namen des *Vimalavādhana* finden wir als

¹⁾ *ghedhadīxādhara* Cod.

den des letzten Fürsten der fünften Speiche (XIV, 318. 319) wieder, so dass somit der erste und der letzte Fürst denselben Namen tragen: wohl mit Absicht! — *Prasenajit* erscheint in *Rāmāy.* I, 70. als elfter Nachkomme des *Irodka* (anders *Vishṇu Pur.* S. 362) und Onkel eines *Bharata*. Nach Wilson *Vishṇu Pur.* 464, not. 21 hiess so der Vater des mit *Vira* gleichzeitigen *Çreṇika*. Auch die Buddhisten kennen einen Zeitgenossen Buddha's dieses Namens, daneben indessen auch einen weit jüngern Fürsten, Vater des *Nanda* (Burnouf *Introd.* S. 359). Die *Purāṇa* nennen so *Çuddhodana's* (Buddha's) Enkel selbst (*Vishṇu Pur.* 464). Es erscheint hiernach nicht unwahrscheinlich, dass die *Jaina* sich dieses bei den Buddhisten hochangesehenen Namens bedient haben, um für den Stammbaum ihres *Rishabha* einen gut klingenden Anhaltspunkt zu gewinnen. — Dasselbe ist wohl der Fall mit *Marudeva*, der in den *Purāṇa* (*Vishṇu Pur.* 463) als zwölfter Ahnherr des *Çuddhodana* (Buddha) genannt wird. Das *Rāmāyana* kennt einen *Maru* (I, 70) als achten Ahnherrn des *Rāma*, wie I, 71 (*Vishṇu Pur.* 390) als elften Ahnherrn der *Sitā*. Das *Vishṇu Pur.* führt als 24sten Abkömmling Beider einen *Maru* auf „who through the power of devotion is still living in the village, called Kalāpa and in a future age will be the restorer of the Xatriya race in the solar dynasty“ *Vishṇu Pur.* 387.

Rishabha hatte nebst andern Kindern¹⁾ von andern Frauen, von seinen Gemahlinnen *Sumangalā* und *Sumandā* auch je ein Zwillingpaar, von jener (v. 65) den *Bharata* und die *Brāhmī* (*sādhvī* 264. 269), von dieser (v. 67) den *Bāhubali* und die *Sundarī* (*śrāvikā* 265. 269), vgl. Wilson Mack. Coll. I, 145. 146. — Sein Bildniss durch *Bāhubali* gestiftet (XIV, 177. 266) ist es, das dem *Çatrunjaya* so besondere Heiligkeit verleiht, wie wir denn auch bereits zwei Spitzen des betreffenden Gebirgszuges nach seiner Mutter *Marudevī* (oder *°devā*) und seinem Sohne *Bāhubali* benennt fanden (I, 353), vgl. auch das *Bhāratam saras* I, 60. — Die Brahmanischen Legenden von *Rishabha's* schliesslichem Anachoretenthum (*Vishṇu Pur.* 163. 164) haben höchst wahrscheinlich, wie das *Bhāgavata-Purāṇa* behauptet, (s. Wilson's note S. 164), die ganze Vorstellung der *Jaina* von ihm als ihrem ersten *Jina* hervorgerufen. Stevenson (Vorrede zum *Kalpasūtra* XV. XVI. und *ibid.* S. 99) hält ihn nicht nur für eine wahrhaft historische Persönlichkeit, sondern auch für den ideellen Stifter des Jainathums (*Pārçvanātha* für den real founder), insofern er „practised austerities in very ancient times, which the Jains in after ages imitated.“

¹⁾ z. B. *Draviḍa* VII, I. *Kuru* X, 390.

Cap. IV. (671 vv.) bis 52^a ¹⁾ *Bharata-Bâhubaliṣaṅgrâmaṇano nâma*, schildert den Kampf der beiden Brüder *Bharata* und *Bâhubali*.

Ich habe mir hieraus nichts notirt, als v. 2. 3, wonach *Vira* in seiner Erzählung an *Çakra* fortfährt, und zunächst von einer Wallfahrt des *Bharatâdhiça* auf den heiligen Berg berichtet.

Cap. V (982 vv.) bis 71^a. *Çrî Bharatâtîrthayâtrâtîrthoddhâra* (^o*dvâra* Cod.)*varṇano nâma*, schildert die Wallfahrten und die frommen Stiftungen des *Bharata*.

„Wie du so eben seinen Sieg über den äusseren Feind gehört hast, höre nun jetzt den Sieg des *Cakrin*²⁾ über den innern Feind, seine *tîrtha*-Vollendung, und seine Gegenwart bei allen (d. i. seine Wallfahrten zu allen *tîrtha*?).“

Das Capitel handelt sehr speciell von *Çatrunjaya*, und den darauf durch *Bharata* errichteten Jina-Heiligthümern (vgl. I, 60), sowie vom *Raivata* (v. 759. 868) resp. *Ujjayanta* (v. 732. 930), *Kâdambakagiri* (v. 714), *Vaibhâarakagiri* (v. 953) etc.

Cap. VI (296 vv.) bis 77^a. *Çrî Vṛishabhasvâmiçrî Bhavateçanirvâṇâṣṭâpadoddhâra* (*dvâra* Cod.)*çrî Sûryayaçaçcaritavarṇano nâma*, schildert das *nirvâṇam* des *Vṛishabhasvâmin*, des *Bharata*, die Weibung des (Berges) *Âṣṭâpada*, (vgl. I, 345 und Colebrooke II, 208), den Wandel des *Sûryayaças* (Sohnes des *Bharata*.)

Nachdem *Bharata* den *Somayaças*, Sohn des *Bâhubali* (s. X, 303) u. A. durch Landschenkung erfreut entlassen hatte (v. 3.), wandte er sich wieder der Regierung zu.

Der Tod des *Vṛishabhasvâmin* etc. v. 17 ff.

Wie von *Vṛishabhasvâmin* das *Irvâku*-Geschlecht ausging, so von *Sûryayaças* der *Sûryavaṇça* (v. 285). Ueber den *Somavaṇça* s. X, 303.

Von *Bharata* kam³⁾ *Âdityayaças* (*Sûryayaças*), und weiter *Mahâyaças*, *Atibala*, *Balabhadra*, *Balavîrya*, *Kîrtivîrya*, *Jalavîrya*, *Danḍavîrya* als der achte. Diese acht Männer hindurch dauerte die *Çrâddha*-Feier (v. 288—89).

¹⁾ Auf 47^b ist Platz für v. 456—59 gelassen, weil das Papier löschte, doch sind dieselben auch am Rande nicht mitgetheilt. Dagegen sind auf 48^a am Rande v. 485—92 zugefügt, die aber in der Zählung nicht fehlen!

²⁾ *Bharata* ist der erste *cakravartin*, s. Hemac. 692.

³⁾ Die *Purāṇa* haben ganz andre Namen, s. Wilson *Fishpup*. 164. 165.

Von *Bharata* ab waren alle seine Nachkommen bis zu *Ajita-māmin*, dem zweiten Jina (s. Cap. VIII) hin, fromme Fürsten, welche *Jina-cāitya* bauten und *tirtha* errichteten.

Cap. VII (400 vv.) bis 85^b, *Drāviḍa-Vālikhilla-cāritratīrthoddhā-ravarnāno* (°dvāra °Cod.) *udma*, schildert den Wandel des *Drāviḍa* und *Vālikhilla* so wie die durch dieselben errichteten *tirtha*.

Ein Sohn des *Viśvakubharvāmīn* hiess auch *Draviḍa*, nach welchem das getreidereiche *Draviḍa*-Land benannt ist. Seine beiden Söhne *Drāviḍa* und *Vālikhilla* entzweiten sich, führten Krieg miteinander, versöhnten sich aber wieder (v. 171) und stellten Wallfahrten nach dem *Çatrunjaya* an. — Auch von *Daṇḍavārya* (s. oben) handelt dieses Cap.

Cap. VIII (724 vv.) bis 99^a. *çriAjitasāmī-çriSagaraçri-Çāntijina-Cakradharādīmahāpuruṣatīrthoddhāravarnāno nāma*, schildert die *tirtha*-Errichtungen des *Ajitasāmīn* (zweiten Jina), *Sagara*¹⁾, *Çānti* (sechszehnten Jina, zugleich auch fünften *Cakravartin*), *Cakradhara*²⁾ und anderer Grossmänner.³⁾

Die Geburt des *Ajitasāmīn* in *Ayodhyā* von *Jitacatra* und *Yaçomati*⁴⁾ wird ausführlich geschildert wie bei *Rishabha* (in III) und *Pārçva* (in XIV). Die üblichen Träume zeigen der Mutter die hohe Ehre an, die ihr wiederfahren ist (v. 25). Sechs und fünfzig *dikkumāryas* eilen herbei, ihre Verehrung zu bezeigen (v. 30) und *Saudharmendra* selbst nahm ihn auf den Schooss (v. 35): der Vater gab ihm den Namen *Ajita*, dem andern Sohn den Namen *Sagara*.

Cap. IX (539 vv.) bis 108^b, (wo *çriçatrunjayamāhātmye prathamam khaṇḍam* schliesst!) *çri Rāmaprabhṛitīmahāpuruṣavarnāno nāma* schildert *Rāma* und andere Grossmänner.

Während wir bisher, bis auf *Rishabha* und *Bharata*, nur Persönlichkeiten der Jaina-Legende selbst vor uns hatten, gelangen wir nunmehr zu den Aneignungen brahmanischer Legenden durch die Jaina, welche denn zum Theil in sehr willkürlicher Weise stattgefunden haben. Ein Hauptzweck hierbei scheint der, alle diese alten Helden auf *Rishabha* als Stammvater zurückzuführen, von dessen beiden Enkeln *Sūryayaças* und *Somayaças* das Sonnen- und Mondgeschlecht hergeleitet wird. Eine Abzweigung des letztern ist das *Harigeschlecht* (vgl. Colebr. II, 207, Wilson Mack. Coll. I, 153).

¹⁾ Zweiten *Cakravartin* bei Hemac. 692 ff.: der erste ist *Bharata*.

²⁾ *Cakradhara* ist hier nicht Titel (wie X, 401), sondern Name; vgl. v. 722 *nirvḍyaṃ Çāntināthasya çruteḍ Cakradharaḥ nripaḥ* |

³⁾ *Mahāpuruṣa* entspricht hier dem *çaldhāpuruṣa* des Hemac. (700).

⁴⁾ ? die Jaina geben sonst *Vijayā* als ihren Namen, s. Hemac. 39.

Vira fährt fort: „höre weiter, o Çakra, die Geschichte dieses *Irôḍkuvayṣa* wie des Berges. Ich erzähle die Geschichte des Çri *Sauratajinendra* (des zwanzigsten Jina, vgl. X, 320), des *Nârâyana*¹⁾, *Râma* und *Râvayā*.“

Nachdem im Geschlecht des *Ādityayaças* viele Könige vorüber waren, herrschte in *Ayodhyā* Fürst *Vijaya*²⁾. Von seiner Gemahlin *Himacitā* hatte er den *Vajrabhū* zum Sohn, dieser den *Parandara*, der den *Kirtidhara*. Dessen Sohn *Sukoçala* überliess seiner schwangeren Gattin das Reich und ward Anachoret (v. 7). Durch *Naghuska*, *Sodāsa*, *Sinharatha*, *Brahmaratha*, *Hemaratha*, *Çataratha*, *Vâdiratha*, *Induratha*, *Ādityaratha*, *Māndhātara*, *Vīrasena*³⁾, *Pratimanyu*, *Padma-bandhu*, *Vimanyu*, *Kuveradatta* — — *Kaku(t)atha*, *Raghu*, *Anaranyā*, *Aja*, *Anantaratha* gelangen wir (v. 92) zu *Daçaratha*. Von diesen Namen ist nur der geringere Theil den brahmanischen Stammhämnen des *Rāmāyana* und der *Purāṇa* (Lassen, Indien I, S. IV. ff. Wilson, *Vishṇu Pur.* 379), die freilich selbst auch nicht mit einander übereinstimmen, bekannt: auch die Reihenfolge derselben ist eine verschiedene. Wir haben es ja hierbei wohl an allen drei Orten nur mit erfundenen Namen zu thun, die natürlich, bis auf einige gemeinsame Grundzüge, nicht übereinstimmen können.

Dem *Daçaratha* wird hier zu seinen drei Frauen *Kauçalyā*, *Kekayāt-majā*, *Sumitrā* noch eine vierte gegeben, *Suprabhā*, die den *Çatrughna* gebiert, während *Sumitrā* nur den *Lakṣmaṇa*. *Râma* führt auch den Namen *Padma*, und *Lakṣmaṇa* den Namen *Nârâyana* (v. 94 — 98, man sollte das Umgekehrte erwarten!): ersteres ist der Name des neunten *Cakravartin* bei *Hemacandra* (v. 693), so wie des achten weissen *Bala*⁴⁾ (*Heros*) *ibid.* 698 (der neunte heisst [*Bala*-] *Râma*), letzteres der des achten schwarzen *Vāsudeva* (*Ardhacakravartin*, Schol. zu 695), *ibid.* 697, dessen Feind *Lankeṣa* d. i. *Râvayā* *ibid.* 699. Das *Çatr. Mâh.* scheint noch nichts von dgl. Classificationen (nach *Vāsudeva*, *Bala*) zu wissen: dagegen ist *cakradhara*, *cakrabhrit* im Sinne von *cakravartin* vorkommend, s. X, 401. 403, ebenso *cakrin* I, 2., V, 2., VI, 3., X, 143. 728. Das *Kaṭhasūtra* kennt jene Namen *Vāsudeva*, *Baladeva*, s. S. 36, 65 bei Stevenson.

Fürst *Janaka* in *Mithilā* wird hier *Vāsuvaketa*, Sohn der *Vipulā* und dem *Harivaṇṣa* angehörig genannt (v. 99).

Râma's Söhne heissen (v. 543) *Lavaṇḍakūçana*. — Ueber die Behandlung der *Râma*-Sage habe ich leider nichts Näheres notirt.

Cap. X (936 vv.) bis 126^b. °çri çatrunjayamâhâtmyāntarbhūta-Raivatācalamâhâtmye Bhīmasena - Harivaṇṣa - Pāṇḍavotpatti - Kṛishṇa-

¹⁾ d. i. *Lakṣmaṇa*, s. unten.

²⁾ Name des zweiten weissen *Bala* bei Hemac. 698.

³⁾ (*Vīrasena*, Abschrift.)

⁴⁾ Die *Bala* sind zu v. 698 nach Hem., die älteren Brüder (*agraya*) der *Vāsudeva*.

Nemiçajanmavarnano nâma, schildert die Geschichte des *Bhîmasena*, des *Harivaṇṇa*, die Entstehung der *Pāṇḍava*, die Geburt des *Kṛiṣṇa* und des *Nemiçā* (zweinudzwanzigsten Jina.)

Cap. X — XII schildern der Hauptsache nach die Geschichte der *Pāṇḍava*, verknüpft mit der des *Kṛiṣṇa*, wie diese mit der des *Nemiçā*, des auf dem *Raivata*-Berge verehrten Jina. Sie führen daher auch den Separattitel *Raivatâcalamâhâtmyam*, weil es eben besonders die heiligen Orte dieses Berges (s. I, 345. 52) sind, welche hierbei gefeiert werden.

Im Eingange wendet sich *Indra* ehrerbietig an *Mahâvra*. „Herr! unserer Erhebung wegen hast du die sich auf die Hauptspitze beziehende Geschichte des *Çatrunjaya* erzählt, und ich bin dadurch gereinigt worden; ich möchte aber weiter noch die Geschichte der 21 Spitzen hören, welche du (I, 352 — 54) unter seinen 108 Spitzen (I, 34) hervorgehoben hast“ (v. 2 — 5). — Der Herr der Dreiwelt beginnt demgemäss mit der Schilderung der fünften Spitze des *Siddhâdri*, des *Raivata* nämlich, (v. 7. 8) und erzählt, zum Beweise seiner entsühnenden Kraft die Geschichte des *Bhîmasena*, des verdorbenen Sohnes des Königs *Vajrasena* von *Grāvastî* und der *Subhadrâ* (v. 50 — 227). Ihres vielfach interessanten Inhalts wegen habe ich mir dieselbe in extenso kopirt:

Bhîmasena ging in seiner Ruchlosigkeit so weit, seinen eigenen Vater, von dem er, weil die Bürger ihn bei ihm verklagt hatten, bestraft worden war, zu tödten: er wurde dann von den erzürnten Städtern verjagt, und sein jüngerer Bruder von denselben zum König eingesetzt (v. 64). Herumirrend gelangte der Prinz (v. 73) nach der Stadt *Prithoîpura* im *Magadha*-Lande, wo er nach vielerlei Diebstählen bei einem Kaufmann *Îçvaradatta* Dienst fand (v. 77), mit dem er zur See ging. Nach einem Monat blieb das Schiff plötzlich in der Nacht auf Korallenbänken sitzen, und alle Anstrengungen, es flott zu machen, blieben vergebens. Vorräthe und Wasser gingen mit der Zeit aus. Der Kaufmann schickte sich eben an, selbst in den Wellen den Tod zu suchen. Da kam plötzlich ein Papagei herbei und gab sich ihnen in menschlicher Stimme als Schutzgottheit des in Sicht befindlichen Berges zu erkennen. Ein Mittel zur Rettung sei noch da. Einer von ihnen müsse sich dem Tode weihen, nach dem Berg hinschwimmen und dort die *Bhârâṇḍa*-Vögel¹⁾ aufscheuchen. Durch den Luftzug, den ihre Flügel beim Fortfliegen machen würden, werde das Schiff flott werden (v. 88). Auf *Îçvaradatta*'s

¹⁾ Die *Bhârâṇḍa* heissen *khilapaxipah*. Bedeutet dies etwa „Wüsten-vögel“? Wir finden sie im *M. Bhârata* wieder als rasch entfliegend (?) XII, 3357. 3519 und als lieblich singend und mit Menochenantlitz begabt XII, 6325 (vgl. Ind. Stud. III, 149). Im *Pancatantra* (S. 263, 18 ff.) erscheint ein *bhârâṇḍa* als ein Seevogel mit doppeltem Kopf.

Aufforderung an seine Leute bietet sich *Bhīmasena* an, für 100 *dīndra* das Wagstück zu vollführen. Es gelingt; das Schiff wird flott. *Bhīmasena* aber bleibt natürlich allein auf dem Berge zurück. Der hülfreiche Papagei giebt aber auch ihm einen Ausweg an: er möge sich nur in das Meer stürzen, dann würden ihn die Fische verschlucken und dann zum Strande schwimmen; sollten sie da etwa ja (ihn) nicht auspusten, so möge er ihnen nur ein Kraut, das er ihm giebt, in den Schlund schieben, damit derselbe weit aufgehe, er könne dann leicht an das Ufer hinausspazieren.¹⁾ Es geschah, wie der Vogel sagte, und *Bhīmasena* kam auf diese Weise an das Gestade der Insel Ceylon (*Saṅghalam taṭam* v. 97). Dasselbst eine Weile herumwandernd, nachdem er sich durch das Wasser wasserhaltiger Bäume erquickt hatte, begegnete er einem brahmanischen²⁾ Wanderbettler (v. 99), der ihn aufforderte, mit ihm nach einer Edelsteingrube (*ratnakhāni*) hier auf dem *dvīpa* *Sīṅghala* (v. 112) zu ziehen, wo er ihm reiche Schätze versprach. Die 100 *dīndra* gingen auf dem Wege dahin als Reisezeehrung drauf, ehe sie anlangten. Der *Muni* liess den *Bhīmasena* an einem Seile in die Höhle hinab (v. 115^b. 116^a sind in der Handschrift ausgelassen), zog die Edelsteine, die dieser sammelte, herauf, schnitt dann das Seil ab, ihn dem Wächter der Höhle preisgebend und ging davon (v. 118). *Bhīmasena* wanderte darauf in der Höhle tiefbetrückt hin und her und traf auf einen sehr mageren Mann, der ihn freundlich ansprach und frug, ob er etwa auch, wie er selbst, von dem bösen Büsser durch die Sucht nach Edelsteinen betrogen worden sei. Als *Bhīmasena* dies bejaht und ihn um ein Mittel, wieder herauszukommen, frägt, gab er ihm an, dass die Göttinnen vom Himmel ihrer Edelsteine wegen (bald) ein Fest halten würden, den Wächter der Höhle durch Gesang und Tanz erfreuend: wenn dieser dann in den Gesang vertieft sein würde, möge er die Gelegenheit benutzen, mit der Dienerschaft der Göttinnen sich hinauszuschleichen. So geschah es auch am andern Morgen, und in wenig Tagen kam *Bhīmasena* dann nach der Hauptstadt von *Sīṅghala* (v. 129), und trat daselbst in den Dienst eines Kaufmannes. Da er aber von seinem alten Hange zum Stehlen nicht liess, wird er bald ertappt und zum Pfahle geführt. Da sah *Īccharadatta* ihn, seinen Retter, ging zum König, erwirkte seine Freilassung und nahm ihn mit sich auf sein Schiff, welches dann bald in *Prithvipura* landete (v. 134). Beim Aussteigen erzählt *Bhīmasena* sein Geschick in Gegenwart eines Fremde-

¹⁾ Eine bizarre Aneignung des „Jonas im Fisch“, der sich ja auch sonst noch zweimal (s. Ind. Skizzen S. 111) in den indischen Mährchen (des zwölften Jahrhunderts freilich erst) wiederfindet, in der *Rājatarangīni* nämlich IV, 508 und im *Kathāsaritsaṅgāra* XXV, 47.

²⁾ Das beweist der Name *tridaṇḍin*. Es liegt offenbar eine gewisse Animosität in der Wahl dieses Namens für einen, wie der Verlauf zeigt, betrügerischen Menschen.

pilgers, der ihn zu trösten sucht und mit ihm nach dem *Rohaya*-Berge sich aufmacht. Sie trafen unterwegs bald auf einen Einsiedlersitz, und verneigten sich dem alten *Muni*, *Jāṣṭila* mit Namen. In demselben Augenblick stieg gerade ein Schüler desselben, *Jāṅgala*, aus der Luft hernieder, begrüßte den Lehrer und erzählte ihm auf seine Frage, dass er von *Surāṣṭrā* komme, wo er mit den Jina-Verehrern den Festen auf dem *Çatrunjaya* und *Ujjayanta* (v. 140.) beigewohnt habe, deren Heiligthümer über alle Beschreibung herrlich seien. Ganz besonders sei er von der Herrlichkeit des *Ujjayantādri* (v. 142.) entzückt, durch dessen Verehrung ein geringer Mann alles Glück und Hoheit erlangen könne, wie *Açokacandra* es that. Der war nämlich ein armer *Ātriya*, ein Dienstmann in der Stadt *Campd*. Einst frug er Jaina-Büsser, die er sah, wie er wohl seinem Unglück abhelfen könne; auf die Antwort derselben, dass der Mensch durch die Macht des *karman* (d. i. früherer Werke, also ganz der buddhistische Begriff und Name des Schicksals!) in der Welt umhergetrieben werde, und sich aus diesem Gefängniss des *karman* nicht befreien könne, ausser durch Aufgabe aller Genüsse oder durch andächtige Verehrung des *Raivatādri* (v. 148.), machte er sich nach Letzterem auf, und nach einigen Tagen der Bussae daselbst gab ihm die Göttin *Ambā* (die *çāsanadevī* des auf dem *Raivata* verehrten *Nemi*) einen Stein (*spārçopalam*), der durch seine Berührung Eisen in Gold verwandelte (v. 150). Heimgekehrt nahm er Dienerschaft an, gewann durch seinen Reichthum bald ein Reich und genoss alle Freuden. Mit der Zeit aber ward er alles dessen überdrüssig, was er durch die Gnade der *Ambikā* erlangt hatte (v. 153.), zog nach *Çatrunjaya* und von da wieder nach dem *Raivata* (v. 155.), wo er die Statue des *Nemi* und die *Ambā*, *jagatām ambā* andächtig schmückte und verherrlichte, und beschloss, da er nun bereits 300 Jahre durch die Gnade des Gottes und der *Ambikā* regiert habe, fortan nur die beiden Schuhe des *Çri Nemi* sich zur Richtschnur zu nehmen, und das Reich dem Sohne zu überlassen: er nahm die Weihe und erlangte durch reine Andacht bald das Heil (*çivam*, hier offenbar gleichbedeutend mit *nirvāyam*, vgl. I, 6. 23., II, 8. 383., VI, 293., IX, 533 etc.) Durch diese Erzählung des *Jāṅgala* waren alle Büsser hocherfreut, und der Fremdling ebenso wie *Bhīma*. Sie setzten aber doch beide zusammen ihre Wallfahrt nach dem *Rohaya* fort (v. 167. 168.), und wachten daselbst die Nacht durch, unter Gebeten zu der Gottheit des Berges; am Morgen in eine Höhle kommend schlugen sie darin (an die Wand?) und erhielten (dadurch) zwei Kleinodien (*ratne*). Nachts dann im Meere auf dem Schiffe stehend sah *Bhīma* den Mond betrachtete, seinen Stein in die Hand nehmend, dessen Aehnlichkeit damit, verlor ihn aber dabei aus der Hand in das Wasser. Sein Begleiter bietet ihm seinen eigenen Stein an und tröstet ihn weiter damit, dass ja der *Raivata* noch da sei, was brauche er also zu klagen (v. 179). Muth gefasst habend, gingen sie dann Beide

über's Meer und wanderten am Ufer fort nach dem *Raivata*, auch das andere Kleinod auf dem Wege durch Diebe verlierend. Entkräftet, der Kleidung beraubt, ohne Nahrung, doch aber geduldig ergehen, trafen sie unterwegs auf einen *Muni*, dem sie ihr Geschick klagten:

Wie ohne Wasser eine Wolk', ein Körper ohne Leben wie |
wie eine Blume ohne Duft, ohne Lotus ein Wasserteich ||
Wie ohne seinen Glanz der Mond, und ohne Stimme das Sanskrit ¹⁾ |
edle Geburt ohn' Sittigkeit, Frömmigkeit ohne Wissenschaft ||
Wie ohne Haus eine Hausfrau, Klugheit ohne Bescheidenheit |
wie die Nacht ohne Mondeslicht, und wie ein Tempel ohne Bild ||
Wie Liebe ohne Jugendkraft, wie Herrschaft ohne Heeresmacht |
wie ein Geschlecht ohn' edlen Sohn, wie Reichthum ohn' Freigebigkeit ||
Wie Satzung ohne Mitleiden, Beredsamkeit ohne Wahrheit |
wie ohne Auge das Antlitz, so ohne Habe ist der Mann. ||

Der *Muni* tröstet sie aber (v. 190—96.) und verheißt dem *Bhīmasena* die glückliche Wendung seines Geschicks als nahe bevorstehend: er werde noch einst die ganze Erde durch Jina(-Tempel) schmücken, nicht werde es einen ihm an Glück gleichen Mann geben (v. 298). So getröstet pilgern die Beiden weiter zum *Raivata*: mit der Zeit daselbst anlangend, findet *Bhīma* in dem *Arhat*-Tempel daselbst seinen jüngern Bruder vor, der mit seinem Rāthen etc. dahin gewallfahrt war (v. 200.) und ihn freudig aufnimmt, ihm sofort die Herrschaft abtretend, die er nur als ein Pfand für ihn bewahrt habe. Auch seine Unterthanen freuen sich über seine Rückkehr, und er regiert nun, Segen und Heil verbreitend, auf das Trefflichste, indem er seinen Bruder zum *yuvardjan* (Kronprinz), seinen treuen Begleiter aber zum Schatzmeister machte (v. 219). Nach geraumer Zeit übergab er dann, des Herrschens müde, die Regierung jenem seinem Bruder *Jayarena* (v. 223.) und zog sich zum *Raivata* als Einsiedler zurück (v. 227.)

Da der auf dem *Raivata* verehrte *Nemi* dem *Haripaṇḍya* angehört, schliesst sich hieran die Darstellung der Geschichte dieses Geschlechtes (v. 236. 237).

Zunächst folgt eine Erzählung von König *Sumukha* in *Kauṣāmbī* (v. 239.), der sich in die *Vanamālikā*, Frau des *Vṛakuvinda*, verliebte (v. 268.), sie mit Hilfe einer wandernden Schwester (*parivardjikā*) *Ātrejikā* (v. 270.) gewann, worauf dann aber das Liebespaar durch einen Blitz getödtet ward.

Die von *Somapaṇḍya* (s. VI, 3), dem Sohne des *Bāhubali* und Enkel des *prathamavāmin* *Vṛishabha*, abstammenden Fürsten heißen *Somapaṇḍya*, das Maadgeschlecht bildend. Zu ihnen gehörte Fürst *Creyāṇa* (Name des elften Jina) (v. 303. 304.), sowie König *Hari*, der in dem Tempel des *Āṭalavāmin* (des zehnten Jina) seine Weibe

¹⁾ so ist *sanskṛitam* wohl zu übersetzen, also auf die Sprache bezüglich; oder ist *rākyam* zu ergänzen im Sinne von: „eine zierliche Rede“?

erhielt: von ihm stammt der *Harivaṇṣa* ab (v. 312). Ihm nämlich gebar die *Harinī* (v. 315., *Hiraṇī*, v. 314.) den *Prithivīpati*, auf welchen *Mahāgiri*, *Himagiri*, *Vasugiri*, *Giri*, *Mitragiri*, *Suyāṣa* folgen. Alle diese Fürsten im *Somavaṇṣa* und *Harivaṇṣa* waren eifrige Jaina, von denen die einen direkt das *nirvāṇam*¹⁾, die andern wenigstens den *svarga* erlangten (v. 318. 319.) — Anhangsweise (*pra-saṅgāt*) wird dann die Geschichte „des zwanzigsten *Arhant*, *Suvrata*“, der dem *Harivaṇṣa* angehörte, und Sohn des *Magadha*-Königs *Sumitra* in *Rājagriha* war, erzählt (v. 320 ff.) (wie schon IX, 3 versprochen war.)

Mit v. 386 geht die Erzählung auf die Darstellung der Vorfahren und Verwandten des *Kṛishṇa* aus dem *Harivaṇṣa* über (bis v. 398). Nachdem viele Könige desselben bereits vorüber waren, entspross in *Mathurā* dem *Bṛihaddhva*, Sohne des *Vasu*, der König *Yadu* (v. 387). Dessen Sohn *Sūra* hatte zwei Söhne, den *Çauri*, Gründer von *Çaurya-pura*, Vater des *Andhakavṛishṇi* etc. und den *Suvira* in *Mathurā*, Vater des *Bhojavṛishṇi* (etc.) dem er das Reich in *Mathurā* übergab und darauf selbst noch „*puram Sindhushu sauviram*“ die *Sauvira*-Stadt im *Sindhu*-Lande gründete. Der Sohn des *Bhojavṛishṇi* in *Mathurā* war *Ugrasena*, Vater des *Kaṁsa* (v. 666 — 68). *Andhakavṛishṇi* in *Çaurya-pura* dagegen hatte von *Subhadra* zehn Söhne, *Daçārhaḥ* genannt, 1. den *Samudravijaya*, Vater des *Nemi* (v. 712), auch *Ariṣṭanemi* genannt (v. 846. 48. 76), 2. den *Arobhya*, 3. den *Stimila*, 4. den *Sāgara*, 5. den *Himavant*, 6. den *Acala*, 7. den *Dharaṇa*, 8. den *Pāraṇa*, 9. den *Abhicandra*, 10. den *Vasudeva*, Vater des *Kṛishṇa* durch die *Devakī*, Tochter des *Devakanripa* (v. 681. 698.), und des [*Bala*] *Rāma* durch die *Rohini* (v. 679.): ausserdem noch zwei Töchter (*anujā*) die *Kuntī* und *Madri*, Gemahlinnen des *Pāṇḍu*. Hier stimmt wenig mit den brahmanischen Angaben: dagegen wird die Geburt etc. des *Kṛishṇa* wesentlich in derselben Weise wie in den *Purāṇa* berichtet. Seine Gemahlinnen waren 1. *Rukmiṇī*, die Schwester des *Rukmiṇ*, die er durch die Kraft seines Arms entführte, 2. *Jāmbavati*, Tochter des Vogels (!) *Jāmbavant*, die er, als sie in der *Jāmbavī* badete, ihren Vater besiegend raubte, 3. *Lakṣmaṇā*, 4. *Suśmā*, 5. *Gaurī*, 6. *Padmavati*, 7. *Gāndhārī*: so nach v. 933 — 35., wo von acht Frauen die Rede ist, aber nur sieben aufgezählt werden: die achte ist *Satyabhāmā*, Mutter des *Bhānu* und *Bhāmara* (v. 821.) Nur die vier gesperrt gesetzten Namen kennen die *Purāṇa* (Wilson *Viṣṇu Pur.* 578), für die andern vier haben sie andere Namen.

Nicht minder abweichend wird v. 399 ff. die Stammtafel des *Duryodhana* und der *Pāṇḍava* angegeben, die nicht einmal dem *Somavaṇṣa* angehören, sondern von einem Sohne des *Vṛishabhasa*-

¹⁾ Ueber die Bedeutung dieses Wortes, s. *Kalpasaṁhita*, S. 91.

min, *Kuru* genannt, direct abgeleitet werden! Nach *Kuru* sei das *Kuruxetram* benannt, wie nach seinem Sohne *Hastin* die Stadt *Hastinâpura*. Zu den Nachkommen des *Hastin* gehörte *Viçvavîrya*, ebenso *Sanatkumâra* (der vierte *Cakravartin*) sowie *Çânti*, *Kunthu*, *Ara*, welche zugleich *tîrthakṛit* (16^{ter} bis 18^{ter} Jina) und *cakradhara* (fünfter bis siebenter *cakravartin*) waren (s. *Hemucandra* 693), ferner *Indraketu*, *Kîrtiketu*, *Vairikulântakṛit* (oder ist dies ein Beiwort, nicht nomen proprium?), *Çubhavîrya*, *Suvîrya*, *Anantavîrya*, dessen Sohn *Kṛitavîrya*, und der (achte) *cakrabhṛit* *Subhûma*. Nachdem darauf noch unzählige Fürsten vorüber waren, ward *Çântanu* geboren — fortan stimmt Alles so ziemlich — der Vater des *Gâṅgeya Bhishma* von der *Gangâ*, des *Citrâṅgada* von der *Satyavati*, und des *Vicitravîrya*. Letzterer hatte (v. 483—84.) 1. von der *Ambikâ* den blindgeborenen *Dhṛitarâshṭra*, Gemahl der *Gândhârî* und ihrer sieben Schwestern (v. 640.), Vater des *Duryodhana* (v. 749), 2. von der *Ambâ* den *Pânḍu*, durch die *Kuntî* und *Madri* (v. 639.) Vater der fünf *Pânḍava* (v. 743 ff.), und 3. von der *Ambâlikâ* den *Vidura*, Gemahl der *Kumudini*, Tochter des *Devakanripa* (v. 642).

Cap. XI. (416 vv.) bis 135^a: °*Raivatâcalamâhâtmye Pânḍavadyûtakṛidâvanavâdsâdivarṇano nâma*, schildert das Würfelspiel, das Waldleben etc. der *Pânḍava*.

In der Anrufung in v. 1. ist *Nemi* ausdrücklich als 22. Arhant bezeichnet, wie wir X, 320 den *Suvrata* als zwanzigsten genannt finden. — Der Inhalt stimmt im Ganzen zum *M. Bhârata*; nähere Notizen fehlen mir leider.

Cap. XII. (664 vv.) bis 148^b: °*Raivatâcalamâhâtmye Pânḍavâdhisân grâmanavarnano nâma*, schildert den Kampf der *Pânḍava* etc.

Beginnt mit der Rettung des *Duryodhana* aus der Gewalt des *Vidyâbhṛit*-Königs *Citrâṅgada*, der jenem vergebens verboten in den *Dvâita*-See im *Dvâitavanam*, wo derselbe den *Pânḍava* nachstellend sich gelagert hatte, hineinzugehen, und ihn, als er dies eben doch that, nebst seinen Brüdern mit sich fortschleppte. Ihre Frauen wenden sich klagend an *Yudhishtîra*, und flehen ihn an als Sohn des *Dharma* die Belcidigungen Jener zu vergessen und Mitleid mit ihnen zu haben. *Arjuna* befreit sie dann auf den Befehl des *Yudhishtîra* durch Besiegung des *Citrâṅgada*. *Duryodhana* ist aber dann noch ungezogen, grüsst den *Yudhishtîra* nicht, wird jedoch mit Gewalt gezwungen, sich zu verneigen, worauf ihn jener umarmt und gütig entlässt. — Die *Pânḍava* sind also hier als Muster der Jaina-Ethik aufgestellt.

Tod des *Jarâsandha* (v. 652.)

Cap. XIII. (720 vv.) bis 165^a. *Çrī Nemidixājñānaniroḍha-Pāṇḍavoddhārādivarṇaṇo* (dvārd °Cod.) *nāma* schildert die Weihe, Weisheit und das *nirvāṇam* des *Nemi*, so wie die frommen Stiftungen etc. der *Pāṇḍava*.

Kṛishṇa und dessen Frauen geben sich (v. 83 ff.) viele Mühe, in *Nemi* Liebesgedanken zu erregen: es vertritt Ersterer hierbei eine ziemlich lüsterne Lebensanschauung, und erscheint mit allen den Epithetis versehen, welche ihm speciell auch bei den Brahmanen zukommen, wie er denn geradezu auch *Vishṇu* genannt (v. 99. 318.) wird: so *Çāragin* 87, *Çārngapāṇi* 88, *Hari* 90, *Gadādhara* 111, *Hṛishikeṣa* 105, *Acyuta* 106, *Govinda* 108, 112, *Pilāmbara* 86. Auch seine 16000 Frauen (vgl. *Vishṇu Pur.* 578) werden erwähnt.

Nach langem Sträuben geht *Nemi* darauf ein zu heirathen, und *Kṛishṇa* sucht ihm selbst eine Frau aus, *Rājīmatī*, die Tochter des *Ugrasena* 108. Beschreibung der Hochzeit 120 ff., die indess fruchtlos bleibt. Nach einem Jahre schon pilgert *Nemi* zu den *Uttarakuru* v. 173 (*ārohaṇavidhīm vyadhāt*).

Prophezeiung des *Nemi* (v. 320—405.) über die 2000 Jahre nach seinem *Nirvāṇam* durch einen Kaufmann, Namens *Ratna*, unter Anweisung der *Ambā*, in Aussicht stehende Herbeiholung und Verehrung seiner Statue nebst Tempel auf dem *Raivata* u. s. w.

Cap. XIV. (343 vv.) bis 172^b. *Çrī Pārçvanāthādīmahāpuruṣha-saccaritavarnṇaṇo nāma*, schildert den reinen Wandel des *Pārçvanātha* (vorletzten Jina, *Vīra*'s Vorgänger) und anderer Grossmänner.

Zunächst bis v. 97. die Geschichte des *Pārçvanātha*¹⁾.

Dem König *Açvasena* in *Vānārasī* (sic!) ward von seiner Gattin *Vāmā* nach den üblichen vierzehn Träumen²⁾ der *Jineçvara Pārçva* geboren (v. 2—9.), der sich dann später, des Vaters Wunsch gemäss, mit *Prabhāvatī*, Tochter des Königs *Naravarman*, vermählte (v. 11.) Einst rief er einen Wander-Asketen *Kaṭha*, der dem Systeme der Leichenbusse folgte (?), von seiner Vorweisung (?) einer durch Rauch gequälten Schlange zurück. Die Schlange, von den Flammen umwallt, ihren Geist aufgebend, ward durch den Anblick des *Pārçva* (vgl. I, 4) als *çvabhṛapati* (*Nāga*-Fürst) unter dem Namen *Dharaṇa* wiedergeboren³⁾, der *Kaṭha* aber als ein *Asura Meghamālin* (v. 12—14).

¹⁾ Colebrooke und Stevenson halten ihn für den wirklichen Stifter des Jainthums, was wohl zu viel der Ehren ist.

²⁾ Ueber diese vierzehn Träume, welche „the mother of an Arhat“ sieht, vgl. *Kaṭhasūtra* S. 25. 26. 42—52. 65. Als fünfzehnter kömmt auf dem Frontispice von Stevenson's Ausgabe *Tripaḍ* selbst hinzu. Bei Wilson Mack. Coll. I, 148 sind es sechszehn Träume: ebensoviel bei den Buddhisten, s. Hardy Manual 303.

³⁾ und sein treuer Diener, s. im Verlauf. Daher schreibt es sich, dass *Pārçva* die Schlange als Emblem führt (v. I. und Hemac. 48), und die Aus-

Nach Verlauf seines 30. Lebensjahres erfasste den Herrn (*Pārçva*) Sehnsucht nach der Weihe, die er mit 300 (*triçati*) Fürsten zugleich erhielt. Die erste Kasteiung¹⁾ hielt er im *Kādambari* - Walde auf dem *Katigiri*, am Ufer eines Teiches (v. 19). Der *Anga* - König, der dahin kam, sich ihm zu verneigen, traf ihn nicht mehr: ihn zu trösten machten die Götter eine neun *hasta* grosse Gestalt (Statue) des Herrn. Der *Angarāja* stiftete daselbst einen Tempel, der von der Zeit ab unter dem Namen *Kalikunḍam* bekannt und seiner heiligenden Eigenschaften wegen berühmt ist (bis v. 30.) Die nächste Kasteiung hielt der Herr in *Çivapurī* (s. I, 382) im *Kauṣṭhambaka*-Walde. *Dharaṇa* (der *Nāga*-Fürst) kam schnell herbei, um ihn zu verehren, und hielt seinen ausgebreiteten Nacken (*phana*) über ihn als Sonnenschirm. Davon erhielt die Stadt *Ahichatratā* den Namen (v. 31—35). Bei dem Aufenthalt des Herrn in *Rājapura* kam *Īçvarabhūpa* verehrend zu ihm, erfuhr von ihm seine frühere Geburt, und baute daselbst einen hohen Tempel, errichtete auch in Erinnerung an seine eigene frühere Geburt eine Hahn-Statue, seit welcher Zeit das *tīrtham* „*kukkuteççaram*“ heisst (v. 36—40). Bei einer weiteren Kasteiung des Herrn suchte ihn vergeblich *Kathāsura* (der ihm schon in zehn Geburten Feind gewesen war) durch Gewitterstürme und Regengüsse zu erschrecken und in seiner Andacht zu stören. Gegen die zum Schutze des Herrn von *Dharaṇa* ausgesandten Diener musste er (*Meghamālin*) vielmehr bei *Pārçva* Schutz suchen, und ward fortan mit *Dharaṇa* selbst sein treuer Diener (v. 41—62). Im *Kāśavana* erreichte dann der Herr am 84. Tage die wahre Erkenntnis (*kevalam*, s. *Kalpasūtra* S. 90) und begann dann sein Predigtamt. *Açvasena* und andere Fürsten, *Vāmdā*, *Prabhāvati* und andere Frauen wurden Asketen, *Hastisena* u. A. mit ihren Frauen schlugen den richtigen Pfad ein, *Āryadatta* etc. waren seine zehn Weisen (*nīri*). Er zog auf der Erde herum, überall wo sein Fuss sich niederliess, Heiligtümer schaffend (bis v. 69). So kam er auch nach dem *Çatruñjaya*, dem *tīrtha*-herrlichsten, wo er, wie der erste *Arhant* dessen Hoheit pries. Auch auf dem *Raivata* und den übrigen Spitzen hielt sich der Herr der Dreiwelt auf und kehrte dann nach *Kāśī* zurück. Vor *Hastisena*, seinem Verwandten, und vor den *surendra*, die zu ihm herbeikamen (v. 73.), begann er darauf mit seiner alle Sprachen gleichzeitig umfassenden Stimme eine Predigt zum Lobe des *Çatruñjaya* (bis v. 83.) *Hastisena* liess sich darauf von ihm zum *saṅghapati* weihen und pilgerte zum *Çatr.*, auf allen Spitzen daselbst neue *cailya* errichtend: ebenso auf dem

sprache seines Namens gegen Schlangengift hilft I, 331. Sein Name *Pārçva* selbst kam davon (v. 9.), dass seine Mutter, als sie mit ihm schwanger war, an ihrer Seite (*pārçva*) eine Schlange kriechen sah (*sarpam sarpaṇam*.)

¹⁾ so ist wohl *kdyotsarga* (v. 31. 319.) zu verstehen? vgl. „neglected his body“, *Kalpasūtra* S. 86.

Candraprabhāsa (s. 254), *Çriçaila*¹⁾ und *Girindragiri* (v. 89), überall reiche Geschenke gebend, worauf er dann nach *Kāśī* zurückkehrte (v. 91).

„In die Schaar der *vratin* (sonst auch *dcārya*, *sādhu*, *yati*) des Herrn fanden 20,900 Männer Aufnahme, in die der *vratinī* (sonst auch *sādhvī*) 38000 Frauen, 164000 war die Zahl der *çrāvaka*, 349,100 (oder 377,000?) die der *çrāvikā*.“ — Der weibliche Theil ist hier²⁾ also bedeutend überwiegend, was in der That von Interesse ist! Die Zahlen selbst sind an und für sich für eine siebenzigjährige Wirksamkeit (25550 Tage) nicht gerade zu sehr übertrieben — es kämen auf jeden Tag etwa 22 Bekehrte — indessen sind sie doch wohl, wie am Ende der ganze *Pārçva* selbst, aus der Luft gegriffen.

Nachdem der *bhagavant* 100 Jahre gelebt (die Welt geschützt) hatte, begab er sich auf den *Sammata-Çaila*³⁾ und ward daselbst durch monatliches Fasten erlöst, *nirvṛittah* (vgl. *nirvṛitti* = *nirvāṇam* in v. 290). Auch *Çri Hastisena* übergab seinem Sohne die Regierung und zog sich auf den *Çatrunjaya* zurück (97).

„Nun habe ich dir“, fährt *Vīra* fort, „o *Surādāja*, von den vollendeten *Muni* und *saṃghapati*, welche eifrig zur *tīrtha*-Errichtung waren, erzählt. Höre du nun auch von denen, welche nach uns kommen werden, bis zum *ekānta mahādūḥkhin*⁴⁾ hin“ (v. 98). — Diese Prophezeiung (alle Verba im Futur) geht bis 324, wo sich ein Lob des *Çatrunjaya Puṇḍarika* bis 335 anschliesst: dasselbe bildet auch den Inhalt von v. 99, der den Uebergang zur Prophezeiung macht. Diese beginnt erst in v. 100:

„Wenn wir den *Vaibhāra* erlangt haben, wird auch Fürst *Çreṇika*, auf unser Wort eine Wallfahrt unternehmend, *cāitya* dort (auf dem *Çatrunjaya*?) und in der Stadt [— errichten?“ Das Verbum finitum fehlt, da wir doch v. 100 kaum mit v. 101 konstruiren dürfen! Es fehlt also wohl ein Verbum in der Handschrift?] Der Sinn des Verses scheint der zu sein, den *Çreṇika*, Freund des *Vīra*, (s. oben S. 2. und 3.) dem *Hastisena*, Freunde des *Pārçva* gleichzustellen: wie dieser sich, nach *Pārçva*'s Hingang auf den *Sammataḍḍri*, seinerseits auf den *Çatrunjaya* zurückgezogen habe, so werde auch *Çreṇika* nach *Vīra*'s Hingang auf den *Vaibhāra* (I, 345) dasselbe thun. Das *Kalpasūtra* indessen weiss nichts von einem solchen Hingang auf den *Vaibhāra*, sondern lässt den *Vīra* in *Pāpapurī* sterben (Stevenson S. 91, Colebr. II, 215); sollte

¹⁾ über einen andern Berg dieses Namens, s. Wilson *Vishṇu Pur.* 180 not., Verz. d. Berl. Sakr. Hdschr. S. 347.

²⁾ ebenso wie im *Kalpasūtra* S. 93 bei der Aufzählung von *Vīra*'s Schülern, wo auch 36000 female ascetica gegenüber 14000 male ascetica, und 318,000 female lay adherents gegenüber 159,000 male lay adherents.

³⁾ s. I, 345. 358 Colebrooke II, 212. 213. Nach Stevenson *Kalpasūtra* S. 98 = *Shikar*: meint er damit etwa den *Çikharin* (I, 294)?

⁴⁾ Hemac. 131 *ekāntadūḥshamā*.

vaibhâram „Entlastung“ etwa appellativisch im Sinne von *nirôdham*, *mukti* zu fassen sein? Dieser Begriff ist es jedenfalls wohl auch, der dem Berge selbst den Namen gegeben hat.

„Drei Jahre, $8\frac{1}{2}$ Monat nach unserm *nirôdha*, o *Çakra*, wird der das Gesetz verwirrende *pañcamâra* eintreten (v. 101).“ — Wir begegnen diesem sonst noch nicht belegten Ausdruck wieder in 171. 313. Nach Colebrooke's Angabe II, 215, dass *Vira's* Tod „is dated three years and eight and a half months before the close of the fourth age (called *Duḥkhamâ Sukhamâ*) in the great period *avastarpiṇī*“, müsste dieses Ereigniss, der Schluss der vierten Speiche, oder vielmehr das Eintreten der fünften Speiche, resp. wohl diese selbst unter *pañcamâra* verstanden werden: was folgt, fiel somit in die fünfte Speiche *Duḥkhamâ*, oder, wie sie hier v. 165 genannt wird, (vgl. oben S. 21) *Duḥkhamâ*. Nach v. 313 indessen (und auch v. 171 passt dazu) scheint es eher, als ob *pañcamâra* die Zwischenzeit bis zur fünften Speiche hin bedeute, da diese letztere in v. 314 ausdrücklich als hinter dem *pañcamâraka* folgend genannt wird.

„466 Jahre 45 Tage darauf wird *Vikramârka* diese Erde nach der Unterweisung des *Siddhasena* der Jinalhre gemäss entsühnen und meine Aera verdrängend die seinige einführen“ (v. 102 — 103). — Ueber diese höchst interessante Angabe s. das in der Einleitung Gesagte. Es ist dies die älteste dgl. Erwähnung, doch erhellt hieraus (vergl. Z. D. M. Ges. XII, 188), weder, ob die *Saṃvat*-, oder *Çaka*-Aera gemeint ist, noch folgt daraus irgendwie, dass die neue Aera des *Vikramârka* mit dessen Regierungszeit begonnen habe: denn auch die Angaben in v. 280 und 286 können sich wohl nur auf obiges Datum jenes Verdrängungs-, resp. Einführungs-Actes beziehen, nicht auf den Beginn der Aera selbst. — Hierauf folgt eine lange Geschichte (bis 280) von einem frommen Kaufmann *Bhâvada*, seinem Sohn und Enkel. Derselbe lebte in *Kâmpilyapura*, gewann durch Pferdezucht viel Reichthum und erhielt für ein grosses Geschenk gleichfarbiges Pferde an *Vikramârka* (124) von demselben die Stadt *Madhumatī* (*Daçakum.* 158, 5) nebst 12 andern Städten im *Saurâsṭramandala* (125): gleichzeitig damit auch von seiner Gemahlin *Bhâvatâ* einen Sohn, den er *Jâvada* nannte (132). Zum Dank dafür baut er dem *Vira* einen Tempel (135. 136.) in einer neu erbauten nach *Jâvada* benannten Stadt. Als der Kaabe gereift, schickt *Bhâvada* seiner Frau Bruder nach *Kâmpilya*, um dort eine Frau für ihn zu suchen (139). Unterwegs am Fusse des *Çatrunjaya* in *Ghaṭḍgrâma* übernachtend, sieht derselbe die *Suçîlâ*, Tochter des *Sûra*, eines Kaufmannes aus guter Familie und wirbt um sie für seinen Neffen. Das Mädchen stellt zur Bedingung die Beantwortung von vier Fragen, die sie dem *Jâvada* stellen werde: sie betreffen die Definition der vier „*puruṣârtha*“, Menschenzwecke“, des *dharma*, *artha*, *kâma* und *moka* (154) und werden glücklich von demselben gelöst (159), worauf die Hochzeit stattfindet (161). Nach *Bhâvada's* Tode übernimmt *Jâvada* die Regierung (164).

Nun folgt ein höchst merkwürdiges Intermezzo (165—67).

„Wegen der Macht des *Duṣkama*-Zeitalters wird die Macht der *Mudgala* mit Gewalt, wie ein Meerstrom, die Erde überfluthend ergreifen. Kühle, Getreide, Reichthümer, Kinder, Frauen, mittlere, niedrige und hochgestellte Menschen, (in) *Saurāṣṭra*, *Kacha*, *Lāṭa* u. s. w. mituchmend werden die *Mudgala* ziehen. Zu ihren je gewohnten Geschäften die verschiedenen Kasten zusammenrufend (auffordernd, s. 181) die *Mudgala* dann viele Reichthümer vertheilend in das Land¹⁾ bringen werden.“ — Wer mögen diese *Mudgala* sein? Offenbar wohl ein fremdes Volk, (*anārya*, s. v. 169. 70.), welches eine Zeitlang über *Saurāṣṭra* herrschte, und unter dessen Herrschaft sich nach 167 das Land zuletzt ganz gut stand. Es können damit wohl nur die Indoscythen, *Yueitchi*, weissen Hunnen, gemeint sein, deren Reich sich mehrere Jahrhunderte über *Guzerate* erstreckte, wo zu Ptolemaios Zeit ihre Hauptstadt *Minnagara* lag, die geradezu mit dem, nach arabischen Zeugnissen auch *Mānēkir* genannten *Vatlabhi* zu identificiren ist (s. Lassen, *Indien* II, 773—4. 855. 871. III, 145. 171. 491. 532. 587—89.) Woher aber dieser auffällige Name *Mudgala*, der sonst nirgendwo in den indischen Quellen in dergl. Beziehung vorkommt²⁾? Dem Klange nach läge der Namen den Mongolen nahe, der aber theils überhaupt in so früher Zeit nicht nachweisbar ist, theils auch des Volkes selbst wegen nicht passt: denn da *Bhāvaḍa*'s erste Zeit mit *Vikramārka* gleichzeitig gesetzt wird, und *Jāvaḍa* 108 Jahre nach *Vikramārka* stirbt (v. 280.), so handelt es sich hier bei diesem bald nach *Bhāvaḍa*'s Tode fallenden Ereigniss, nach dem in der Einleitung über *Vikramāditya*'s Zeit Bemerkten, um das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts nach Chr., in welcher Zeit selbstverständlich an einen Einfall mongolischer Stämme des Namens in *Guzerate* nicht zu denken ist.³⁾

¹⁾ *ma mandala*, Kreis, Provinz, Distrikt, Land, s. 125. 191 „*Saurāṣṭra-maṇḍale* und v. 285. 309. Vgl. „*maṇḍalika rāja dependent king*“ bei Stevenson *Kalpasūtra* 65.

²⁾ Das Wort *mudgala*, *mudgara*, kommt zwar vor, aber in der Bedeutung „Hammer“, oder zur Bezeichnung eines *Rishi*-Geschlechtes *Apval*. (r. XII, 12. In den *Purāṇa* wird dieses allerdings als *xatropeta* „with the character of Xatriyas“ genannt, (s. Wilson *Viṣṇu Pur.* S. 454. Muir, *Sanskrit texts* 1858, S. 54), aber sonst nichts Näheres davon erzählt.

³⁾ Sollte nicht aber doch vielleicht in den Namen ein Zusammenhang stattfinden? — Klaproth hat allerdings den Namen der Mongolen mit dem des im fünften Jahrhundert von den Chinesen in der *Mandschurei* wohnend genannten Volkes *Mu-ky*, später mit *Mo-kho*, *Mo-ho* wechselnd, identificirt: das *l* sei abgefallen, wie das *r* in *Tata*, dem chinesischen Namen der Tataren. Er weist auch nach, dass im zehnten Jahrhundert unter der Thang-Dynastie bereits der Name *Munggu* oder *Mungkus* vorkommt und 1135 die Mongolen unter ihrem jetzigen Namen *Mungku* oder *Mungkus* bekannt sind (Castrén, *ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker* S. 37). Nach Schmidt's Auffassung einer Angabe des Sañang Ssetzen zwar ist der Name *Mongol* ein Ehrennamen, den erst Tschingiskhan († 1227) nach einem himmlischen Wunderzeichen seinem eignen Stamme zur Auszeichnung für

Auch *Jāvaḍa* erwirbt dabei durch Handel grosse Reichthümer (168), vereinigt sein Geschlecht an einem Orte, als ob es ein *Ārya*-Land wäre, bei sich, und errichtet daselbst dem *Vīra* einen *caitya*, zu welchem die in den *ārischen* und nicht-*ārischen* Ländern herumziehenden *Muni* herbeikommen und ehrerbietig begrüsst werden. Ihren Ruf „während des *paścimāra* ist *Jāvaḍa* der *tīrtha*-Stifter“ hörend, fragt er sie, ob mit diesem *Jāvaḍa* er selbst oder ein Anderer gemeint sei (172). Er erhält zur Antwort: „Die Wächter des *Puṇḍarika* wurden mit der Zeit böseartig¹⁾; von be-

seiner Treue beilegte, wie denn in der That der Name Mongol, Mogol vor dieser Zeit im westlichen Asien resp. Europa noch nicht bekannt ist: freilich das Volk ebensowenig! der Name könnte also unbeschadet dessen in der Heimath des Volkes selbst begreiflicher Weise schon früher bestanden haben! Dies ist denn auch Klaproth's Ansicht, der mit Recht besonderes Gewicht darauf legt, dass nicht Mongol allein, sondern *Kōke* Mongol, blaue Mongolen, jener Ehrentitel bei Sanang Setzen lautet, und der für die frühere Existenz des Namens eben obige Vorstufen annimmt. Ueber die Bedeutung des Wortes selbst, über seine Herleitung scheint noch keine Bestimmtheit erlangt zu sein. Schmidt (Sanang Setzen S. 380) leitet es von *mong* trotzig, unerschrocken her; ähnlich Klaproth in den *tableaux historiques* S. 151 „brave et fier“; vgl. auch Hammer Geschichte der goldenen Horde S. 31 (nach *Hashid eddin*). Nach Klaproth's eigenen Aeusserungen in der *Asia Polyglotta* indessen S. 260 scheint diese Bedeutung doch noch nicht so ganz sicher zu sein. — Ein Zusammenhang mit dem Namen der *Mudgala* nun wäre etwa in der Weise denkbar, dass in früher Zeit bis zum sechsten Jahrhundert, wo die weissen Hunnen nach dem Zeugnis des Kosmas noch im westlichen Indien saassen, buddhistische Missionare von da denselben in seiner *Prākṛit*-Form *Muggala* zu einem Volke Central-Asiens mitgebracht hätten, welches sie durch Aussehen und Lebensart an die in ihrer Heimath zurückgelassenen fremden Eroberer erinnerte, welche ihrerseits den Namen *Mudgala* „Hammer“ von den unterworfenen Indern etwa ihrer Bewaffnung oder ihrer zermalmenden Kraft wegen erhalten hatten. Die Aneignung dieses immerhin einen Ehrennamen bildenden Namens durch jenes Volk selbst, hätte in ähnlicher Weise stattgefunden, wie dies bei dem Namen der *Mandschu* geschehen scheint und mit so vielen andern buddhistischen Namen geschehen ist. Sie wäre vielleicht noch dadurch besonders erleichtert worden, dass einer der Hauptschüler Buddha's und Hauptpatriarchen der Buddhisten den Namen *Maudgalyāyana* (*Pāli*: *Moggallāna*, *Moggaliputta*) führt. — Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur eben als eine solche, die einstweilen noch auf sehr schwachen Füßen steht. — Hiuen Tsiang in Cap. III des *Sijuki* (St. Julien S. 133) erwähnt übrigens im nordwestlichen Indien, in *Udyāna*, dem Lande der *Çākya* (d. i. Indoscythen; denn die Identität, resp. Verwandtschaft mit den *Çākya* des Ostens ist wohl nur eine gemachte, vgl. meine Acad. Vorles. über indische Lit.-Gesch. 249. 266) als Hauptstadt die Stadt *Moung-kio-li*, *Mungali*, die möglicher Weise mit dem Namen *Mudgala* in Verbindung stehen könnte. Den Namen des *Maudgalyāyana* freilich giebt er (z. B. S. 211) durch *Mo-te-kia-to-tseu* wieder.

¹⁾ Es hatte also wohl, während der Eroberung durch die *Mudgala*, eine Unterbrechung des Jainakultus stattgefunden? und zwar durch einen *Çiva*-Cultus, s. S. 45 not. 1. Sollte etwa doch unter den *Mudgala* einfach nur jenes den *Purāṇa* nach kriegerische Brahmannengeschlecht zu verstehen sein? Aber wie passte dazu der Gegensatz von *drya* und *andrya* in v. 169. 170!

rauschenden Getränken und von Fleisch lebend zogen sie fünfzig *Yojana* rings um den *Puṇḍarikâdri* eine Gränze (?): wer die überschreitet, fällt dem bösen *Kapardayaxa* (s. v. 246) in die Hände (175). Der *Çriyugâdijineçvara* kann somit nicht verehrt werden: doch jetzt ist die Zeit da, ihn wieder zu erheben und du bist der Glückliche. Das durch *Bâhubali* gestiftete (s. v. 266) Bildniß des heiligen ersten Herrn suche du durch gläubige Verehrung der *Çakreçvari suri*¹⁾ zu erhalten“ (177). Nach einer monatlangen Busse erscheint ihm dann auch dieselbe (180) und weist ihn an, nach der Stadt (*draṅga*) *Taxaçilâ* zu gehen, und dort sich mit dem Fürsten *Jaganmalla* zu verständigen: er werde daselbst vor dem *dharmacakram* das Bild des *Arhant* (*ârhatam binbam*) erblicken, und durch ihre Gnade einen grossen *tirtha*, das Mark der *sudharman* (Rechtgläubigen) ins Werk²⁾ setzen (182). Es glückt ihm auch in der That, durch Geschenke die Gunst des Fürsten von *Taxaçilâ* so weit zu gewinnen, dass derselbe die Wegführung des Bildes des *Rishabhasvâmin* nebst den beiden *Puṇḍarika* (s. I, 499) zu Wagen gestattet, und er kommt glücklich damit im *Saurâshtra maṇḍala* bei seiner Stadt *Madhuvatî* an (191). Er hatte früher mit Gütern beladene Schiffe zu den *Mahâcina*, *China* und *Bhoṭa* geschickt³⁾: dieselben waren durch Stürme nach der Goldinsel *Svarṇad(v)îpa* verschlagen worden, und kamen jetzt gerade, alle achtzehn, mit Gold beladen zurück. Ein Bote nun meldete dem *Jâvaḍa*, als er die Nähe der Stadt erreicht hatte, die Ankunft dieser Schiffe nach zwölfjähriger Abwesenheit: ein anderer aber die Ankunft des *Çri Vajrasvâmin*⁴⁾. Ohne jene zu beachten, eilte er diesen zu begrüßen. Als er noch eben im Anschauen des *Vajra* versunken war, stieg, die Himmelsgegenden erhellend, wie einen Blitzstab in der Luft zeigend, vom Himmel ein Gott hernieder und verneigte sich vor demselben, also sprechend (201): „Herr! ich war vormals der Sohn des *Sukarman*, des Herrn von *Tirthamânapura*, *Kapardin* genannt, ungezähmt berauscheden Getränken ergeben. Höre, wie ich durch dich gerettet ward, durch meine Sünde in die Tiefe stürzend. Einst sass ich im Söller auf lieblichem Sitze von den Frauen umgeben und schlürfte *Kâdambarî*-Wein. Als ich den Becher zum

¹⁾ Es ist dies die *Çâsanadevî* des ersten Jina, Hemac. 44. (Auch eine der 16 *vidyâdevyas* heisst so Hemac. 239.)

²⁾ Hiernach fand also die Restauration des Jainakultus in *Saurâshtra* von *Taxaçilâ* am obern Indus aus statt, eine überraschende Nachricht. *Muen Tshang* fand in der That in *Taxaçilâ* (Julien I, 450, II, 152) nur „la doctrine du grand véhicule“ vor, übrigens bereits auch im Verfall.

³⁾ Die bis jetzt älteste Erwähnung vom Seehandel der Inder mit China! Zu den *Bhoṭa* (Tübet!) freilich kann man nicht zur See gelangen.

⁴⁾ *Vajra* ist der Name des letzten der sieben *Daçapârvina*, Hemac. 34 (vgl. schol. bei Böhlingk-Rieu S. 239), der somit hiernach in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. fallen würde.

Munde führend deines Namens gedachte, liess eine in den Klauen eines Vogels in den Lüften sich krümmende Schlange ihr Gift gerade hineinfallen (207), ohne dass ich es merkte¹⁾. Ich trank und durch das Gift schwand mir die Besinnung, doch gedachte ich der hohen Formel²⁾ beständig dich erschauend. Mein Laster immer mehr tadelnd, deiner stets gedenkend, die Formel auszusprechen mich bemühend, starb ich, und ward unter den *Yasa* so wieder geboren. Ich heisse jetzt *Kapardi-Yasa*³⁾, bin von 100,000 *Yasa* gefolgt, alles auszuführen im Stande. Herr, sage mir, was ich thun soll.“ *Vajravādin* erzählt darauf von der Heiligkeit des *Siddhādri* (*Çatrunjaya*) und ermuntert den *Jāvaḍa* zu seiner Wallfahrt dorthin und zur *tīrtha*-Errichtung daselbst, er und der *Yasa* würden ihm beistehen; durch einen Blick heilt er zugleich *Jayamati* die Gemahlin des *saṅgheṣa*, (*Jāvaḍa*), welche die bisherigen Wächter des *Siddhabhūḍḥrit* krank gemacht hatten. In der That gelingt es auch, den Widerstand der Dämonen zu brechen⁴⁾, und den *Çaṇḍendra* mit dem Bilde des *Bhagavant* zu besteigen. Man findet den Berg durch Blut etc. verunreinigt, die Tempel eingestürzt, voll Staub, den Winden preisgegeben. Die Nacht benutzen dann die Dämonen, den Wagen mit dem Bilde des Herrn wieder vom Berge herab zu bringen. Tags darauf wird er zwar durch *Jāvaḍa*'s Leute wieder hinaufgeschafft, folgende Nacht aber wieder hinunter. So 21 Nächte hindurch: bis *Vajravādin* die Anordnung trifft, dass der *Yasa* mit den Seinen, die Glieder gestählt durch die Formel des *Vajra*, in der Luft Wache hält, *Jāvaḍa* sich mit seiner Frau, zum *Āḍijina* betend und der fünf *Parameshthi* gedenkend, unter dem Wagen neben die Räder schlafen legt, und er selbst mit dem ganzen *saṅgha*, Kindern und Frauen bis zum Morgen bei dem Bilde bleibt, des *Āḍijina* gedenkend. Am Morgen (245) bringen sie dann das Bild glücklich zum Tempel hin, und sorgen zunächst für die Reinigung und Entsühnung des Heiligtums⁵⁾. Der frühere *Kapardin* (s. v. 175) hält sich erzählt, von einigen *Asura* umgeben, im Innern der frühern Statue versteckt,

¹⁾ Dieselbe Geschichte in der *Vaidāpāraṇḥitī* und im *Syntipas*, s. Ind. Stud. III, 350. Einen ähnlichen Vorgang „saw the poison of a snake fall into the rice and milk“ s. in der Einl. des *Kalpasastra* S. 12.

²⁾ Es muss dies ein von *Vajra* erdachter *mantra* sein, der, vgl. v. 236. „*vajravād abhedyā*“ macht.

³⁾ gleichnamig, nicht identisch mit dem v. 175. 246 Genannten.

⁴⁾ *Vajra* vertreibt die von ihnen geschaffenen Wolken durch Wind, ihren Wind durch Berg, ihren Berg durch Kelle (*paṇḍ*, Randglosse, *vajra*), ihre Elephanten durch Löwen, ihre Löwen durch den *Çarabha*, Feuer durch Wasser, Wasser durch Feuer, Schlangen durch Vögel.“ — Für den ersten Theil dieser Mittel vgl. *Pāṇcat. III, 12*, wonach das Ind. Stud. III, 345 Gesagte zu modificiren ist.

⁵⁾ dies ist die I, 277 erwähnte neue Einrichtung des Tempels.

und als nun *Jāvaḍa* dieselbe heraus, die neue feste hineinschaffen lässt, wird der *Asura*-Schwarm zwar durch die Sprüche des *Vajrasvāmin* festgebannt, so dass er nicht auf jenen losstürzen kann, stösst aber ein so furchtbares Geschrei aus, dass die Erde mit den Bergen wie eine Meereswoge schwankt, Bäume und Tempel umstürzen, der Berg selbst in zwei Stücke, ein südliches und ein nördliches sich spaltet, und alle Leute, ausser *Vajra*, *Jāvaḍa* und seiner Gattin, die Besinnung verlieren. Auf *Vajra*'s Anweisung nimmt da der *Yara Kapardin* den *vajra* (Keil: oder ist *Vajra* damit gemeint?) in die Hand, den *Asura* damit bedrohend, und erschreckt flieht der frühere *Kapardin* eiligst an das Ufer des (*namdrā*?) Meeres, wo er im *Candraprabhāṣaxetra* einen andern Namen annimmt¹⁾ (254).

Vajra richtet darauf den neuen Tempeldienst ein (bis 259). *Jāvaḍa* steigt, um die Fahne aufzustecken, mit seiner Gemahlin auf die Spitze des Tempels, und preist sein glückliches Geschick, durch welches ihm dies schwierige Werk geglückt, *Vajrasvāmin* sein Lehrer, und *Kapardin* durch dessen Antrieb sein Beistand geworden sei. Die Freude hierüber übermannt die beiden Gatten bei ihrem hohen Alter so sehr, dass ihnen wirklich das Herz bricht; die *Vyantara*-Götter nehmen ihre beiden Körper und werfen sie sogleich in das Milchmeer. Die *Cakreśvarī* (s. 177. 180) tritt sodann zu dem mit der Gemeinde harrenden Sohne *Jāvaṇḍa* und zeigt ihnen das Geschehene an, sie mit passenden Worten tröstend. *Jāvaṇḍa* aber, die Jina auf dem *Raivata* und den andern Bergen verehrend, überall *caitya* errichtend, befolgt in allen Dingen das väterliche Beispiel. — Am Ende des 108. Jahres nach *Vikramāditya* wird dieses Hinscheiden des *Jāvaḍa* stattfinden (280).

„Nachdem einige Zeit dahin gegangen, erlangen die *Bauddha*, kraft ihrer Weisheit die Fürsten beherrschend, durch Gegner schwer zu besiegen, das Uebergewicht, beseitigen die andern Systeme, und vernichten, ihre eigene Lehre in der Welt einführend, alle *tīrtha* (Jaina-Heiligthümer)“ (282).

„Da tritt *Dhansavara*, der Mond des Oceans des Mondgeschlechts, der weise aus allen Göttern zusammengesetzte²⁾ Lehrer

¹⁾ Nach v. 55 liegt dies *Candraprabhāṣam* in der Nachbarschaft des *Çatruñjaya*, so dass der Dämon also doch nicht sehr weit verjagt ward. Der Name desselben führt übrigens darauf hin, in ihm eine Gestalt des *Īśānismus* zu erblicken, vgl. den *Raras*-Namen *Mahākāla* II, 141, und wir werden somit wohl nicht irre gehen, wenn wir in dem *Candraprabhāṣam* geradezu das *Prabhāṣaxetram* suchen, vgl. *Mbhār* III, 5000, wie nach Journ. Bombay branch R. As. Soc. II, 14 im *Skāndapurāṇa* der heilige *Somandītha*-Tempel in *Surāṣṭra* genannt wird. Es handelt sich hier also um einen Kampf zwischen *Īśānismus* und *Jainismus* in *Guzerate*, in welchem ersterer eine Zeitlang siegreich war, bis letzteres sich am *Taraçīlā* frische Kräfte holte.

²⁾ Der Dichter scheut sich, wie man sieht, nicht, sich selbst möglichst auszustaffiren.

auf, unterrichtet den *Çilāditya*, Herrn der Stadt *Valabhi*, in der reinigenden Jinalahre, lässt durch denselben die *Bauddha* aus dem Lande vertreiben, und eine Menge *cāitya* an den verschiedenen *tīrtha* errichten. 477 Jahre nach *Vikramārka* lebt *Çilāditya*, der das Gesetz zu neuer Blüthe bringende“ (bis 286).

Hier sollte nun rechtmässiger Weise die Prophezeiung des *Vira* schliessen, da er doch nicht gut von Dingen berichten kann, die hinter der Zeit des Verfassers kommen werden. Trotz dessen folgt noch bis v. 324 manche gewiss historische Angabe, die wir nur eben theils für die Gegenwart, theils für die Vergangenheit werden umsetzen müssen, wie grosse Ansprüche an die Zukunft (in v. 290 ist von 1914 Jahren nach *Vira*, also 967 Jahren nach *Çilāditya*, resp. *Dhaneçvara* die Rede! und in v. 305 kommen noch 86 dazu) sie auch erheben mögen. — Oder wir müssten diese Verse sämmtlich für eine spätere Zuthat erklären, was natürlich sehr gewaltsam wäre.

„Danach aber werden *Kumārāpāla*, *Bāhaḍa*, *Vastupālavid* (Pva-sru° Cod.) die ersten im Kampfe sein, mächtig in diesem Lehrsystem (287). — Die Fürsten werden (dann) *Mlecha* sein, ihre Minister habstüchtig, die Leute aber von ihren Gebräuchen weichend, und einander zu betrügen suchend (288).“

Unter *Kumārāpāla* könnte der (*Çālukya*) *Çaulukya*-Fürst gemeint sein, den Hemacandra 712. 713 anführt? oder sollte derselbe nicht vielmehr damit den ihm nach Wilson Sanskr. Dict. first edit. pref. S. XXXIII not. gleichzeitigen Fürsten meinen, der seinerseits daselbst 2500 Jahre nach *Pārçvanatha* gesetzt wird?¹⁾ Wilson im Lexicon führt *Kumārāpāla* als Namen des *Çālivāhana*, wie eines „Königs in *Guzerate*“ an; unter letzterem ist aber eben wohl jedenfalls der spätere, dem zwölften Jahrhundert (1144—73, nach Lassen III, 567) angehörige Fürst (Hemacandra's Patron) gemeint, der hier natürlich nicht in Betracht kommen kann. In der Inschrift im Journ. Bombay Br. R. As. Soc. II, 18, scheint dagegen ein *Kumārāpāla* als der Stifter des *Çhalukya*-Geschlecht genannt zu sein (vgl. Lassen III, 564 not.), welches letztere nach ibid. II, 9. III, 205, Journ. Royal As. Soc. London V, 343., inschriftlich bereits *çake* 411 A. D. 489 nachgewiesen ist. — Zu *Bāhaḍa* weiss ich gar nichts anzuführen, und mit *Vastupālavid* kann der Minister *Vastupāla*, der auf den *Arbuda*-Inschriften (Wilson, As. Res. XVI, 303—319) mit seinen Brüdern als eifriger Jaina in den Jahren *Samvat* 1287—93 erscheint, natürlich nur dem Namen nach verglichen werden.

¹⁾ Gelegentlich mache ich hier darauf aufmerksam, dass *Agnivādmīn* zu *Lāṭy*. I, 10, 10. als Beispiele eines *duṣṣhyakaṭpa* (Verfluchung) und eines *priyakaṭpa* (Segnung) folgende anführt, die offenbar für seine Zeitgenossen bestimmt waren! *idam aham Kurcinaham Çaulakyaṇ Çatabhikāhātyaṁ (?) putram udicyā diçāḥ yavādyannādyān nirūhāmi, and idam aham Kumārāguptaṁ Dravyasyāpinyāyaputraṁ (?) prācyāṁ diçi çilyannādye dhyūhāmi.*

Es folgen bis 312 sehr specielle Angaben über einen König *Kalkin* (und seinen Sohn *Datta*). Der Name desselben ist identisch mit dem der noch bevorstehenden Incarnation des *Vishnu*, ein weiterer Zusammenhang indess scheint nicht stattzufinden. Auch die beiden durch Inschriften bekannten *Karkardja* (Lassen III, 539. 40. 543. 552—55) passen nicht hieher, da sie bedeutend jünger sind, als *Dhaneçvara*. Eine bestimmte historische Grundlage indess wird den so speciellen Nachrichten über *Kalkin* wohl schwerlich abzusprechen sein. — 1914 Jahre nach *Vira's* Tode, am achten des *Caitra*-Monats, um die *viñti*-Zeit¹⁾ wird in *Pāṭaliputra* ein *Mlecha*-Sohn sein (d. i. „geboren werden“), der die drei Namen *Kalkin*, *Caturvaktra*, *Rudra* (? *Rudra*?) führt. Da werden in *Mathurā* plötzlich die beiden Tempel des *Muṣalin* (*Balarāma*) und des *Kṛiṣṇa* einfallen²⁾, wie ein alter vom Sturm umgerissener Baum. Die sieben Landplagen³⁾ werden sich einstellen, Furcht, Verlust von Geruch und Geschmack, Theuerung, Streit zwischen den Fürsten, unzählige ungünstige Anzeichen. Am Ende des 36. Jahres wird jener *Kalkin* König werden und wird die goldenen *stūpa* des Königs *Nanda* aufgraben lassen. Nach Schätzen gierig wird er die ganze Stadt (*Pāṭaliputra*) durchgraben und viele Reichthümer erlangen, wobei sich eine steinerne Kuh, Namens *Lagnadevi*, finden wird, welche die *muni* quält, so dass Viele die Stadt verlassen werden. Die *Jaina*-*ṛishi* zornig verfolgend wird *Kalkin* durch die Stadtgötter mit Gewalt zurückgehalten werden. Ein Regen von 17 Tagen wird dann die Stadt überfluthen. *Kalkin*, der Weise *Prātipada* und viele Andere Gläubige (*saṅgha*) und Nichtgläubige (*lokaḥ*) werden sich retten, Andere aber fortgeschwemmt werden. Vermittelst der *Nanda*-Schätze wird *Kalkin* dann die Stadt neu bauen lassen und 50 Jahre lang wird dann Wohlstand herrschen. Seinem Ende nahe aber wird der böse *Kalkin* durch ketzerische — (?) die *Jaina* überfallen. Der Weise *Prātipada* und viele Gläubige werden hart zu leiden haben. *Çakra*, selbst auf seinem Sitze schwankend, wird die Gestalt eines *vipra* (Brahmanen) annehmen (um ihn zu bekehren): da aber *Kalkin* trotz aller Ermahnungen nicht ablässt, wird er nach vollendetem 86. Lebensjahre von *Çakra* getödtet werden. Sein Sohn und Nachfolger *Datta*⁴⁾, von *Çakra* selbst in der Jinalhre unterwiesen, wird unter der Leitung des *Prātipada* viele *Arhat*-*Caitya* errichten, sowie zum

¹⁾ s. Böthlingk-Roth unter *karāṇa*. Die *Jaina* lieben es, durch drgl. ganz specielle chronologisch-astrologische Zeitbestimmungen auf Tag, Stunde, und Minute wo möglich, ihren Angaben den Schein möglichster Genauigkeit zu verleihen, vgl. v. 6. 7. 16. 96, *Kaṭpasūtra* 8. 22. 23. 74. 89. 98.

²⁾ ich lese *Muṣalikṛiṣṇa*, und *paṭiṣhyete*.

³⁾ s. Böthlingk-Roth unter *ṭṭi*, wo nur sechs drgl. aus *Parāçara* aufgezählt werden.

⁴⁾ bei Hemac. 696 Name des siebenten schwarzen *Vāsudeva*, Sohnes des *Agnisīpha*, dem *Prahlaḍa* als Feind gegenüber steht.

Çatrunjaya etc. selbst wallfahrten. Im (ganzen) *trikhaṇḍa* (d. i. wohl „in allen drei *dvīpa*“), im *Bharata* (*varāha*), in Dorf und Stadt, Weibern und Marktbecken, Städtchen, Berg und Thal (*Faṭṭh*), in ärischem und nicht-ärischem Lande wird König *Datta Jina*-Tempel errichten lassen und stets des *Guru* Anweisung befolgen, bedacht darauf, Niemand Schaden zu thun. Unter seiner Regierung wird dann auch Wohlstand und Fülle überall herrschen, die Fürsten werden gescheut sein, die Minister wohlwollend und die Leute das Gesetz beobachten.

Bis zum Ende des *Pancamādraka* (313) wird so ununterbrochen Fortgelten der *Jina*-Religion stattfinden¹⁾. Dann weiter aber in der *Duḥṣhamā* werden die Leute das Gesetz (*dharma*) ganz bei Seite lassen, nur kurzes Leben führen, von Krankheit verzehrt, von Abgaben gedrückt. Die Könige werden habsüchtig, diebisch, furchtbar sein, die Frauen sittenlos, die Dörfer Leichenäckern gleich. Schamlos und erbarmungslos werden die Leute die Lehrer schmähen und die Götter, und allmählig immer tiefer sinken. Die letzten Guten während der *Duḥṣhamā* werden im *Bhārata* (*varāha*) sein der Lehrer (*ācārya*) *Duḥṣprasāha*, die Lehrerin (*sādhvī*) *Phalguśrī*, der fromme (*śrāvaka*) *Nāgila*²⁾, die fromme (*śrāvikā*) *Satyāśrī*, der König *Vimalāvadhana*, der Minister *Sumukha*. Nach Anweisung des *Duḥṣprasāha* wird König *Vimalāvadhana* auch eine Wallfahrt zum *vihāra Vimalādri* anstellen. Zwei Hände hoch und nur zwanzig Jahre lebend werden die Menschen dann sein³⁾: die Wolken werden nur hier und da, meist aber nicht, ihre Schuldigkeit thun. *Duḥṣprasāha* wird 12 Jahr zu Hause, acht Jahre im *vraṭa* zubringen, und zuletzt durch die achte Mahlzeit (? stets immer nur das achte Mal essend, d. i. alle vier Tage einmal, s. *aṣṭamakāḍhika* *Manu* 6, 19) das Gesetz üben.

Der Reihe nach wird am Vormittage das Geschäft, Mittags die Königspflicht, Nachmittags das Feuer anthören (gepflegt zu werden?).

So wird die *Duḥṣhamā* 21000 Jahre dauern. Dasselbe Maass wird für die Zeit der *Ekāntaduḥṣhamā* stattfinden, wo die Menschen schamlos wie das Vieh in Höhlen wohnen und Fische essen werden (324).

Auch der *Çatrunjaya* wird dann nur 7 Hände hoch sein, und erst in der *Utsarpiṇī*-Periode wieder zu seiner frühern Höhe gelangen (325). — Hieran schliessen sich ungemessene Lobpreisungen desselben bis v. 335.

¹⁾ Umfasst der *Pancamādraka* hiernach etwa 2000 Jahre? Er beginnt (nach v. 101) 3 7/8 Jahre nach *Vira's* Tode. *Kalkin* nun wird 1914 Jahre nach *Vira's* Tode geboren, dann die 86 Jahre seines Lebens giebt 2000. Dann blieben freilich für *Datta* während des *Pancamādraka* nur 3 7/8 Jahre übrig!

²⁾ So heisst der 15. Nachfolger des *Sudharman* in der *sthirdanti* am Schluss des *Kalpasaṭra* S. 101.

³⁾ Anders *Hemac.* 134.

Also den Nektar der Erkenntniss über die Creaturen gereget habend, verstumulte *Vira* (336) und stieg herab von der Spitze des *Vimalaçaila* (339): auch seine Zuhörer zerstreuten sich je in ihre Heimath.

Den Schluss machen vier Verse, in denen der Dichter sich seines Werkes rühmt, für etwaige Fehler oder unkanonische Angaben (*utsūtram*) um Nachsicht bittet, den Schutz des *Ādijina* dafür erfleht, sich nochmals als Verfasser, Demüthiger der *Saugata* (Buddhisten), Mond des Mondgeschlecht-Oceans und seinen Patron Fürst *Çidditya* als Zierjuwel des *Yadavaṇṇa* verherrlicht, und endlich seinem Werke ewige Dauer wünscht, so lange als das der Menschheit Heil spendende gute Gesetz der Jaina auf Erden wache, Sonne und Mond die Finsterniss vertreibend aufgeben.

Berlin, im April 1858.

Nachtrag.

Die in dem so eben bei der letzten Correctur erhaltenen letzten Hefte des 3. Bandes von Lassen's Indischer Alterthumskunde auf S. 1159. 60 sich findende Stammtafel der „*Ballabhi*“-Könige weicht von der oben S. 11. gegebenen in einigen Punkten ab. Meine Darstellung ist aus Lassen's eigenen, allerdings vielfach durch Druckfehler etc. entstellten Angaben auf S. 501—34 seines Werkes entlehnt, denen bei Zusammenstellung jener seiner Stammtafel nicht vollständig Rechnung getragen scheint. — Zu dem Namen *Moung-kie-li* auf S. 42 not. bemerke ich, dass Lassen a. a. O. S. 887 denselben durch *Mangala* restituirt. —

Berlin, 3. Juli 1858.

Aus dem Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Cap. I.

ओं नमो^{१)} विश्वनाथाय विश्वस्थितिविदायिने ।
अर्हतेऽव्यक्तरूपाय युगादीशाय योगिने ॥ १ ॥
अर्हच्चक्रिश्चियः स्वामी^{२)} चामीकरसमप्रभः ।
स्तुत्यः सत्कृत्यलाभाय श्रीशान्तिः शुभतातिकृत् ॥ २ ॥
हेलान्दोलितदैत्यारिर्जरासिन्धुप्रतापहृत् ।
स्मरणीयं स्मरं^{३)} कुर्वन् श्रीमान्नेमिः पुनातु वः ॥ ३ ॥
यस्य दृष्टिमुधावृष्टिदानादहिरहीश्वरः ।
जातस्तापत्रयान्मुक्तः^{४)} स श्रीपार्श्वो मुदेऽस्तु वः ॥ ४ ॥
सुराद्रिं सुरनाथस्य संशयापनयाय^{५)} यः ।
अकम्पयस्त्रिधा^{६)} वीरः श्रीवीरः श्रेयसेऽस्तु वः ॥ ५ ॥

^{१)} Voraus geht die Anrufung des Schreibers: ओम् । अर्हं (!)
नमो भगवते । श्रीयुगादिजिनेन्द्राय ॥

^{२)} Çakti ist sowohl Arhant als Cakrin d. i. cakravartin.

^{३)} कंदर्पं Gloss. zu einem machend, auf den man sich zu besinnen hat,
d. h. ihn in Vergessenheit bringend.

^{४)} Siehe XIV, 13.

^{५)} शंसया^० Cod.

^{६)} अकम्पयस्त्रिधा Cod.

श्रेयःश्रियः पुरण्डरीकं पुरण्डरीकं^{१)} शिवश्रियः ।
 पुरण्डरीकशिरोरत्नं पुरण्डरीकं नमामि तम् ॥ ६ ॥
 जिनानादीश्वरमुखान्पुरण्डरीकमुखान्मुनीन् ।
 ध्यात्वा शासनदेवीश्च^{२)} कुर्वे सच्चरितोद्यमम् ॥ ७ ॥

श्रीयुगादिजिनादेशात्पुरण्डरीको गणाधिपः ।
 सपादलक्षप्रमितं नानाश्चर्यकरश्चितम् ॥ ८ ॥
 श्रीशत्रुञ्जयमाहात्म्यं सर्वतत्त्वसमन्वितम् ।
 चकार पूर्वं विश्वैकहिताय महितं सुरैः ॥ ९ ॥ युगम्^{३)} ॥
 वर्धमाननियोगेन सुधर्मा गणभृत्ततः ।
 ह्रस्वायुष्कान्नरान्जानन् तस्मात्संक्षिप्य तद्वधात् ॥ १० ॥
 चतुर्विंशतिसाहस्रात्तस्मादालोक्य सारतः ।
 स्याद्वादवांशवशतः कुर्वन्बौद्धानालम्बदान् ॥ ११ ॥
 सर्वाङ्गयोगनिपुणो भोगाभोगेऽपि नि(ः)स्पृहः ।
 नानालब्धिप्रबुद्धात्मा राजगङ्गैकमण्डनः ॥ १२ ॥
 सच्चारिविपवित्राङ्गो वैराग्यरससागरः ।
 श्रीमान्धनेश्वरः^{४)} सूरिः सर्वविद्याविशारदः ॥ १३ ॥
 शत्रुञ्जयोद्धारकर्तुरष्टादशनृपेशितुः^{५)} ।
 वलभ्यां श्रीसुराष्ट्रेशशिलादित्यस्य चायहात् ॥ १४ ॥

^{१)} तिलकं marg.

^{२)} देवींश्च Cod.

^{३)} So häufig durch 2 Verse युगं, durch 3 विशेषकं, durch 4 कलापकं, durch 5—11 (z. B. I, 275—86) कुलकम्

^{४)} Hierzu am Rande (entstanden aus XIV, 286):

सप्तसप्तचतुःसरे(! शते) अ(!) ४७७ गते विक्रमवत्सरे ।
 श्रीशत्रुञ्जयमाहात्म्यं वक्ति भक्तिप्रणोदितः ॥
 श्रीधनेश्वरसूरिकृते ॥

^{५)} योद्धारक^० Cod. So fast durchweg bei dieser Form de für ddh.

तत्प्रतिश्रुतितुल्यं तन्माहात्म्यं सुखबोधकृत् ।

वक्ति शत्रुञ्जयस्यादेर्भक्त्या शृणुत हे जनाः ॥ १५ ॥

पञ्चभिः कुलकम् ॥

किं तपोभिर्जपैः किं वा किं दानैः सत्फलैरपि ।

शत्रुञ्जयस्य माहात्म्यमेकवेलं निश्च्युताम् ॥ १७ ॥

वभ्रम्यते कथं धर्मवाञ्छया सर्वदिङ्मुखम्^{१)} ।

छायापि पुण्डरीकादेः^{२)} स्पृश्यताम् इतरैरलम् ॥ १८ ॥

आसाद्य मानवं जन्म श्रुत्वा शास्त्राण्यनेकशः ।

सफलीक्रियतां सर्वं शत्रुञ्जयकथाश्रुतेः ॥ १९ ॥

नास्त्यतः परमं तीर्थं धर्मो नातः परोऽवरः ।

शत्रुञ्जये जिनध्यानं यज्जगत्सौख्यकारणम् ॥ २० ॥

त्रिधार्जितं कुलेभ्यः^{३)} पापमापन्नदं जनाः^{४)} ।

स्मृत्वापि पुण्डरीकादेः क्षिपन्त्यपि सुदारुणम् ॥ २१ ॥

सिंहव्याघ्रादिशबरपक्षिणोऽन्येऽपि पापिनः ।

दृष्ट्वा शत्रुञ्जयेऽर्हन्तं भवन्ति स्वर्गभाजिनः ॥ २२ ॥

सुरामुरमनुष्यादिभवेष्वालोक्तो न यैः ।

शत्रुञ्जयस्ते पशवो न शिवोदयभाजिनः ॥ २३ ॥

अन्यतीर्थेषु सद्धानशीलदानार्चनादिभिः ।

यत्फलं स्यात्तदधिकं शत्रुञ्जयकथाश्रुतेः ॥ २४ ॥

तद्गृह्यन्तु महाभक्त्या माहात्म्यं गिम्भूपतेः ।

यस्य श्रवणमात्रेण सम्पदः स्युर्निरापदः ॥ २५ ॥

वृत्तो वृन्दारकैर्वर्धमानोऽन्येद्युः^{५)} सदुद्यतः ।

शत्रुञ्जयं द्विधा शत्रुञ्जयं पर्वतमागमत् ॥ २६ ॥

^{१)} दिङ्मुखं Cod.

^{२)} Puṇḍarika, ein anderer Name des Çatrunjaya.

^{३)} sic!

^{५)} नेद्युः Cod.

ततो विततसंरम्भमकम्पन्त विडौजसाम्¹⁾ ।
 आसनानि जिनान्ननुं त्वरयन्तीव तानलम् ॥ २७ ॥
 विंशतिर्भवनस्येन्द्रा द्वाविंशद्वान्तराधिपाः ।
 द्वौ ज्योतिरिन्द्रौ दश चापूर्ध्वलोकनिवासिनः ॥ २८ ॥
 चतुःषष्टिमिता एवमिता दैवैर्वृता^{२)} घनैः ।
 शत्रुञ्जयं जगन्नाथभूषितं पाकशासनाः^{३)} ॥ २९ ॥ युग्मम् ॥
 आलोक्यालोक्य लोकैकालोक्यं कीतुकतो गिरिम् ।
 मूर्धानं दुधुवुर्देवाः सेवकाश्चैतदुज्जगुः^{४)} ॥ ३० ॥
 अहो महोऽद्य तै रत्नैर्निःसपत्नैर्मरोचिभिः ।
 पवित्रश्चिचितो भाति सर्वस्फातियुतो गिरिः ॥ ३१ ॥
 सुवर्णशिखरैः शोभासम्भृतः शिखरीश्वरः ।
 सर्वपर्वतनाथत्वान्मुकुटैरिव मण्डितः ॥ ३२ ॥
 सुवर्णरूपरत्नाढ्यैः शृङ्गैः कर्बुरिताक्षरैः ।
 पुनानोऽयं समं द्यावाभूभ्यामघहरोऽभवत् ॥ ३३ ॥
 स्वर्णगिरिब्रह्मगिर्युदर्यावुदमुखैर्वरैः ।
 अष्टोत्तरशतेनोच्चैर्भाति शृङ्गैरयं गिरिः ॥ ३४ ॥
 सर्वतः सिद्धायतनैरर्हद्भ्योऽमविभूषितः ।
 यक्षालयैर्लक्षितोऽसौ सिद्धिशैलो विभासते ॥ ३५ ॥
 यक्षकिन्नरगन्धर्वविद्याधरसुरव्रजैः ।
 अप्सरोभिः सदा सेव्यो भाति शत्रुञ्जयो गिरिः ॥ ३६ ॥
 मुमुक्षवो योगिनोऽत्र विद्याधरनरोरगाः ।
 कन्दरासु पवित्रासु ध्यायन्त्यर्हन्मयं महः ॥ ३७ ॥

¹⁾ Hemac, 171.

^{२)} (४) दृता Cod. „also 64 an Zahl gingen sie, umgeben von himmlischen Schaaren.“

^{३)} असनः Cod. aber Plural zu lesen, als Beiwort der ६४ Indra.

^{४)} कांश्चै Cod.

रसकूपीरत्नखानिदिब्यौषधिभिरन्वितः ।
 सदा शत्रुञ्जयोऽस्त्येष सर्वपर्वतगर्वभित् ॥ ३८ ॥
 कस्तूरीमृगयूषैश्च मयूरैर्मत्तकुञ्जरैः ।
 संचरच्चमरीवृन्दैः सर्वतो भात्ययं गिरिः ॥ ३९ ॥
 मन्दारपारिजातकसंतानहरिचन्दनैः ।
 विचित्रश्चम्पकाशोकसल्लकीकुलसंकुलः ॥ ४० ॥
 केतकीकुसुमामोदसुभीकृतादह्मुखः^{१)} ।
 भरन्निर्भरिणीवारिकंकारमुखरः सदा ॥ ४१ ॥
 मालतीपाटलाकालागुरुचूतमुखैर्दुमैः ।
 शत्रुञ्जयो राजतेऽयं सदापुष्पः सदाफलः ॥ ४२ ॥
 त्रिभिर्विशेषकम् ॥
 कल्पवृक्षघनच्छायासीनाः किञ्चरनायिकाः ।
 गायन्त्यो जिननाथस्य गुणान्यापं क्षिपन्त्यमूः ॥ ४३ ॥
 गिरिर्निर्झरिर्झराशुशीकैरेष^{२)} तत्रियः ।
 मुक्तिसीमन्तिनीहारकृते मुक्ताः किरञ्चिव ॥ ४४ ॥
 इतः कलापिनो वारिशीकैर्निर्झरोद्भवैः ।
 मेघोदयरूपभृतो^{३)} नृत्यन्त्यहेत्पुरोऽभितः ॥ ४५ ॥
 इतः पातालनाथोऽयं सहस्रफलमण्डितः ।
 जिननाथपुरो भाति नाटयन्दिव्यनाटकम्^{४)} ॥ ४६ ॥
 इतः सम्भृतनेपथ्याः खेचर्यो वर्यगीतयः ।
 वीणाहस्ता विलोक्यन्ते गृह्णन्त्योऽहंद्गुणावलीः ॥ ४७ ॥
 परस्परं विरुद्धा ये सत्त्वा स्था जन्मनोऽपि ते ।
 त्यक्तवैरा रमन्तेऽत्र जिनाननविलोकिनः ॥ ४८ ॥

^{१)} दिग्मुखः Cod.

^{२)} nirjharannirjhara wohl für nirjharannirjhara? Vgl. cancell(us) für cancell(al) in v. 128.

^{३)} मेघोदयरूपभृतो Cod.

^{४)} Wie kommt der Nāga-Fürst dazu? etwa ähnlich wie Pingalanāga? die Schlangen als besonders redekundig? Vgl. XIV, 33. 55.

इतः शत्रुञ्जयां पश्य नदीं पूर्वाधिगामिनीम् ।
 कृतामिव पुण्यरेखां पश्यतां शृण्वतामपि ॥ ४९ ॥
 तालध्वजनगोत्सङ्गे तटिनी तटिनीपतेः ।
 अटन्ती ह तटं भाति यास्ति शत्रुञ्जयानुगा ॥ ५० ॥
 दिश्युत्तरस्यां पश्याच्छपयःप्राप्तमहोदया ।
 इन्द्रेण निर्मितेत्यैन्द्री तटिनी स्फुटनीरजाः ॥ ५१ ॥
 कपर्दिकां नदीं दिव्यजलकलोललालिताम् ।
 पश्याम्भोरुहमध्यस्थहंससारससेविताम् ॥ ५२ ॥
 प्रभोः पश्चिमदिग्भागे ब्राह्मी विश्वोपकारिणी ।
 सरित्सलिलसम्पूर्णा भाति पापापहारिणी ॥ ५३ ॥
 शत्रुञ्जयैन्द्री नागेन्द्री कपिला यमला तथा ।
 तालध्वजी च यक्षाङ्गी ब्राह्मी माहेश्वरी तथा ॥ ५४ ॥
 साभ्रमती शङ्खलापि वरतोयोज्जयन्तिके ।
 भद्रा चेति महानद्य इमा भान्ति चतुर्दश ॥ ५५ ॥
 सूर्योद्यानममानस्थि पूर्वस्यां दिश्यदोऽद्भुतम् ।
 स्वर्गोद्यानमपाच्यां^{१)} च स्वर्गोद्यानसमानरुक् ॥ ५६ ॥
 प्रतीच्यां च सुराश्वारु चन्द्रोद्यानमिदं महत् ।
 लक्ष्मीलीलाविलासारख्यं कौबेर्या विपिनं ह्रदः ॥ ५७ ॥
 चतुर्दिग्भ्यः समागच्छल्लक्ष्मीधम्मिल्लसंनिभैः^{२)} ।
 अदीप्यतामीभिरयं श्रीशत्रुञ्जयपर्वतः ॥ ५८ ॥
 सौधर्मेन्द्रनियोगेन धनदेन विनिर्मितम् ।
 कुण्डकमलसंघातविधात्यैन्द्रमिदं पुरः ॥ ५९ ॥
 सरः स्फुरच्चन्द्रिकाभं जलोर्मिरवराजितम् ।
 भरतस्य यशोराशिरिवैतद्भाति भारतम् ॥ ६० ॥

^{१)} a. v. 283. Hemac. 167.

^{२)} Für समागच्छद्भिः[†] — Wilson hat nur धम्मिल्ल, nicht धम्मिल्ल.

ईषत्पवननिर्धूततरङ्गावलिलालितम् ।

सरः कपर्दियक्षस्य पश्य कस्य मुखाय न ॥ ६१ ॥

मुक्तिसीमन्तिनीशोभासमालोकनदर्पणम् ।

तटागं विकसद्रागं जनाः पश्यत-पश्यत ॥ ६२ ॥

सर्वतीर्थावताराख्यं चान्द्रसौरं च यत्पयः ।

कुराडमन्यान्यपि स्रष्टुर्नामभिः पश्यतामराः ॥ ६३ ॥

इतस्तपांसि तनुते मुनिरेष विशेषधीः ।

विचित्रचरितस्यास्य शृणु वार्त्ता सकौतुकम् ॥ ६४ ॥

पुरा चन्द्रपुराधीश आसीत्कीनाशसंनिभः ।

सोऽयं कण्डुरिति ख्यातो भूपः पापकृतां प्रभुः ॥ ६५ ॥

मुनिवाण्येति संहृष्टस्तप्सादासाद्य सङ्गतम् ।

द्विधा परियहान्मुक्तस्तीर्थं प्राप प्रसन्नहृक् ॥ १५९ ॥

आरुह्य शीलसंनाहशैलं^{१)} कण्डुर्वेतास्त्रभृत् ।

दयाखेटकसंयुक्तः पापारिं हतवान्रयात् ॥ १६० ॥

समूर्तिरादिदेवस्य दर्श-दर्शमतृप्तिवान् ।

निर्निमेषं सरोमाञ्चं चक्षुर्व्यापारयन्धनम् ॥ १६१ ॥

इह शृङ्गायभागेऽसौ तप्यते दुस्तपं तपः ।

क्षीणकर्माधुना ज्ञानमवाप्स्यति शुभोदयः ॥ १६२ ॥

क्षेत्रं महाविदेहाख्यं गतोऽभूवमहं सुराः ।

श्रीमत्सीमंधरस्वामिमुखादश्रीषमित्यपि ॥ १६३ ॥

महापापोऽपि हि पुमान् श्रीशत्रुञ्जयसेवनात् ।

विशुद्धः सिद्धिभागभावी यथायं कण्डुभूपतिः ॥ १६४ ॥

^{१)} शन्नाहशैलं Cod.

अथान्येऽपि सुराः सर्वे द्योतयन्तोऽस्त्रं रुचा ।
 नन्तु जिनात्समाजग्मुस्तुरङ्गातिरङ्गिणः¹⁾ ॥ १६५ ॥
 दुःकर्मसूदनीं दुष्टादनीं राजादनीं ततः ।
 क्षणात्प्रदक्षिणीकृत्य नेमुर्वीरं सुरेश्वराः ॥ १६६ ॥

परितो वीरनाथस्याथ नेमुः सुरेश्वराः ॥ १७३ ॥
 अथो मिथः स्पर्धमाना रत्नसारैः सुरेश्वराः ।
 आरेभिरे समवसरणस्य रचनामिति ॥ १७४ ॥

एवं विधाय समवसरणं शरणं श्रियः ।
 व्यन्तरेन्द्राः पुनः सर्वं शेषकर्म न्यवर्तयन् ॥ २०१ ॥
 — । पूर्वद्वारेण समवसरणं प्राविशत्प्रभुः ॥ २०३ ॥

इतः सुराष्ट्रदेशाधिनाथो गाधिनुपाङ्गजः ।
 यादवो गिरिदुर्गेशो रिपुमहोऽभ्युपागमत् ॥ २२२ ॥
 इत्थं समयलोकेषु निषण्णेषु यथास्थिति ।
 विभोर्वचनपीयूषपिपासुश्चवर्णेष्वथ²⁾ ॥ २२३ ॥
 सौधर्मेन्द्रः स्फुरद्भक्तिं स्तोतुं प्रचक्रमे ॥ २२४ ॥

सौधर्मेन्द्रः सदोच्चिद्रः पुण्यकर्मणि भक्तिभाक् ।
 दृष्ट्वा शत्रुञ्जयं तीर्थमागतिं तत्र च प्रभोः ॥ २६९ ॥
 श्रीयुगादिजिनस्यार्चा पूजितां विजगज्जनैः ।
 राजादनीं क्षरुक्षीरां तदधः पादुके प्रभोः ॥ २७० ॥
 नदीः सरांसि — । — निरीक्ष्य च ॥ २७१ ॥
 नमस्कृत्य जिनस्यांही — । — ॥ २७२ ॥
 जगाद — । — ॥ २७३ ॥ पञ्चभिः कुलकम् ॥

1) जिनात्समा^० Cod. S. v. 27.

2) पिपुसु^० wohl nur meine Abschrift!

भगवन्जगदाधार जगत्तीर्थं त्वमेव हि ।
 त्वयाधिष्ठितमेतच्च विशेषाद्भावि पावनम् ॥ २७४ ॥
 अत्र किं दीयते दानं किं तपस्तप्यते विभो ।
 किं व्रतं च जपः कोऽत्र सिद्धयः का भवन्त्यपि ॥ २७५ ॥
 किं फलं प्राप्यते धैर्यं^{१)} किमत्र सुकृतं च किम् ।
 कदायं पर्वतो जातः किमर्घमिह का स्थितिः ॥ २७६ ॥
 सोऽयं नवीनः प्रासादः कृतिना केन कारितः ।
 चन्द्रज्योत्स्नेव रुचिरा प्रतिमा केन निर्मिता ॥ २७७ ॥
 प्रभोः पुरः खड्गधरौ कौ सुरौ द्वारि संगतौ ।
 वामदक्षिणयोः पार्श्वे^{२)} के मूर्ती केऽपरे सुराः ॥ २७८ ॥
 राजादनी तथैषैका तदधः कस्य पादुके ।
 मयूरप्रतिमा कैषा कोऽयं यक्षोऽत्र तिष्ठति ॥ २७९ ॥
 का देवी विलसत्यत्र मुनयः केऽत्र संस्थिताः ।
 एताः काः-का महानद्यः कानि-कानि वनानि च ॥ २८० ॥
 केऽमी दुमाः सत्फलिनः सरः कस्य मुनेरदः ।
 अपराण्यपि कुण्डानि कानि-कानि जगत्प्रभो ॥ २८१ ॥
 रसकूपी रत्नखानिः किम्प्रभावा गुहाश्च काः ।
 केऽमी पञ्च नराः स्वामिन् सखीका लेपनिर्मिताः ॥ २८२ ॥
 गायन्त्यमी केऽत्र गुणाच्चाभेयस्य जनातिगान् ।
 दिव्यपाच्यां गिरिः कोऽयं कः प्रभावोऽस्य विष्णुतः ॥ २८३ ॥
 शृङ्गाणि कानि-कानीह चतुर्दिक्षु पुराणि च ।
 कथमत्रागतो वार्धिः^{३)} केऽभवन्पुरुषोत्तमाः ॥ २८४ ॥
 सेत्स्यन्त्यत्र कियत्कालं कियद्भूयोऽस्ति पर्वतः ।
 भविष्यन्ति कियन्तोऽत्र नाथोद्दाराः^{४)} सुमेधसाम् ॥ २८५ ॥

१) धैर्यं?

२) statt पार्श्वयोः।

३) वार्धि Cod.

४) °द्वाराः Cod.

इत्यादि सकलं स्वामिन् कृपया वक्तुमर्हसि ।
 आश्रितेषु जगत्पूज्याः स्वयं वात्सल्यकारिणः ॥ २८६ ॥
 एकादशभिः कुलकम् ॥
 श्रुत्वेति भगवान्वीरः सौधमेन्द्रमुखाशुजात् ।
 तीर्थप्रभाववृद्ध्यर्थं भव्यानां बोधहेतवे ॥ २८७ ॥
 श्रोतॄणां पापनाशाय गिरा गम्भीरया ततः ।
 उवाच तीर्थमाहात्म्यं न संक्षिप्तं न विस्तृतम् ॥ २८८ ॥
 युगम् ॥

जम्बूद्वीप इति द्वीपो लक्षयोजनविस्तृतः ।
 सम्पूर्णशशिसंकाशो निःसपत्नः श्रिया त्वयम् ॥ २९० ॥
 जम्बूदुमः पल्लवौघैर्नृत्यन्यत्रास्ति हर्षतः ।
 जिनचैत्यानि मद्भासासंगतानीति शाश्वतः ॥ २९१ ॥
 सप्तवर्षोन्मिता वर्षधराः षट् तत्र शाश्वताः ।
 भारतं हैमवतं च हरिवर्षं विदेहकम् ॥ २९२ ॥
 रम्यकमैरण्यवतं वर्षाण्यैरवतं तथा ।
 हिमवान्महाहिमवान्निषधो नीलवानपि ॥ २९३ ॥
 रूप्यश्च शिखरी वर्षधरा धराधरा^{१)} अमी ।
 प्राच्यप्रतीच्यपाथोधिसंगताश्चैत्यमण्डिताः ॥ २९४ ॥
 महाविदेहखण्डान्तः कूटलक्ष्मिरलंकृतः ।
 काञ्चनो मेहरित्यस्ति पर्वतः क्षितिनाभिगः ॥ २९५ ॥
 लक्षयोजन उच्चत्वे वनराजिविराजितः ।
 शाश्वतार्हचैत्यचूलाच्चञ्चद्रत्नांशुशोभितः ॥ २९६ ॥
 युगम् ॥

भरतं पुण्यभरितं वयं^{२)} मन्यामहे ह्यदः ।
 अपि स्युर्दुःषमाकाले यज्जनाः पुण्यभाजिनः ॥ २९७ ॥

१) धाराधरा Abschrift.

२) वयं

तत्र विचस्तदुनीतिर्निरीतिः प्रीतियुग्जनः^{१)} ।
सुराष्ट्रा सर्वराष्ट्रेषु मुख्यो देशोऽयमुच्चैः^{२)} ॥ २९६ ॥

तस्य श्रीमत्सुराष्ट्राया देशस्य मुकुटोपमः ।
शत्रुञ्जयः पर्वतोऽयं स्मृतोऽपि बहुपापहा ॥ ३२६ ॥

त्रैलोक्यैश्वर्यधासोऽस्य नाम्नापि दुरितं व्रजेत् ।
यथा श्रीपार्श्वनाथस्योत्कीर्तनेनाहिजं विषम्^{३)} ॥ ३३१ ॥
शत्रुञ्जयः पुराङ्गीकः सिद्धिदोचं महाबलः ।
सुरशैलो विमलाद्रिः पुण्यराशिः श्रियः पदम् ॥ ३३२ ॥
पर्वतेन्द्रः सुभद्रश्च दृढशक्तिरकर्मकः ।
मुक्तिगेहं महातीर्थं शाश्वतः सर्वकामदः ॥ ३३३ ॥
पुष्पदन्तो^{४)} महापद्मः पृथ्वीपीठं प्रभोः पदम् ।
पातालमूलः कैलाशः क्षितिमण्डनमण्डनम् ॥ ३३४ ॥
शतमण्डितं नाम्नामित्याद्युक्तममुष्य हि ।
महाकल्पे विजानीयाः सुधर्मोक्ते^{५)}ऽतिशर्मदम् ॥ ३३५ ॥
चतुर्भिः कुलकम् ॥

कृत्रिमेध्वन्यतीर्थेषु पुरोद्याननगादिषु ।
जपैस्तपोभिर्नियमैर्दानेनाध्ययनेन च ॥ ३४१ ॥
अर्जयन्ति हि यत्पुण्यं तस्मादशगुणं भवेत् ।
जिनतीर्थेषु जष्टदुचैत्येषु शतगुणं^{६)} भवेत् ॥ ३४२ ॥

१) युक्जनः Cod.

२) °मुच्यते marg.

३) S. das zu XIV, 13 Bemerkte.

४) पुष्प° Cod.

५) °नीयात्सुध° pr. m. „Mögest du seine 108 Namen wissen, o Sudharma (= Indra)? welche bei ihrer Aussprache für ein mahākālpa reiches Heil spenden“: oder ist zu übersetzen: „mögest du diese 108 Namen wissen, die für ein mahākālpa, wie es im guten Gesetz (s. XIV, 343) gelehrt ist reiches Heil spenden“?

६) Drei Kürzen statt des Jambus.

शत्रुञ्जयः शिवपुरं^{१)} सरित् शत्रुञ्जयाभिधा ।

श्रीशान्तिः^{२)} शमिनां दानं शकाराः पञ्च दुर्लभाः ॥ ३८२ ॥

एकैव सुप्रसन्नेयं भूयाद्राजादनी जने ॥ ४९१ ॥

अस्यास्तले युगादीशपादुके त्रिजगज्जनैः ।

उपासिते महासिद्धिप्रदायिन्यौ सुखाय वः ॥ ४९८ ॥

वामदक्षिणभागस्थे प्रभोश्चाद्यगणेशितुः ।

मूर्ती श्रीपुण्डरीकस्य भवद्वयसुखाय वः ॥ ४९९ ॥

शृङ्गे श्रीमरुदेवायाः शान्तिनाथो^{३)} जिनोत्तमः ।

कोटिसंख्यैः सुरैः सेव्यो भूयात्संघस्य शान्तये ॥ ५०० ॥

इतश्च पूर्वदिग्भागभूषणं गतदूषणम् ।

श्रीसूर्योद्यानमुद्दामं विद्यते द्युसदां प्रियम् ॥ ५९९ ॥

Cap. II.

सुरासुरशिरोरत्नरोचिःकञ्चुकितक्रमः ।

आदिनाथो जगन्नाथः पातु वः कर्ममायकृत् ॥ १ ॥

सुरेन्द्रो भगवद्वाणीमित्यमाकर्ण्य हर्षवान् ।

व्यजिज्ञपत्प्रणम्याथ स्वामिनं रचिताञ्जलिः ॥ २ ॥

महिमा तीर्थराजस्य प्रोक्तो मत्प्रीतिकृद्विभो ।

सूर्योद्यानस्थितसरःकथां शृण्वषुरस्यपि ॥ ३ ॥

तद्यथा श्रीसुराष्ट्रायां विशालशालशालितम् ।

लक्ष्मीविलासावसथास्तोकलोकविभूषितम् ॥ ६ ॥

^{१)} S. XIV, 31.

^{२)} Der sechszehnte Jina.

^{३)} Der sechszehnte Jina.

वापीकूपतटाकादिमहोद्यानपरिष्कृतम्^{१)} ।
 अस्ति सत्त्वपाप्रकीर्णं नाकिनाथपुरोपमम्^{२)} ॥ ७ ॥
 श्रीमन्निरिदुर्गपुरं गिरिनारगिरेरधः ।
 जिनेन्द्रभवनश्रेणिशिवनिःश्रेणिमण्डितम् ॥ ८ ॥

भूयोऽभूद्भूरिभाग्यश्रीस्तुवार्हद्यतिभक्तिभाक् ।
 सूर्यमल्लाभिधः श्रीमत्समुद्रविजयान्वये ॥ १३ ॥
 सूर्यमल्लोऽहरद्वैरिध्वान्तं यत् तच्च कौतुकम् ।
 व्यकाशयत्कुवलयं तच्चित्रं कमलालयः^{३)} ॥ १४ ॥
 येन यादववंशैकभूषणेनेह हेलया ।
 पदं विपक्षलक्षस्य शिरस्यारोपितं रणे ॥ १५ ॥

अम्भोजिनीव सूर्यस्याम्भोजास्या तस्य वल्लभा ।
 महिषी शशिलेखेति संमुखी^{४)} शुभकर्मेणि ॥ १७ ॥
 सूर्यराजस्य जायापि कथ्यते या जनैरिति ।
 असूर्यम्पत्या^{५)} श्रीनेमेः पादपङ्कजसेविनी ॥ १८ ॥
 सुकृते सादरौ सोम्यौ दम्पती तौ मिथः प्रियौ ।
 अत्यवाहयतां कालं सुखसागरकङ्कषौ ॥ १९ ॥
 अन्यदा जिनयात्रायां गते नरपतौ गिरिम् ।
 स्ववालान् लालयन्त्येतद्राश्यालोकि^{६)} कलापिनी^{७)} ॥ २० ॥

१) परिष्कृतं Cod.

२) „ähnlich der Stadt des Götterherra.“ *ndkinātha* fehlt bei Hemacandra 171 — 74 unter den Namen Indra's.

३) „aufblühen Lotusblumen liess der Lotusteich: nimmt Wunder das?“

४) सन्मुखी Cod.

५) 8. Pdp. III, 2, 36 (*bhāshye tu na vṛkhyatam*).

६) लौकि Cod.

७) मोरणी marg.

स्वं तदैव सुतैर्हीनं^{१)} शोचयन्ती नृपेण सा ।
 आश्वासितेति सख्योध्य तदर्थं जिनमर्चय ॥ २१ ॥
 अस्त्राया जगदस्त्रायाः प्रसादात्तनयौ तयोः ।
 अभूतां तौ देवपालमहीपालाविति श्रुतौ ॥ २२ ॥

त्यज हिंसां कुरु दयां भज धर्मं सनातनम् ।
 स्वदेहेनापि सत्त्वानां विधेद्युपकृतिं तथा ॥ १८६ ॥

— । तद्वैरिण्यपि मा वैरं कुर्याः स्वस्य हिताय च ॥ १८८ ॥
 उवाच च जिनो देवो गुरुर्मुक्तपरिग्रहः ।
 दयाप्रधानो धर्मश्च जयमेतत्सदास्तु मे ॥ १९१ ॥

दिनैः कतिपयैः प्राप पुरं सुन्दरमित्यथ ।
 तदुद्यानं^{२)} दुमोदामं शिष्याय च नृपप्रसूः ॥ १९९ ॥
 तत्राश्विकायाश्चैत्येऽसौ मत्तवारणमाश्रितः^{३)} ।
 स्मृत्वा देवान्गुरुंश्चापि निशि मुष्वाप निर्भयः ॥ २०० ॥

यूयमत्राश्लिलक्षेऽप्यदक्षाः किं तत्फलमहे ।
 करप्राप्येऽपि योगेन सांख्या इव शिवे ध्रुवे ॥ ३८३ ॥

इतश्च ते महीपालाः पूर्वमत्सरिणः पथि ।
 हरुधुस्तं महीपालं मालवान्तःप्रवर्तिनम् ॥ ४५४ ॥

विजित्य भूपतीनेवं मूर्तोमिव जयश्रियम् ।
 वनमालां समादाय स चचाल पुरं प्रति ॥ ४७५ ॥

१) ०हीनां? sich selbst (svam) als von Söhnen verlassen beklagend.

२) १०द्यामं Cod.

३) वारणु surg. z. Wilson s. v. मत्तवारण

तद्देशमनुप्राप नरवर्मादयो नृपाः ।

जग्मुर्निजं-निजं स्थानं यदुशैर्यचमकृताः ॥ ४७६ ॥

ऋषिहत्यादिपापस्य शान्तये तद्धने नृपः ।

प्रासादं कारयामास श्रीशान्तेश्वतुराननम् ॥ ५७८ ॥

यत्सूर्यावर्तकुराडाम्भः शृणु तस्य कथानकम् ।

शत्रुञ्जयाधः शक्नीयदिशि सूर्यवनं महत् ॥ ५९८ ॥

षष्टिवर्षसहस्राणि सूर्यो वैक्रियदेहभाक् ।

यत्रास्थाज्जिनसेवायै सूर्योद्यानं ततो हि तत् ॥ ५९९ ॥

तत्रान्तर्विद्यते कुराडं सूर्यावर्ताभिधानभृत् ।

नाभेयदृष्टिपीयूषसम्पृक्तजलसम्प्लुतम् ॥ ६०० ॥

विद्याभून्मणिचूडोऽथ सप्रियो विमलाचले ।

चैवोत्सवे जिनं नत्वा सूर्योद्यानं तदागमत् ॥ ६०२ ॥

तत्रापि नत्वा नाभेयप्रतिमां^{१)} मतिमानयम् ।

तत्कुराडतोयमादायाचलच्चिजपुरं प्रति ॥ ६०३ ॥

— महीपालोऽभवत्प्रभुः ॥ ६५५ ॥

दत्त्वा राज्यं स्वपुत्राय श्रीपालायाथ भूपतिः ।

संसारविमुखो जज्ञे चतुर्वर्षशतीमनु^{२)} ॥ ६५६ ॥

जलदुर्गयुतं सिन्धुदेशं सस्यैकशेवधिम्^{३)} ।

स ददौ वनपालाय देवपालस्य सूनवे ॥ ६५७ ॥

इत्थं पुण्यभरं धरां धववरः कृत्वा विवेकान्वितम्

श्रीशत्रुञ्जयपर्वतं दयितया युक्तः समासाद्य सः ।

श्रीकीर्तेर्मुनिनायकाद्व्रतविधिं लब्ध्वा निजायुःक्षये

मुक्तिं प्राप तदोदितेन विमलज्ञानेन सद्भासितः ॥ ६५९ ॥

^{१)} °तिमा Cod.

^{२)} °मनुः Cod.

^{३)} शस्यैकसेव° Cod.

तस्यान्वये सुरपते रिपुमल्ल एष राजा यशःसुकृतसं-
 चयशुद्धचित्तः ।
 धन्योऽयमेव ननु रैवतपार्श्ववासी मुक्तिं गमिष्यति भवै-
 स्त्रिभिरद्भुतघ्नीः^{१)} ॥ ६६० ॥

Cap. III.

संक्षिप्तो महिमा ह्येष तीर्थस्यास्य सुराधिप ।
 पुनः प्रभाववैचित्र्यं यथोत्पन्नं निशम्यताम् ॥ १ ॥
 अनन्तकालजन्मेदं तीर्थं न च विनश्यत् ।
 अधुना त्ववसर्पिण्यां यथाभूदृणु तत्कथाम् ॥ ३ ॥

इतश्च जम्बूद्वीपेऽस्मिन्भरतार्धे च दक्षिणे ।
 गङ्गासिन्धुवोर्मध्यदेशे वर्तमानेषु युग्मिषु^{२)} ॥ ४ ॥
 विमलेभाधिरोहत्वाक्षाम्ना विमलवाहनः ।
 अभूदाद्यः कुलभृतां युग्मधर्मा^{३)} सुवर्णरुक् ॥ ५ ॥
 युग्मम् ॥

चक्षुष्मास्तत्सुतो जज्ञे यशस्यप्यभवत्ततः ।
 अभिचन्द्रस्ततोऽप्यासीत्प्रसेनजिदधेत्यभूत् ॥ ६ ॥
 मरुदेवस्ततोऽप्यासीन्नाभिनामा नयोज्ज्वलः ।
 मरुदेव्यपि तन्नार्या सदार्जवगुणोज्ज्वला ॥ ७ ॥
 तृतीयारकपर्यन्तेऽवसर्पिण्यां जगद्गुरुः ।
 सर्वार्थसिद्धितः कुक्षौ मरुदेव्या अवातरत् ॥ ८ ॥

^{१)} भवेस्त्रि० Cod.

^{२)} Was ist hierunter zu verstehen?

Cap. IV.

मृणु शक्र महीशक्र विक्रमं क्रमिताहितम्¹⁾ ।
 प्रभावमपि तीर्थस्य प्रशस्याश्चर्यभूषितम्²⁾ ॥ २ ॥
 अन्यदा भरताधीशो लसत्काञ्चनकुण्डलः ।
 सुरेन्द्र इव शैलेन्द्रं सिंहासनमशिष्ययत् ॥ ३ ॥

Cap. V.

वाह्यारिजयवत्तस्य मृण्वान्तररिपोर्जयम् ।
 चक्रिणस्तीर्थसंसिद्धिमपि वा सर्वसाम्प्रतम्³⁾ ॥ २ ॥
 इतश्च वृषभस्वामी युतोऽतिशयभानुभिः ।
 सेव्यमानस्त्रिजगतो लोकैः कोकैरिवांशुमान्⁴⁾ ॥ ३ ॥
 पावयन्वसुधां भव्यकमलोल्लासकृत्प्रभुः ।
 शत्रुञ्जयं गिरिपतिं पूर्वाचलमिवागमत् ॥ ४ ॥

सुराष्ट्रेत्यस्य राष्ट्रस्य सफलं नाम निर्ममे ।
 यत्र शत्रुञ्जयस्तीर्थं दुःप्रापं परदेशजैः ॥ २४७ ॥

धन्याः सौराष्ट्रिका एते लोकाः सुकृतिनः खलु ।
 ये नित्यं पुण्डरीकाद्रिं निकषा निवसन्यपि ॥ २५४ ॥

इमां स्तुतिं पुण्डरीकगिर्यैः पठिता सदा ।
 स्थानस्थोऽपि स यात्राया लप्स्यते फलमुत्तमम् ॥ २९३ ॥

चक्रपाणिरिति स्तुत्वा श्रीशत्रुञ्जयपर्वतम् ।
 ननाम च गुरुं भक्त्या श्रीनाभं गणसंयुतम् ॥

¹⁾ Der alles *ahitam* bewältigt.

²⁾ ०श्चर्चभू० Abschrift.

³⁾ Gegenwart bei allen, Wallfahrt zu allen.

⁴⁾ Vgl. Böhlingk-Roth unter कोकबन्धु.

शबुञ्जयगिरेः सर्वशृङ्गेष्वपि जिनालयाः ।
चकिरे चक्रिणेत्यं च गुरोरादेशतस्तथा ॥ ७२८ ॥

Cap. VI.

अथ सोमयशोमुख्यान् सत्कृतान्देशदानतः ।
कथंचिन्नरतश्चक्री विससर्ज सुवत्सलः ॥ ३ ॥

इत्स्वाकुवंशो वृषभस्वामिनो बवृते यथा ।
तथा श्रीसूर्ययशसा सूर्यवंशोऽभवद्भुवि ॥ २८५ ॥

भरतादादित्ययशस्ततश्चासीन्महायशः ।
अतिबलो बलभद्रो बलवीर्यस्ततोऽपि च ॥ २८६ ॥
कीर्तिवीर्यो जलवीर्यो दण्डवीर्यस्ततोऽष्टमः ।
इत्यष्टौ पुरुषान्यावद्भवृते आङ्गपूजनम् ॥ २८९ ॥

भरतादनुसंताने सर्वे भरतवंशजाः ।
अजितस्वामिनं यावदनुत्तरशिवालयाः ॥ २९३ ॥
सर्वेऽपि संघपतयः सर्वेऽर्हचैत्यकारकाः ।
तीर्थोद्धारकाः^{१)} सर्वे सर्वेऽस्त्रदप्रतापिनः ॥ २९४ ॥

Cap. VII.

इतश्च वृषभस्वामिसूनुर्द्रविड इत्यभूत् ।
यन्नाम द्रविडो देशः पप्रथे बहुसस्यभूः^{२)} ॥ १ ॥
जातौ तदङ्गजन्मानौ विनीतौ स्नेहलौ मिथः ।
द्राविडो बालिखिलश्च नाम्ना धाम्ना यशःश्रियः ॥ २ ॥

^{१)} ०द्धार^० Cod.

^{२)} शस्य Cod.

Cap. VIII.

जम्बूद्वीपेऽस्ति भरतेऽयोध्या शत्रुचयैः पुरी ।
अयोध्येति भुवि ख्याता गतातङ्कनिवासिनी¹⁾ ॥ ५ ॥

पाण्डुकाख्ये वने तत्रातिपाण्डुकबला शिला ।
विद्यतेऽर्धमृगाङ्काभा शाश्वती स्फाटिकी वरा ॥ ३४ ॥
तत्र सिंहासने रम्ये सौधर्मेन्द्रः स्वयं विभुम् ।
अङ्कमारोप्य पूर्वादिरिव सूर्यमिवारुचत्²⁾ ॥ ३५ ॥

Cap. IX.

अस्यैवेह्वाकुवंशस्य पुरातनस्य गिरिरापि ।
शृणु शक्र चरितं तत्कर्णामृतरसायनम् ॥ २ ॥
वय्मि श्रीसुव्रतजिनेन्द्रस्य तीर्थेऽस्मिन्जन्मनः³⁾ ।
नारायणस्य रामस्य चरितं रावणस्य च ॥ ३ ॥
इतश्चादित्ययशसो वंशे भूपेषु भूरिषु ।
गतेष्वासीदयोध्यायां विजयो नाम पार्थिवः ॥ ४ ॥

पुरन्दरात्कीर्तिधरस्तत्रासीत्सुकोशलः ।
स तु गर्भवतीं पत्नीं मुक्त्वा राज्येऽयहीद्व्रतम् ॥ ७ ॥

— । असूत सूनुं कौशल्या रामं पद्मं च नामतः ॥ ९४ ॥
— । सुमित्रा लक्ष्मणं चाथासूत नारायणं च तम् ॥ ९५ ॥
— । — भरतं केकयात्मजा ।
सुषुवे सुप्रभाषुच्चैः शत्रुघ्नं नाम नन्दनम् ॥ ९६ ॥

¹⁾ तङ्का Cod.²⁾ Doppeltes iva!³⁾ त्ति जन्म^० Cod. „die Geschichte der Geburt des Crisuvrata auf diesem Artha“?

यदा मिथः स्नेहपरौ पद्मनारायणौ तथा ।
 अभूतामवियुक्तौ हि शत्रुघ्नभरतौ मिथः ॥ ९८ ॥
 इतश्च वासवकेतुर्विपुलाकुक्षिजो नृपः ।
 हरिवंश्यो मिथिलापुर्यासीज्जनकाभिधः^{१)} ॥ ९९ ॥

तच्छ्रुत्वा रामतनयौ विरागौ लवणांकुशौ ।
 आदाय दीक्षां क्रमतः प्रापतुः शिवसम्पदम् ॥ ५३३ ॥

Cap. X.

इतश्च त्रिदशाधीशः प्रतिपत्य^{२)} जिनेश्वरम् ।
 महावीरं महाभक्त्या व्यजिज्ञपदिदं पुनः ॥ २ ॥
 स्वामिन्नस्सत्समुद्धारकृते शत्रुघ्नप्रथा^{३)} ।
 मुख्यशृङ्गाश्रिताख्यायि तेन ज्ञातोऽस्मि पावनः^{४)} ॥ ३ ॥
 पुनरष्टोत्तरशतं शृङ्गाणामस्य भूभृतः ।
 यदवादीस्तदन्तस्तु प्रोक्तमान्येकविंशतिः^{५)} ॥ ४ ॥
 स्वामिंस्तेष्वपि यस्यास्ति शृङ्गस्य महिमाधिकः ।
 तमहं श्रोतुमिहामि पावनायाखिलाङ्गिनः ॥ ५ ॥

अवधार्येति शक्रस्य वचनं त्रिजगद्गुरुः ।
 कृपया सर्वजन्तूनां प्रारब्धे वक्तुमर्हदः ॥ ७ ॥
 शृणु शक्र महान्योऽसौ गिरीन्द्रो रैवताभिधः ।
 सिद्धादेः पञ्चमं शृङ्गं पञ्चमज्ञानदायकम् ॥ ८ ॥

^{१)} Des Metrums wegen wohl zu lesen *pu-ri dasy?*

^{२)} प्रतिपत्य Cod.

^{३)} °द्वार° प्रथा Cod. Zu प्रथा Ausbreitung = Verherrlichung ?
 vergl. पप्रथे v. 312. VII. 1.

^{४)} „gereinigt.“

^{५)} °माण्येक° Cod.

जङ्घुडीपेऽच भरते आवस्यस्ति पुरी वरा ।
तत्राभूद्वज्रसेनारण्यो भूपतिर्भूरिभाग्यभृत् ॥ ५० ॥

सुभद्राकुक्षिजस्तस्याभवदेष तनूरुहः ।
भीमसेनाभिधो भीमो द्यूतादिव्यसनी सदा ॥ ५२ ॥

— । — मगधदेशेषु प्रापत्पृथ्वीपुरं पुरम् ॥ ७३ ॥

— । अभूदीश्वरदत्तस्य कर्मकृद्भवहारिणः ॥ ७७ ॥
सोऽन्यदेश्वरदत्तेन समं द्विविण्णलोलुपः ।
चचाल जलमार्गेण नावमारुह्य सागरम् ॥ ७८ ॥
सा नौः समुद्रे गच्छन्ती मासेनैकेन चैकदा ।
अस्वलत्सहसा रात्रौ प्रबालाङ्कुरकोटिषु ॥ ७९ ॥
कृतोपायैरपि घनं नाविकैर्नोस्ततो मनाक् ।
नापक्रामदपक्षीणमन्नमद्यु च कालतः ॥ ८० ॥
चतुःशरणमुच्चार्यष्टादशाहःपदं^{१)} त्यजन् ।
मिथ्यादुःकृतमाधाय^{२)} जन्तुजातिषु च विधा ॥ ८१ ॥
स्मरन्पञ्चपरमेष्ठिनमस्कारं सुभावनः । युग्मम् ॥
यावन्मुमूर्षुः पातेन व्यवहार्यस्ति सोऽद्युधेः^{३)} ॥ ८२ ॥
तावत्कुतोऽपि पालाशकुसुमाभमुखः शुक्लः ।
तमालनीलः सहसाभ्येत्य मानुषवाग्जगौ ॥ ८३ ॥
अपशिङ्गतममुं मृत्युं व्यवहारिंस्त्यज-त्यज ।
जीवितोपायमेतेषां शृणु मद्बचनादरी ॥ ८४ ॥

^{१)} *catuṣṣaṇa* wird wohl Name eines *mantra* sein? oder ist *catuṣṣaṇa* zu trennen: dann müsste Letzteres allein ein dergl. Name sein: eine Aufzählung der 18 Sünden s. bei Hemac. 72. 73.

^{२)} ०ध्याय?

^{३)} Sturz in's Meer, wie v. 184. *parvata-pātina*, Sturz vom Berge.

मा मां शुक्लं जानन्तु¹⁾ शकुन्तं कोमलत्विषम् ।
 अहमत्र नगस्यास्याधिष्ठाता²⁾ देवतायणीः ॥ ८५ ॥
 गदितुं जीवितोपायं निषेधुं मरणाच्च वः ।
 समायातोऽस्मि तत्तस्मादुपायं शृणुताखिलम् ॥ ८६ ॥
 युष्मास्वेको निजं मृत्युमङ्गीकृत्य प्रयात्विह ।
 तीर्त्वाब्धिं पर्वते प्रोचैः साहसी कृपयान्वितः ॥ ८७ ॥
 तत्र गत्वा च भारण्डानुद्राय³⁾ खिलपक्षिणः ।
 तद्वातेन च सर्वेषां जीवितं प्रददातु सः ॥ ८८ ॥
 एवमोश्वरदत्तोऽथ श्रुत्वा तद्वाक्यमादरात् ।
 पप्रच्छ सकलान्स्वीयान् तत्र यानार्थमुत्सुकः ॥ ८९ ॥
 प्रदर्श्यमाने लोभेऽथ भीमसेनो गतचपः ।
 दीनारण्यतमर्थित्वा तीर्त्वाब्धिं पर्वतं ययौ ॥ ९० ॥
 तेनोद्वापितभारण्डपक्षप्रोद्भूतवायुना ।
 प्रवालावर्तसंमुक्ता क्षणात्सा नौरथाचलत् ॥ ९१ ॥
 अथ तत्र गिरौ भीमसेनो मनसि चिन्तयन् ।
 जीवितोपायमैक्षिष्ट पटिष्ठवचनं शुक्लम्⁴⁾ ॥ ९२ ॥
 दृष्ट्वा तं स शुक्लं प्रोचे महापुण्य ममाप्यहो ।
 इतो निर्गमनोपायं वद त्वं तरणेरिव ॥ ९३ ॥
 श्रुत्वेति स शुक्लः प्राह भीमसेन जले पत ।
 मत्स्यास्त्वां तु गिलिष्यन्ति व्रजिष्यन्ति तदोन्मुखम् ॥ ९४ ॥
 फूट्कारं न यदा कुर्युस्तदेमामोषधीं दुतम् ।
 प्रक्षिपेर्गलके⁵⁾ तेषां यथा स्याद्विवरं महत् ॥ ९५ ॥

1) „deine Leute“, oder „bhavanta“? Auch *çukratram* ist höchst eigen-
thümlich!

2) °ष्टातो Cod. S. v. 117. 124. XIV, 173. 216. 251.

3) भारण्ड । तुण्डाय Cod. Ob etwa *gāḍpyākhila* zu lesen?

4) चिन्तयत्, पटिष्ठ° शुक्लः Cod. 5) प्रक्षेपेर्गलके Cod.

तथाभूतेऽथ मकरे निःसृत्य त्वं तटे भवेः ।
 एवं ते जीवितोपायो नान्यथा तु कदाचन ॥ ९६ ॥
 श्रुकेनेति तदा प्रोक्ते भीमसेनोऽतिसाहसी ।
 तत्कृत्वा प्राप सपदि सिंहलं तटमुद्गतः ॥ ९७ ॥
 भूत्वा स्वस्थोऽथ वेलायां पर्यटन् सलिलाशयान् ।
 वृक्षांश्च वीक्ष्य सलिलं पपौ विश्राममाप्नवान् ॥ ९८ ॥
 भीमसेनस्ततः कांचिद्दिशमाश्रित्य निःसृतः ।
 गच्छतीः कियतीः क्रान्त्वा पुरोऽपश्यत्तिदण्डिनम् ॥ ९९ ॥
 तस्मै मुनिवरायैष नमस्कारं चकार च ।
 आशीःपुरस्सरं भीममुवाच च मुनिर्मुदा ॥ १०० ॥

द्वीपेऽत्र सिंहले श्रेष्ठे समेहि त्वं मया सह ।
 रत्नखानेर्यथा तत्र ददे रत्नानि ते सुखात् ॥ ११२ ॥
 इति श्रुत्वा भीमसेनस्तेन सार्धं चचाल च ।
 प्रायेण मुनिवेषो हि विश्वासाय शरीरिणाम् ॥ ११३ ॥
 दीनारशतपाथेयं पथि कृत्वा कियद्दिनैः ।
 प्रापतू रत्नखानिं तौ प्रमोदकलिताशयौ ॥ ११४ ॥
 अथ कृष्णचतुर्दश्यां भीमसेनः सतापसः ।

115^b fehlt.116^a fehlt.

प्रक्षिप्य^{१)} खानिमध्ये तं रत्नाद्याकर्षयद्भुतम् ॥ ११६ ॥
 नीत्वाथ तस्माद्रत्नानि हित्वा रज्जुं च तापसः ।
 अधिष्ठातृसुरायै न खानिमध्येऽक्षिपत्क्षणात् ॥ ११७ ॥
 तं दत्त्वा भीमसेनाख्यं पूजापुरुषमुत्सुकः^{२)} ।
 प्रचचालाथ स मुनिस्त्रिदशडी पुनरन्यतः ॥ ११८ ॥
 ततः स भीमसेनोऽपि भ्रमन्खानावितस्ततः ।
 ददर्श पुरुषं किंचित्कृशमत्यन्तपीडितः ॥ ११९ ॥

१) प्राक्षिप्य Cod.

२) उत्सुकः Cod.

सकृपः^{१)} सोऽपि तं भीममालोक्यावददित्यथ ।
 किमायातोऽसि वत्स त्वं ममान्तकमुखोपमे ॥ १२० ॥
 त्वमप्यहमिव प्रायः पापिना किं तपस्विना ।
 रत्नानां लोभमुद्दिश्य नियतं विप्रतारितः ॥ १२१ ॥
 एवमेवैतदित्याह भीमसेनस्ततश्च तम् ।
 इतो निर्गमनोपायं वदस्वेति पप्रच्छ च ॥ १२२ ॥
 ततो जगाद सोऽपीमं शृणूपायं स्वजीविते ।
 स्वर्गात्सुर्यः समेष्यन्ति स्वरत्नविहितोत्सवाः ॥ १२३ ॥
 रत्नचन्द्रमधिष्ठातृदेवं खानेः सुभावनाः ।
 पूजयिष्यन्ति विविधैर्गीतिनृत्योपचारकैः ॥ १२४ ॥
 तद्गीतदत्तचित्तेऽस्मिन्सुरे तत्किंकरान्वितः ।
 निःसरेस्त्वं बहिर्यातो दैवतस्यापि दुर्गमः ॥ १२५ ॥
 इत्याश्वास्य भीमसेनं स नरोऽतिविचित्रवाक् ।
 तेनैव सार्धं तदहर्निनाय बहुवार्त्तया ॥ १२६ ॥
 इतः प्रातर्मृदङ्गादिध्वानबन्धपुरस्सरम् ।
 देव्यः सर्वा विमानस्थास्तवाभ्येयुर्महोत्सवैः ॥ १२७ ॥
 तद्गीतमगमनसि तस्मिन्खान्यधिपे सुरे ।
 स किंकरयुतः शीघ्रं खानेर्बहिरुपाययौ ॥ १२८ ॥
 मन्दं-मन्दं ततो मार्गमतिक्रामन्कियद्दिनैः ।
 सिंहले मुख्यनगरं क्षितिमण्डनमाप्नवान् ॥ १२९ ॥
 तत्र कस्यापि सोऽतिष्ठत्कर्मकृद्भवहारिणः ।
 भारण्डशालासु सुलभसम्पूर्णाखिलवस्तुषु ॥ १३० ॥
 चक्रे चौर्यमनाचारश्चतुरः परवञ्चने ।
 तस्य गेहे भीमसेनो भूरिशो भीमदर्शनः ॥ १३१ ॥
 अथैकदा परिज्ञाय तं चौरं तलरक्षकाः ।
 प्रति शूलीमलकाढ्यं^{२)} समन्तात्समचालयन् ॥ १३२ ॥

१) सः कृपः Cod.

२) alaka, Locke, hier so viel als Fessel ?

इतश्चेश्वरदत्तस्तं वीक्ष्य स्वस्योपकारिणम् ।
 उपलक्ष्य च राजानं विज्ञाप्यामोचयद्भुतम् ॥ १३३ ॥
 नावं चारोह्य तं शीघ्रं कियद्भिर्दिवसैर्निजम् ।
 आगात्पृथ्वीपुरं नाम पुरं परपराक्रमः ॥ १३४ ॥
 भीमसेनः समुत्तीर्य वाहनाद्बीक्ष्य कंचन ।
 देशान्तरिणमाह स स्ववृत्तं तत्पुरस्तदा ॥ १३५ ॥
 सोऽपि तद्वृत्तमाकर्ण्य मा विधीदेति च ब्रुवन् ।
 नीत्वा सहैव तं चेले प्रति रोहणपर्वतम् ॥ १३६ ॥
 गच्छन्तौ पथि तौ तूर्णमीक्षतुस्तापसाश्रमम् ।
 मुनिं वृद्धं च जटिलं नामानं नेमतुर्मुदा ॥ १३७ ॥
 अस्मिन्क्षणे जाङ्गलः खादागाज्जटिलसंनिधौ ।
 शिष्यः कुर्वन्नमस्कारं गुरौ विनयवामनः ॥ १३८ ॥
 पप्रच्छ जाङ्गलं शिष्यं जटिलोऽजटिलाश्रयः ।
 वत्स त्वमधुनायातः कुतः कथय तन्मम ॥ १३९ ॥
 अथाह जाङ्गलः स्वामिन्सुराष्ट्रायाः महं-महम् ।
 शत्रुञ्जयोज्जयन्ताद्री कृत्वेतो^{१)} जिनपूजनैः ॥ १४० ॥
 तीर्थयोः कथ्यते कीदृशमद्विधैर्महिमैतयोः^{२)} ।
 यं न जानाति जनता केवलं वेत्ति केवली ॥ १४१ ॥
 भवद्वयमुखं सर्वनृणां स्याद्यदुपासनात् ।
 विशेषादुज्जयन्ताद्रेमहिमानममुं शृणु ॥ १४२ ॥
 कान्तिं कलाश्र कमलां प्रभुतां चक्रिवज्रिणोः^{३)} ।
 यदाराधनतो जन्तुर्लभेताशोकचन्द्रवत् ॥ १४३ ॥
 तथा हि पुर्यां चम्पायां क्षत्रियः परजीवकः ।
 अशोकचन्द्रनामाभूद्हरिद्रो विरतो गृहात् ॥ १४४ ॥

^{१)} Wohl aus *kṛitā + eto*, nämlich *ā-ito*, wie v. 150 *priti-parā + ā-itya* zu *priti-paretya* wird.

^{२)} °हृग् म° Cod.

^{३)} *cakrin*, *Indra*, steht also hinter dem *cakrin* = *cakravartin*.

उद्विषो विचरन्सोऽथ वीक्ष्य जैनतपोधनान् ।
 नत्वापृच्छ दौर्भाग्यभङ्गोपायं दयामयान् ॥ १४५ ॥
 ऊचुस्तं मुनयो वत्स प्रमादकलितो भवे ।
 जन्तुर्भाम्येत सर्वत्रा कर्मणा^{१)} सबलोऽबलः ॥ १४६ ॥
 तत्कर्म त्वन्यथा कर्तुं शक्यते केनचिन्न हि ।
 बाध्यते केवलं स्वात्मा विकल्पैरेव निर्भरम् ॥ १४७ ॥
 विनाभोगं^{२)} न मुच्येत जीवस्तत्कर्मपञ्जरात् ।
 सेवया रैवतादेर्वा कृतया शुद्धभावतः ॥ १४८ ॥
 इत्युक्त्वा विरतेष्वेषु स ययौ रैवताचलम् ।
 विज्ञाभिलाषी सद्भक्तिः प्रातनोत्सत्तपः स्थिरः ॥ १४९ ॥
 कियद्भिर्दिवसैरद्या देवी प्रीतिपरेत्य च ।
 अदात्स्पर्शोपलं तस्मै स्पर्शालोहस्य हेमकृत् ॥ १५० ॥
 गत्वाथ स्वपुरं भृत्यान्स्थापयित्वा च भूरिशः ।
 राज्यमर्थबलाच्चीत्वा सर्वसौख्यान्यभुङ्क्त^{३)} सः ॥ १५१ ॥
 अथैकदा चकारासौ चिन्तां चेतसि चारुधीः ।
 धिग्मे^{४)} जीवितमर्थं च राज्यं च निखिलाः स्त्रियः ॥ १५२ ॥
 अश्विकायाः प्रसादेन सर्वमेतदुपार्जितम् ।
 तामेव न स्मराम्यस्मि न नमामि च पापवान् ॥ १५३ ॥
 अथ संघस्य सामर्थ्यं कृतवान्येद्युः स संयुतः ।
 स्वजनैरचलचित्तेऽचलः सकलदानतः ॥ १५४ ॥
 दिनैः कियद्भिर्गत्वा स शत्रुञ्जयगिरिं जिनम् ।
 पूजयित्वा च विधिना पुनरैवतमागमत् ॥ १५५ ॥
 गजेन्द्रपदकुण्डादिपयोभिः स्नाथ निर्मलैः ।
 सद्भक्त्या चाथ नेमीशं पुपूज कुसुमैर्धनैः ॥ १५६ ॥

^{१)} कर्मणां Cod.

^{२)} *vind abhogam*, und letzteres = *vairaggyam*?

^{३)} *०ख्याय* Cod.

^{४)} *धिग्मे* Cod. *dhik* ist eigentlich nur *√dhik*, „Befleckung, Besudelung“, dann Interjektion.

अथास्मां जगतामस्मां भक्त्या सम्पूज्य चादरात् ।
 विरक्तोऽचिन्तयच्चित्ते स इति प्रीतिपेशलः ॥ १५७ ॥
 शतानि त्रीणि वर्षाणि राज्यं कृतममुष्य तु ।
 देवस्यैवाश्विकायाश्च^{१)} प्रसादान्महतो मया ॥ १५८ ॥
 ततोऽतः परमेतस्य श्रीनेमेरेव पादुके ।
 शरणं मम भूयास्तां सुतो राज्यं करोतु च ॥ १५९ ॥
 निवेम्य राज्ये तनयं प्रेष्य देशाव्रति दुतम् ।
 नीत्वा दीक्षां शुभध्यानात्मान्ते प्रापद्धिवं च सः ॥ १६० ॥

इति जाङ्गलतः श्रुत्वा महिमानं महागिरेः ।
 रैवतस्य मुदं प्रापुः सर्वे तत्र तपोधनाः ॥ १६६ ॥
 वैदेशिकोऽपि भीमस्तन्महिमानं निशम्य तौ ।
 रोहणे प्रथमं यानं चिराच्चिञ्चित्य च क्रतुः ॥ १६७ ॥
 मार्गमुल्लङ्घ्य तरसा रोहणं प्राप्य तौ ततः ।
 जजागारतुरर्चित्वा देवं पर्वतनायकम् ॥ १६८ ॥
 प्रातः खानिं प्रपद्याथ हा दैवमिति वादिनौ ।
 ददतुस्तौ प्रहारं द्राक् रत्ने प्रापतुस्तावुभौ ॥ १६९ ॥
 जलधौ पोतसंस्थोऽथ भीमो निशि निशाकरम् ।
 वीक्ष्य रत्नं करे कृत्वा साम्यमालोकयद्द्वयोः ॥ १७० ॥
 भीमसेनस्य कृच्छ्रेण सम्प्राप्तं मुहुरीक्षतः ।
 अभाग्ययोगाज्जलधौ तद्रत्नमपतत्करात् ॥ १७१ ॥

इदं मदीयं रत्नं वा गृहाण गुणवत्परम् ।
 अद्यापि रैवतो भूभृदस्ति किं विलपन्नसि ॥ १७९ ॥
 इति मित्रस्य वचसा धैर्यमालङ्घ्य चेतसा ।
 समुद्रं च समुल्लङ्घ्य क्रमात्प्रापत्तटावनीम् ॥ १८० ॥

^{१)} दैव० Cod.

चलितौ तु ततस्तौ द्वौ प्रति रैवतपर्वतम् ।
 पथि रत्नसुपायेयौ^{१)} चौरैर्मुष्टौ^{२)} कुदैवतः ॥ १८१ ॥
 असस्रलौ विवसनौ निराहारौ स्थितक्षमौ ।
 तौ निरीक्ष्य मुनिं कंचिन्मुमुदाते^{३)} भृशं पथि ॥ १८२ ॥
 नत्वा तौ मुनये भक्त्या शान्तस्वान्ताय हर्षितौ ।
 शशंसतुः स्वस्थचितौ स्ववृत्तान्तमथार्थितौ^{४)} ॥ १८३ ॥
 मुने दरिद्रभाग्यानामावां^{५)} जानीहि भूपती ।
 अतः पर्वतपातेन मरणायाभिलाषुकौ ॥ १८४ ॥
 धाराधरो विना वारि विना जीवं कलेवरम् ।
 विना गन्धं च सुमनो विना पद्मं जलाशयः ॥ १८५ ॥
 विना तेजश्च शशभृद्धिना वार्ष्णीं च संस्कृतम् ।
 विना कुलीनताचारम् विना विद्यां तपस्विता ॥ १८६ ॥
 विना गृहं च गृहिणी नयश्च विनयं विना ।
 विना दोषाकरं दोषा प्रासादः प्रतिमां विना ॥ १८७ ॥
 विना वयश्च शृङ्गारो विना सेनां च नायकः^{६)} ।
 विना कुलं सुपुत्रं च विना दानं यथा धनम् ॥ १८८ ॥
 विना दयां महाधर्मो विना सत्यं च वक्तृता ।
 यथा विनाक्षिणी वक्त्रं तथा द्रव्यं विना नरः ॥ १८९ ॥

अतः परं च ते भद्रं भविष्यति न संशयः ।
 व्यतीतो ह्यशुभः कालो मा विषादं मनाङ्कुरु ॥ १९० ॥
 त्वयेयं भाविनी भूमिर्निखिला जिनमण्डिता ।
 न त्वत्सहङ्गरः^{७)} कश्चिन्महापुण्यो भविष्यति ॥ १९१ ॥

१) ? रत्नमु० Cod. २) *mushja*, bestohlen. ३) ? किंचि० Abschr.

४) ? ०थार्थितौ Abschrift. „von ihm gebeten, gefragt.“

५) ? भाग्यामावां Cod. „als die Fürsten der Armseligen“, = als die Armseligsten ? ६) ०यकं Cod. ७) ०हम् नरः Cod.

मुनिरित्युपदेशेन^{१)} सदेशान्तरिणा समम् ।
 मुनिं नत्वाचलच्चारु चिन्तयन्प्रति रैवतम् ॥ १९९ ॥
 क्रमादथ गिरिं प्राप्यानुजं भीमोऽर्हदालये ।
 गृहीतारात्रिकं संघामात्यसंयुक्तमैक्षत^{२)} ॥ २०० ॥

अलङ्घ्यो वैरिणां दत्तयौवराज्यो निजानुजे ।
 मित्राय देशान्तरिणे कोशव्यापारमादिशत् ॥ २१९ ॥

पुनश्चात्रावसर्पिण्यां भारतेन प्रकाशितम् ।
 तीर्थमेतद्भावि नेमेः समाश्रयवशादथ ॥ २३६ ॥
 हरिवंशे जिनः सोऽभूद्रैवताचलमण्डनम् ।
 अतः संक्षेपतः पूर्वं तं वंशं कीर्तयाम्यहम् ॥ २३७ ॥

इतश्च प्रथमस्वामिवृषभस्य तनुप्रसूः ।
 अभूचृपो बाहुबलिः श्रीमान्सोमयशास्ततः ॥ ३०३ ॥
 तद्वंश्या ये नृपा जाताः सोमवंश्या हि ते स्मृताः ।
 ऐह्वाकाश्च सोमसुतः श्रेयांसः समभूचृपः ॥ ३०४ ॥

शीतलस्वामिनस्तीर्थे हरी राजा बभूव सः ।
 तदादि हरिवंशोऽयं पप्रचेऽनेकपर्वभृत् ॥ ३१२ ॥

हरेर्हिरण्यामजनि — ।
 पृथुलोत्थलः पृथ्वीपतिरित्याख्यया सुतः ॥ ३१४ ॥
 हरिः समं हरिण्या च विपेदे जितपातकः^{३)} । — ॥ ३१५ ॥

सर्वे त्रिखण्डभोक्तारः सर्वे संघाधिपा नृपाः ।
 आसन् श्रीसोमवंशेऽस्मिन्जिनधर्मधुरंधराः ॥ ३१६ ॥

^{१)} Ob *muner* zu lesen? Oder gehört *munir* noch zu 198.

^{२)} ०ष्ट्यत Cod.

^{३)} जित० Cod.

एवं क्रमेण संख्याता हरिवंशेऽभवन्नुपाः ।
 तपसा केऽपि निर्वाणं ययुः स्वर्गं च केचन ॥ ३१९ ॥
 प्रसङ्गाद्वंशविस्तारे विंशार्हत्सुव्रतस्य च ।
 पञ्चपर्वान्भिरामश्चि^{१)} चरितं कीर्तयिष्यते ॥ ३२० ॥
 इतश्चात्रैव भरते क्षेत्रे मगधमण्डनम् ।
 नास्मा पुनं राजगृहमस्ति — ॥ ३२१ ॥
 बभूव हरिवंशस्य मुक्तामणिरिवामलः ।
 तत्रोपतेजसामिवः सुमित्र इति भूपतिः ॥ ३२२ ॥

— मथुरा पूः ॥ ३८६ ॥

तस्यां पुर्यां हरिवंशाद्वसुपुत्राद्बृहद्भजात् ।
 गतेषु भूयस्सु नृपेष्वभून्नास्मा यदुर्नृपः ॥ ३८७ ॥

इतश्च पूर्वं वृषभस्वामिनः कुरुक्षेत्रभूत् ।
 सूनुर्यस्याभिधानेन कुरुक्षेत्रमिहोच्यते ॥ ३९९ ॥
 कुरोः सूनुरभूदस्ती यच्चास्मा हस्तिनापुरम् ।
 हस्तिभूपतिसंताने विश्ववीर्योऽभवन्नुपः ॥ ४०० ॥
 सनत्कुमार इत्यासीद्वान्तिः कुन्धुरस्तथा ।
 ततः क्रमादमी चक्रधरास्तीर्यकृतस्तयः ॥ ४०१ ॥
 इन्द्रकेतुस्ततः कीर्तिकेतुर्वैरिकुलान्तकृत् ।
 शुभवीर्यः सुवीर्यश्चानन्तवीर्यो नृपोऽजनि ॥ ४०२ ॥
 तस्य सूनुः कृतवीर्यः सुभूमश्चक्रमृततः ।
 ततोऽप्यसंख्यभूपेषु गतेष्वजनि शान्तनुः ॥ ४०३ ॥

वसुदेवकुमारोऽथ रोहिण्याश्च स्वयंवरे ।
 श्रीमत्समुद्रविजयनृपायामिलदाहवे ॥ ६७९ ॥

^{१)} pañcaparvān ist mir unklar.

इतश्च नारदोद्दिष्टां कंसारी¹⁾ रुक्मिभूपतेः ।
 स्वसारं रुक्मिणीं नाम्नाहणस्वभुजवीर्यतः ॥ ९३३ ॥
 खेचरस्य जाम्बवतः पूर्वीं जाम्बवतीं ततः ।
 हरिर्जहार जाह्नव्यां खानिनीं तप्तितुर्जयात् ॥ ९३४ ॥
 लक्ष्मणा(य) सुसीमा च गौरी पद्मावती ततः ।
 गान्धारी चेति कृष्णस्याभूवन्पट्टेऽष्टवल्लभाः ॥ ९३५ ॥

Cap. XI.

नमोऽस्तु नेमये नमश्चचीकषायतायिने²⁾ ।
 द्वाविंशत्याहतेऽर्च्यो हरिवंश्याय योगिने ॥ १ ॥
 धृतराष्ट्रमुतास्तेऽथ पाण्डवाः पञ्च तेऽपि च ।
 कर्णसूतमुतः सोऽपि सम्भूयाखेलयन्सदा ॥ २ ॥

Cap. XII.

अथातिक्रम्य ते पाण्डुपुत्राः षड्विधमाः समाः ।
 पुनर्ययुर्द्वैतवनमद्वैतनयशालिनः ॥ २ ॥
 इतो दुर्योधनः पाण्डुपुत्रांस्तत्रागतान्विदन् ।
 वेगादेत्य बलं द्वैतसरस्तीरे न्यवेशयत् ॥ ३ ॥
 तत्रैत्यानुचरैश्चिवाङ्गदविद्याभृता³⁾ नृपः ।
 निषिध्यमानोऽपि सरोऽभ्यगाहत तदुच्चकैः ॥ ४ ॥
 ततः क्रुद्धः स विद्याभूदुर्योधनमयोधनम् ।
 जहार सानुजं सारपरिवारादपाकृतम् ॥ ५ ॥

¹⁾ कृष्ण marg. ²⁾ इन्द्र marg., Çatikamra nämlich; „gehend
 gestützt auf den sich bückenden Indra“?

³⁾ °तां Cod.

अन्तःपुरपुरन्ध्रश्च^{१)} क्रन्दन्यस्तस्य सत्वरम् ।
 युधिष्ठिरं भर्तृक्षां विनयादार्धयन्निति^{२)} ॥ ६ ॥
 अपराङ्गं यदि ज्येष्ठ युष्मासु धृतराष्ट्रजैः ।
 तथापि धर्मसूनुस्त्वमनुजेषु कृपां कुरु ॥ ७ ॥

Cap. XIII.

सुरासुरा अथतुलप्रमाणं नमन्ति बद्धाञ्जलयो यमुच्चैः ।
 ध्यायन्ति यं योगविदो हृदन्तस्तं नेमिनाथं प्रणतः^(३)
 स्तवीमि ॥ १ ॥

अथ प्रभुर्नेमिजिनः समानदेहोपमानचिदशैरमानः ।
 वृतोऽभितोऽपि^{४)} प्रतिबन्धमुक्तो रमे रमेशाशयसंम-
 दाय^{५)} ॥ २ ॥

षोडश स्त्रीसहस्राणां भोक्तुर्विष्णोरसि प्रियः ।
 बन्धुस्तदेकामपि नोऽस्वीकुर्वन्न हि लज्जसे ॥ १९ ॥

कृष्णस्वर्चाकृते नाथात्तामर्चा लब्धवान्मुदा ॥ ३१७ ॥
 जगाद् विष्णुर्मच्चैत्ये स्थापितेयं मयाच किम्^{६)} ।
 कालं स्थास्यत्यथान्यत्र कृ-कृ पूजामवाप्स्यति ॥ ३१८ ॥

द्विसाहस्रीमतिक्रम्य वर्षाणामतिदुःखदम् ।
 अस्मच्चिर्वाणसमयादष्टादेशाद्वर्णिग्वरः ॥ ३२० ॥
 ततोऽप्यानीय रत्नाह् एनां^{७)} सम्पूजयिष्यति ।
 पुना रेवतकेऽत्रैव सप्रासादां सुवासनः ॥ ३२१ ॥

१) ॐध्र्यो च Cod. २) भर्तृसिद्धां विनयादार्धयन्निति Cod.

३) nämlich प्रतिबन्धैः! ४) रमेश = कृष्ण marg. ५) So Cod.

६) i. e. अर्चाम्.

Cap. XIV.

फणमणिकराद्यस्य मुखेन्दोर्नखदीधितेः^{१)} ।
 तमस्त्रिजगतो यात स पार्श्वः पातु वो जिनः ॥ १ ॥
 जम्बूद्वीपेऽच भरते पुरी वाणारसी वरा ।
 गङ्गानुविस्वनात्स्वः पूरिव^{२)} सौराज्यवत्यभूत् ॥ २ ॥
 ऐस्वाको भारते वंशे यशश्चक्षो गुणालयः ।
 तत्रासीदश्वसेनास्थो जिनाज्ञाकलशो नृपः ॥ ३ ॥
 अभिरामगुणोद्दामा वामा वामाशयाजनि ।
 सर्ववामाशिरोरत्नं शीलध्यानास्य^{३)} वल्लभा ॥ ४ ॥
 सान्यदा यामिनीयामे तुर्ये वर्यमुखाकरान् ।
 शयाना शयनीये प्रापय्यत्स्वप्नांश्चतुर्दश ॥ ५ ॥
 चैत्रे सितौ चतुर्थ्यां भे^{४)} विशाखायां जिनेश्वरः ।
 तद्गर्भे प्राणतामगादुद्योतश्च^{५)} जगत्त्रये ॥ ६ ॥
 पूर्णेऽथ काले पौषस्य दशम्यां मित्रभे सुतम् ।
 सासूत श्यामलं सर्पध्वजमिज्यं सुरासुरैः ॥ ७ ॥
 देवीभिर्देववृन्दैश्च कृते मेरौ महोत्सवे ।
 भूपोऽपि विभवोत्कर्षात्सहर्षस्तं व्यधाद्बहु^{६)} ॥ ८ ॥
 अस्त्रास्मिन्गर्भगे पार्श्वे सर्पे सर्पन्तमैक्षत^{७)} ।
 इतीव निर्ममे तस्य पार्श्वे इत्यभिधां पिता^{८)} ॥ ९ ॥
 अल्पदोषभृदित्याहं वाल्यं तेनानुभूय च ।
 सर्वदोषमुचा मुक्तं युक्ता तत्र विचारणा ॥ १० ॥

१) मुखेन्दोर्नख^० Cod.

२) १ स्वपूरिव Cod.

३) १ ध्यामास्य Cod.

४) र्थ्या भे Cod.

५) १ ० णतोदंगोदुद्योत^० Cod.

६) बहुः Cod.

७) ० ह्यत Cod.

८) ० धीयिता Cod.

पिचायहात्स¹⁾) तारुण्ये नरवर्मनृपाङ्गजाम् ।
 प्रभावतीं महोत्साहादूढवान् सत्प्रभावतीम् ॥ ११ ॥
 परित्राजकमन्येद्युः कठं²⁾) श्वेतपोमतम् ।
 हवात्सद्योधयामास धूमार्ताहिनिदर्शनात् ॥ १२ ॥
 ज्वालाकुलस्यजग्राणान्सर्पः पार्श्ववलोकनात् ।
 अभूद्वृषपतिर्नाम्ना धरणोऽकरणोद्धृतः³⁾) ॥ १३ ॥
 निन्द्यमानः कठो लोकैर्हिंसामिथ्रुकुर्मकृत् ।
 वहन्पार्श्वे रुधं मृत्वा मेघमाल्यसुरोऽभवत् ॥ १४ ॥
 चिंशदष्टीमतिक्रम्य लोकान्तिकसुरार्चितः ।
 दत्त्वा संवत्सरं दानं प्रभुर्दीक्षोत्सुकोऽजनि ॥ १५ ॥
 पौषे सितौ च राधायामेकादर्यां कृताष्टमः⁴⁾) ।
 प्रागंशेऽहि विभुर्दीक्षामयहीचिशतीनृपैः ॥ १६ ॥
 मनःपर्ययसंज्ञे च ज्ञाने जाते विभोः सुराः ।
 नत्वा स्वं-स्वं पदं प्रापुः स्मरन्तो मानसे जिनम् ॥ १७ ॥
 द्वितीयेऽहि कोपकटे⁵⁾) संनिवेशे जगत्प्रभुः ।
 चकार परमात्मेन पारणं धन्यवेष्मनि ॥ १८ ॥
 विहरन्कलिगिरौ⁶⁾) कुण्डसमस्य सरसस्तटे ।
 कादम्बर्यामटस्थां स कायोत्सर्गमदात्प्रभुः ॥ १९ ॥
 महीधरो गजः पातुं जलं तत्र समागतः ।
 दृष्ट्वा विभुं पूर्वभवस्मरणात्सेवते स्म सः ॥ २० ॥
 अपि पार्श्वस्थिता देवाः संगीतकमसूचयन् ।
 विसन्ध्यं⁷⁾) प्राङ्गणे प्राप्ते कल्पद्रौ कऽउदासते ॥ २१ ॥

¹⁾ *āgraha* das Jemand-wozu-Heranziehen, Veranlassen, vgl. I, 14. und
 अत्यायह v. 351. — In v. 234. ist आयह = आरम्भ Unternehmen.

²⁾ कठं pr. 10. कमवं sec. 10. ³⁾ वृत्तः Cod.

⁴⁾ a. v. 321 und vgl. Stevenson *Kalpas*. S. 17. 85 und
 bei Böhlingk-Roth? S. index auch Hemac. 85.

⁵⁾ bei der Todtenbahre des Zornes, a. v. 64. ⁶⁾ ein *axara* zu viel,
 a. v. 178. 4, 342, 381., *riharan* zweisilbig! ⁷⁾ a. v. 110. Hemac. 140.

अष्टमकालिक

विभौ गतेऽङ्गराजस्तु नन्तुं तत्रागमद्विभुम् ।
 अप्राप्यातिविषण्णोऽभूद्भूहे^{१)} चिन्तामणाविव ॥ २२ ॥
 मूर्च्छालं तमिति प्रेक्ष्य नृपं तत्प्रीतिहेतवे ।
 तत्र चक्रुः सुरा मूर्तिं नवहस्तमितां प्रभोः ॥ २३ ॥
 मृतः कालवशाद्धस्ती तत्राभूद्भान्तरामरः^{२)} ।
 सोऽप्यन्ये च ततः^{३)} कामं तद्यातृणामपूरयन्^{४)} ॥ २४ ॥
 अङ्गराजोऽपि दृष्टः सन्वधात्प्रासादमुच्चकैः ।
 कलिकुण्डमिति ख्यातं तीर्थमेतत्तदाद्यभूत् ॥ २५ ॥
 कलौ गिरौ कुण्डतटे प्रतिमां यो जगत्प्रभोः ।
 पश्यति स्मरति प्रीत्यार्चयत्यस्येहितं भवेत् ॥ २६ ॥
 महातीर्थमिदं देवैर्भक्त्याधिष्ठितमोप्सितम् ।
 दत्ते भवद्वयस्यापि मन्त्रध्यानात्ततोऽधिकम् ॥ २७ ॥
 लब्ध्वा सद्गुरुतो मन्त्रं कलिकुण्डस्य योऽर्हतः ।
 ध्यायत्यशङ्कचित्तः सन् तस्य दूरे न सिद्धयः ॥ २८ ॥
 क्षुद्रोपसर्गैर्यो ध्यायन्^{५)} क्षुभ्यत्यपि कदाचन ।
 स सिंहजेता^{६)} गोमायुफेत्कृतैरिव नश्यति ॥ २९ ॥
 ब्रह्मचारी मिताहारी दान्तो विजितशात्रवः ।
 जपन्मन्त्रं गुरोर्वाक्यादचिरान्तिद्विमाप्नुयात् ॥ ३० ॥
 इतो विभुः शिवपुर्यां वने कौशाश्वके ददौ ।
 कायोत्सर्गमियायास्तु धरणस्तत्र वन्दितुम् ॥ ३१ ॥
 व्युदस्यतेऽनेन मम भवताप इतीव सः ।
 प्रभोरुपर्यधात्त्रागः स्वफणातपवारणम् ॥ ३२ ॥
 अन्तःपुरीजनैरप्ये विभोः संगीतकं व्यधात् ।
 तादृशानां हि सद्भक्तिवह्नयेवं पल्लवत्यपि^{७)} ॥ ३३ ॥

१) १ अप्रप्या० भूद्भूहे Cod.

२) ० द्वस्ती० भूद्भान्तरामः Cod.

३) ० त्येचनः Cod.

४) तद्यात् Cod., s. v. ३३. (dhyātār). ५) यन्त्र Cod.

६) i. e. शरभः s. 219.

७) Denominativ., s. v. 40, 81, 82.

तदादि स्म^{१)} पुरं जज्ञेऽहिहृत्तेत्यभिधानतः ।
यथा-यथा महान्तः^(ः) सूर्येव स्यात्तत्तथैव हि ॥ ३४ ॥
गत्वा तत्राहिहृत्त्रायां यो नमत्यनिशं जिनं^{२)} ।
स नम्यते जगल्लोकैर्लब्ध्वा पदमखण्डितम् ॥ ३५ ॥
तस्यावपि विभू राजपुरेऽप्रतिमया स्थिरः^{३)} ।
आगत्येश्वरभूमेन वन्दितश्चातिसंमदात्^{४)} ॥ ३६ ॥
ज्ञात्वा पूर्वभवं स्वामिदर्शनाद्भुतदर्शनः ।
तत्राकार्षीन्महोत्तुङ्गं प्रासादं पृथिवीपतिः ॥ ३७ ॥
स्वस्य प्राग्भवमूर्तिं च कौकुटीमीश्वरो व्यधात् ।
यत्तददो^{५)}ऽभवत्तीर्थं कुकुटेश्वरमित्यदः ॥ ३८ ॥
सुराः संनिहितास्तद्धि तीर्थमाविश्य तस्युषः ।
तद्यानृणां^{६)} सदा कामं व्यधुः कल्पदुमा इव ॥ ३९ ॥
यस्तत्रस्थं जिनं ध्यायत्यनिशं भक्तिभासुरः ।
किंकरन्ति सुरास्तस्य पूर्णकामस्य वेश्मनि ॥ ४० ॥
इतश्च विहरन्नाथस्तापसाश्रमसंनिधौ ।
पुरासन्ने व्यधात्कायोत्सर्गं किमु कुकर्मेणः ॥ ४१ ॥
इतो दशभवारातिः कठासुर उपेत्य च ।
उपसर्गान्स्थलान्वेष्टी^{७)} कर्तुमारभताद्भुतान् ॥ ४२ ॥
द्वीपिद्विपद्विपारातिवेतालव्यालवृश्चिकैः^{८)} ।
अप्यक्षोभ्यं विभुं ज्ञात्वा विचकार पयोमुखः ॥ ४३ ॥
उन्मूलयन्तुमान्गल्लशैलानुद्वाडयन्बलात्^{९)} ।
कल्पान्तास्मकारीव बवौ वायुः सुदुःसहः ॥ ४४ ॥

१) सा Cod.

२) निशं । निजं Cod.

३) १रा Cod.

४) *तिमसदात् Cod., s. v. 243. XIII, 2. ५) ungeschickt, und dann noch am Schluß wieder adas!

६) तद्या^० Cod.७) *र्यास्थला^० Cod., oder ob *ग्यास्थला^० zu korrigiren?

८) पारीति Cod., daipāriti = Löwe.

९) galloçaitla wohl = çaila-gallosthān.

स्फोटयन्वसुधां शैलान्पाटयंस्त्रासयन्गजान् ।
जगर्ज निष्ठुरं मेघः प्रभुसोभकरः किमु ॥ ४५ ॥
स्वस्य प्रवेशयोग्यान्किं गतान्कुर्वन्निवायुदः ।
धारासारिर्महातीवैर्ववर्षाशनिमुद्गृहम् ॥ ४६ ॥
न श्वश्रेषु न गतासु न नदीनिर्भरेष्वपि ।
तमोवत्तज्जलं कापि न ममौ सर्वतो लुठत् ॥ ४७ ॥
यथाशनिर्यथा विद्युद्यथा वारि प्रसर्पते ।
तथा-तथा विभोर्ध्यानप्रदीपस्तु प्रवर्धते ॥ ४८ ॥
न स्थिरायां^{१)} न भूध्रेषु^{२)} विभोः^{३)} स्थैर्यमभूत्तदा^{४)} ।
यदकम्पन्त तेऽप्युच्चैर्न प्रभुर्ध्यानतो मनाक्^{५)} ॥ ४९ ॥
प्रवर्धन्नसुपूरोऽथ नीचगाम्यपि यो भृशम् ।
तरङ्गादिव^{६)} सोऽप्युच्चैर्विभोर्नासापुटं ययौ^{७)} ॥ ५० ॥
इतो धरणनागस्य तत्सङ्गादिव विष्टरम्^{८)} ।
अकम्पतोऽललद्वाधौ पोतवत् सोऽप्यचिन्तयत् ॥ ५१ ॥
अचाल्यं मेरुवत्केन मदासनमचालि रे ।
वज्रेणाद्य शिरस्तस्य हत्वा संचूर्णयाम्यहम् ॥ ५२ ॥
कोपाटोपादिति ध्यात्वा युक्ते^{९)} ज्ञानं स यावता ।
तावत्तथास्थं स विभुमप्यच्चापदूयत् ॥ ५३ ॥
तदैव सपरीवारस्तच्चैत्यहिशरीरभृत् ।
फणाद्यक्षमधाज्ञोगेनोद्धरन्स्वामिनं स हि ॥ ५४ ॥
संगीतकं विभोरप्येऽसूचयत्तद्वधूजनः ।
समवृत्तिर्विभुश्चासीद्दयोरपि स दोषमुक् ॥ ५५ ॥

१) भूमि marg.

२) भूध्रेषु Cod. पर्वत marg.

३) sthairyam, fester Platz.

४) s. v. 238. 334. X, 80. 97. 197.

५) तरपंगादिव Cod.

६) stieg durch das Wagen dem Herrn bis zur Nasenhöhle.

७) आसनं marg.

८) युक्ते Cod.

ध्यरमत्स¹⁾ यदा वृष्टेर्न तदा धरणः क्रुधा ।
 स्वभृत्यानादिशन्मङ्क्षुविपक्षश्चयदक्षिणान्²⁾ ॥ ५६ ॥
 मेघमाली स तान्दृष्ट्वा कीपारुणविलोचनान् ।
 दुतं दुत्वा विभोः पादानशिष्येदयं³⁾ मन्दधीः ॥ ५७ ॥
 संजहाराद्भवृन्दं तद्भक्त्योवाच च सोऽमुरः ।
 अनात्मज्ञेन यत्स्वामिन्मयाचारि⁴⁾ क्षमस्व तत् ॥ ५८ ॥
 दासोऽतः परमस्सीश तव विश्वजनप्रभो ।
 त्वं सदा तु दयाधारो विशेषादपि तां कुरु ॥ ५९ ॥
 त्रैलोक्यप्राणभृन्नाथ यन्मां मर्षितवान्भवान् ।
 तद्भियेव द्विषन् सूर्यः खद्योतं किं न लज्जते ॥ ६० ॥
 कठोऽपीत्यमभूत्स्वामिसेवको धरणेन्द्रवत् ।
 धरणानुमतः⁵⁾ संघे प्रत्यूहव्यूहनाशनः⁶⁾ ॥ ६१ ॥
 धरणेन्द्रकटाद्यास्ते बभूवुः पार्श्वशासने ।
 महोत्सवकरास्तत्तत्समीहितविधानतः ॥ ६२ ॥
 गतेष्वथ विभुं नत्वा तेषु स्वं-स्वं पदं प्रति ।
 स्वामी विहर्तुमन्यत्र ययौ तीर्थकृताश्रयः⁷⁾ ॥ ६३ ॥
 अथ काशीवने⁸⁾ चैत्रचतुर्थ्यां धातुकानले⁹⁾ ।
 राधायां चतुरशीते गतेऽङ्गुचाप केवलम् ॥ ६४ ॥
 सुरासुरैः समवसरणे¹⁰⁾ [प्रा]प्ते जगद्भिभुः ।
 चकार देशनां पुण्यनाद्यनान्दी¹¹⁾ जगन्मुदे ॥ ६५ ॥
 अश्वसेनमुखास्तत्र नरेशाः परिवव्रजुः ।
 वामाप्रभावतीमुख्या नार्यश्च जिनबोधिताः ॥ ६६ ॥

¹⁾ °मन्स Cod. ²⁾ Compositum? „geschickt schnell die Feinde zu vernichten.“ ³⁾ अदयं Cod. ⁴⁾ चरि Cod. ⁵⁾ मता Cod.

⁶⁾ s. 265. ⁷⁾ तीर्थाकु Cod. ⁸⁾ कासी Cod. so auch v. 72. 91.

⁹⁾ als die dhakā in ihm wie durch Feuer verzehrt waren, s. v. 830 und v. 18
 कोपकटे. ¹⁰⁾ स्थानक marg. ¹¹⁾ नांदी Cod.

हस्तिसेनमुखाः केचित्सम्यक्त्वं च प्रपेदिरे ।
 तन्नार्योऽपि स्फुरद्दीलकमलोन्मीलनाशुभाः ॥ ६७ ॥
 आर्यदत्तमुखास्तस्य बभूवुर्देश सूरयः ।
 मूर्तास्ते यतिधर्मस्येवांशा विभुमुपासकाः^{१)} ॥ ६८ ॥
 सम्पन्नोऽतिशयैः स्वामी विजहार धरातले ।
 स्थाने-स्थानेऽपि तीर्थानि कुर्वन्नहिनिवेशनात् ॥ ६९ ॥
 आससाद् च तीर्थेशं क्रमाच्छुभ्रयं विभुः ।
 आद्यार्हन्निव भव्यानां तत्प्रभावमसूचयत् ॥ ७० ॥
 विभुव्याख्यानतः सर्पनकुलेभकुरङ्गकाः ।
 प्रबुद्धाः प्रययुस्तत्र स्वर्गं साम्यसमाश्रयाः ॥ ७१ ॥
 रैवतादिषु ऋक्षेषु विहृत्य त्रिजगत्प्रभुः ।
 पुनः काशीमयासीत्^{२)} त्रिदशैः सेवितक्रमः ॥ ७२ ॥
 हस्तिसेनोऽथ तद्वन्धुस्तत्रैव विभुमानमत ।
 सुरेन्द्रा अपि सम्भूय भक्तिनुन्नाः समाययुः ॥ ७३ ॥
 इति कृपाब्धिरीशोऽपि तेषां तारणकारणे ।
 सर्वभाषानुयायिन्या गिरारभत देशनाम् ॥ ७४ ॥
 शत्रुञ्जयः सुरेशार्चा संघत्वं च स सद्गुरुः ।
 सम्यक्त्वं शीलसाम्ये च शिवसौख्याय सप्रकम् ॥ ७५ ॥
 अनन्तभवसम्भूतदुःकृतद्रोहकृद्गिरिः ।
 शत्रुञ्जयः सिद्धिपदं शाश्वतः सेव्यते न कैः ॥ ७६ ॥
 रागद्वेषद्विषद्वान्तब्रह्मो^{३)} वन्द्यपदाशुजः ।
 जनवृजिनसम्पातं^{४)} पूजितो हन्ति देहिनाम् ॥ ७७ ॥
 अर्जयंस्तीर्थकृद्भोचं स्वगोचं च पवित्रयन् ।
 लम्भयन्नपरान्पुण्यं संघेशः सेव्यते न कैः ॥ ७८ ॥

^{१)} °शकाः Cod. *ṅṛśaka* mit dem Accus.

^{२)} वासीत्स Cod.

^{३)} °षध्वांतबु° Cod. Zu *dhednta* s. 83. 217. 226. 327. 342. II, 14.

^{४)} व्रजिन Cod. पाप marg.

मिथ्यात्वधर्मसंपूर्णैर्जनान्सम्यग्बचोऽमृतैः ।
 निर्वापयन्गुरुर्ध्यातः पातकान्तकरोऽङ्गिनाम् ॥ ७९ ॥
 तावज्जीवो भ्रमत्यत्र भवे मिथ्यात्वमोहितः ।
 सम्यक्त्वं न स्पृश्यतेष यावन्निःशेषपापनुत् ॥ ८० ॥
 जलत्यग्निर्विषं सर्वं पीयूषत्यहिरञ्जति ।
 किंकरन्ति सुरा यस्मात्तद्धीलं सेव्यमङ्गिभिः ॥ ८१ ॥
 स्वभाववैरिणोऽप्यङ्गिणाणा यद्वैरवर्जिताः ।
 मित्रन्यन्योऽन्यमासेव्यं साम्यं सिद्धिनिबन्धनम् ॥ ८२ ॥
 सप्रैते सप्रनरकध्वान्तभित्सप्रसप्तिभाः^{१)} ।
 एकोत्तरसप्रकर्मसमाप्तेष्व शिवाप्रये ॥ ८३ ॥
 हस्तिसेनो निशम्येति भक्त्योत्थाय नमस्जिनम् ।
 कृताञ्जलिपुटः संघपतित्वं प्रार्थयन्मुदा ॥ ८४ ॥
 इन्द्रादहत्तैर्जिनेन्द्रोऽपि वासाक्षतकणैरमुम् ।
 प्रातिष्ठपद्मैर्यै^{२)} संघपतिमुत्सवमन्दिरम् ॥ ८५ ॥
 स तदैव समं सधैर्देवालयमनुव्रजन् ।
 पूर्वसंघपवन्मार्गेऽर्चति स्म जिनाङ्गुहम् ॥ ८६ ॥
 शबुञ्जयमपि प्राप्य नदीभ्यो जलमाहरन् ।
 महोत्सवैर्युगादीशमनमन्मृन्मयो भवन्^{३)} ॥ ८७ ॥
 शृङ्गे-शृङ्गेऽपि चैत्यानि कारयन्वित्तविक्रमात्^{४)} ।
 स हि पुण्यघनः संघमर्चति स्म महोदयी ॥ ८८ ॥
 चन्द्रप्रभासे श्रीशैले गिरिनारगिरावपि ।
 नत्वा-नत्वा^{५)} च तीर्थेशान्दानं पञ्चविधं ददौ ॥ ८९ ॥
 क्षेत्रेषु सप्रसु स्वं स स्वं वीजमिव निक्षिपन् ।
 निःश्रेयःफलं लब्ध्वा द्राग्भावाभ्योभिरसेचयत्^{६)} ॥ ९० ॥

^{१)} ०त्सप्रसप्तिभा Cod. ^{२)} ०यश्चर्यै Cod. ^{३)} १०नमन्मृन्मयो
 भवत् Cod. *mr̥tinaga* im Sinne von *sthira*? ^{४)} १०वित्तविष्टमान् Cod.
^{५)} नत्वानुत्वा Cod. ^{६)} १फलं ब्यौ द्राग् बावा^० Cod. ल marg.

धर्मं चतुर्विधं¹⁾ ध्यात्वा चलितस्तं²⁾ पथि प्रभुम् ।
 नत्वा काशीमयासीत्सोऽवासीच्चासीमच्चैत्यकृत्³⁾ ॥ ९१ ॥
 जिनश्चित्ते⁴⁾ गुरुर्नैव वाचि तत्त्वं श्रुतं श्रुतौ ।
 कोरे दानं शिरस्याज्ञा धर्मिणस्तस्य नापरा ॥ ९२ ॥
 इतो विहरतोऽभूवन्सहस्रा⁵⁾ विंशतिर्विभोः ।
 शतानि च नव प्राप्रलब्धयो व्रतिनां गणे ॥ ९३ ॥
 सहस्रास्त्रिंशतिः साष्टा व्रतिनीनां च आवकाः ।
 लक्षं सहस्रा आसंस्ते चतुष्पष्टिमिताः⁶⁾ प्रभोः ॥ ९४ ॥
 सप्तसप्तिसहस्राणि⁷⁾ त्रयो लक्षाश्च आविकाः ।
 विभुस्त्वहस्तविन्यस्तधर्माणोऽमी परे न हि ॥ ९५ ॥
 आयुर्वर्षशतं प्रपात्य भगवान्सम्मेतशैलं गतो
 मासेनानशनेन कर्मविलयं कृत्वा त्रयस्त्रिंशता ।
 सार्धं तैः श्रमणैः सिताष्टमदिने मासे शुचौ निर्वृतो⁸⁾
 राधायां चिदशैः कृतान्यकरणः श्रीपार्श्वनाथो जिनः
 ॥ ९६ ॥
 श्रीहस्तिसेनोऽपि निजं तनूजं महारथे युज्यमथो⁹⁾ विधाय ।
 शत्रुञ्जये साम्यसमाश्रयेण समाश्रयत्सिद्धिसुसन्न शान्तः
 ॥ ९७ ॥

ये सिद्धा मुनयोऽपि संघपतयस्तीर्थोद्भूतिप्रहिणः¹⁰⁾
 केचित्ते मुरराज तेऽत्र कथिताः कालेऽवसर्पन्त्यपि ।

¹⁾ nämlich दान, शील, जप, भाव, s. Stevenson Kalpas. B. 6. 65.

Oder s. II, 186. ²⁾ चलितस्तं Cod. Zu, चल, s. II, 475. 603. X, 91. 136. 199. XIV, 183. 189. ³⁾ ardsit wohl = prāpa, s. Nalod. I, 43? oder ist etwa ardsit zu lesen? ardsat wohl von y'sam, wie ardsat von y'sad.

⁴⁾ चैत्ये pr. m. ⁵⁾ sahasra als Mascul. oder Fem.? ebenso v. 94.

⁶⁾ für सप्तसप्तिसं oder = 1200? ⁷⁾ so auch metri causa, nicht

०त्तः; s. 290. Hem. 74. hat निर्वृतिः ⁸⁾ मतो? aus gujyam + atas.

⁹⁾ इति Cod.

अस्मत्तोऽपि च ये हि भाविन इहैकान्तं महादुःखिनम्
 यावत्तानपि भावभासुरमनाः पुण्यान् शृणु प्रस्तुतान्
 श्रीशुच्यशैलराजचरितं श्रोतुश्च वक्तुस्त्रिधा^{१)} ॥९८॥
 शुद्धा बुद्धिविवर्धनं रविरवाज्ञानान्ध्यसुनिर्मलम्^{२)} ।
 रुद्रारिह्यपरापमृत्युशमनं पीयूषवत्स्वादु यत्
 कृत्वा कर्मनिषूदनं च रचयत्यानन्दमुच्चैःपदे ॥ ९९ ॥
 इतो वैभारमाप्नानामस्माकं वचसा नृपः ।
 कृत्वा यात्रां श्रेणिकोऽपि चैत्यान्यत्र पुरेऽपि च ॥१००॥^{३)}
 अस्मच्चिर्वाणतो वर्षेस्त्रिभिः सार्धाष्टमासकैः ।
 धर्मविप्लावकः शक्र^{४)} पञ्चमारो भविष्यति ॥ १०१ ॥
 ततः शतैश्चतुर्भिः षट्षष्टिभिर्वत्सरैर्दिनैः ।
 पञ्चचत्वारिंशतापि विक्रमाकौ महीमिमाम् ॥ १०२ ॥
 सिद्धसेनोपदेशेनानृणीकृत्य जिनोक्तवत् ।
 अस्मत्संवत्सरं लुप्त्वा^{५)} स्वं तमाविष्करिष्यति ॥ १०३ ॥

इतश्च काम्पीत्यपुरे सुरेशार्हदृहार्हिते^{६)} ।
 भविता भावडः श्रेष्ठी^{७)} व्यवहारिशिरोमणिः ॥ १०४ ॥
 भवित्री भावला नाम तत्पत्नी तीव्रशीलभा ।
 धर्माश्रिता क्षान्तिरिव रेजे या भावडानुगा ॥ १०५ ॥
 गृहवतं पालयतोस्तयोर्यास्यन्ति वासराः ।
 सुषमाकालवत्स्वैरधर्मशर्मसमाश्रयात्^{८)} ॥ १०६ ॥

^{१)} १ तुश्चचक्रु^० Cod. ^{२)} १ ज्ञानान्ध्या pr. m. तु निर्मलं Cod.

^{३)} Lücke? ^{४)} शक्र Abschrift. ^{५)} a. v. 282. 158. 191. ^{६)} हार्हिते Cod.

^{७)} s. Stenerson, *Kaipas*, S. 5. Die Kaufleute sind unter den Jaina sehr zahlreich, ähnlich wie unter den jetzigen friends of peace. Der Handel braucht eben Frieden.

^{८)} मुखमा^० Cod.

चञ्चला-चञ्चला लक्ष्मीः स्वलक्ष्मकलितालयात् ।
 पालितापि चिरं तस्य पलास्यत्यपि¹⁾ पश्यतः ॥ १०७ ॥
 यातेऽपि द्रविणे सत्त्वं न तयोर्यास्यति क्वचित् ।
 सत्त्वसाध्या हि यत्सर्वा क्रिया पुंसां मनीषिता²⁾ ॥ १०८ ॥
 अल्पवेषधरोऽल्पसद्यगोऽल्पस्वमान्पुनः ।
 सोऽनल्पभावभृद्ब्रमी³⁾ कर्ता ह्य्यर्जनाद्ययम्⁴⁾ ॥ १०९ ॥
 विसंध्यं जिनमर्चित्वा नमिष्यति गुरुनसौ ।
 द्वयोर्हि संधयोर्भक्त्या प्रतिक्रंस्यति निर्मलः⁵⁾ ॥ ११० ॥
 अन्यदा विहरन्तौ द्वावस्य तत्तद्गृहान्मुनी ।
 भावला प्रतिलभ्याथ प्रक्ष्यति स्वधनागमम् ॥ १११ ॥
 विदित्वाथ तयोरेको व्याहरिष्यति तामिति ।
 विक्रेतुरद्य तुरगी ग्राह्या बहुधनाप्रये ॥ ११२ ॥
 सावद्यमप्यदो(?)ऽस्माभिरुक्तं बहु शुभायते ।
 तत्सूनुस्तु⁶⁾ ततो द्रव्यात्तीर्थमप्युद्धरिष्यति⁷⁾ ॥ ११३ ॥
 सा नंस्यत्यथ तौ दृष्ट्वा धर्मलाभाशिषं⁸⁾ च तौ ।
 दत्त्वा स्वाश्रयमासाद्य गुरुपादान् अयिष्यतः ॥ ११४ ॥
 साथ हट्टं गृहात्माप्रा तुरगीक्रयकं नरम् ।
 दृष्ट्वा पत्युर्मुनेर्वाक्यं वक्ष्यतीदृक्⁹⁾ हितप्रदम् ॥ ११५ ॥
 किञ्चिदुद्धारोपेण¹⁰⁾ द्रव्येणार्थी स भावडः ।
 यहीष्यति गृहायातां कामधेनुमिवाङ्घ्रिनीम् ॥ ११६ ॥
 मुक्ता सर्वाणि कर्माणि सा तामेव अयिष्यति ।
 शुभोदकं हि यद्वसु पाल्यते सर्वयत्नतः ॥ ११७ ॥

¹⁾ Für पलैष्यति oder पलायिष्यति! der Stamm इ ist ganz verschwunden.

²⁾ °षिताः Cod. ³⁾ मि Cod. ⁴⁾ °ह्यर्जं Cod., hayl, Stute.

⁵⁾ °स्यन्ति° लाः Cod., zur Beichte gehen? a. प्रतिक्रमण going to confess to a spiritual guide, Stevenson Kalpas, S. 7. ⁶⁾ °नुस्तु Cod.

⁷⁾ द्रव्याती° उद्धरि° Cod. ⁸⁾ शिषं Cod. ⁹⁾ so Cod., nicht °ggā°

¹⁰⁾ °द्वारोपेण Cod.

समये साथ सर्वाङ्गस्फुरत्प्रलक्षणलक्षितम् ।
 उच्चैःश्रवोऽनुजन्मानमिवाश्वं प्रसविष्यति ॥ ११८ ॥
 विहायणः^{१)} किशोरोऽथ स स्वतेजोभिरंशुवत् ।
 राजस्पृहायै भविता तत्तज्जननिवेदितः^{२)} ॥ ११९ ॥
 तपनोऽथ नृपोऽभ्येत्य तद्गृहान् स्वयमुत्सुकः^{३)} ।
 तस्मै लक्षत्रयं दत्त्वा वित्तमश्वं यहीष्यति ॥ १२० ॥
 सोऽपि तैर्द्विविधैरश्वीर्भूयसीः संपहीष्यति ।
 तत्तत्तुरगरत्नानां खानीदोरिद्यनाशिनीः ॥ १२१ ॥
 सप्रभिः-सप्रभिः सप्रसप्रिर्भुवनमेचकम्^{४)} ।
 उद्योतयत्यदःसूनुस्त्रिलोकान्द्योतयिष्यति^{५)} ॥ १२२ ॥
 इतीवास्य भविष्यन्ति त्रिगुणास्ते ततोऽपि च ।
 क्रमादस्याः क्रमक्रान्तदिक्चक्रा^{६)} बहुविक्रमाः ॥ १२३ ॥
 [युग्मम् ॥

सर्वेषामधिपं ज्ञात्वा विक्रमार्कं स भावडः ।
 तानेकवर्णानादाय करिष्यत्यस्य ढौकनम् ॥ १२४ ॥
 तुष्टोऽथ विक्रमादित्यस्तस्य सौराष्ट्रमण्डले ।
 द्वादशान्यपुरोपेतां दाता^{७)} मधुमतीं पुरीम् ॥ १२५ ॥
 बाह्यमानेषु बाह्येषु ह्यक्षचामरचिह्नितः ।
 पठद्भिर्मागधैस्तारं गायद्भिर्गायनीजनैः ॥ १२६ ॥
 हयघटैर्जनव्रातैर्वृतो मधुमतीं पुरीम् । [युग्मम् ॥
 उत्तोरणामथाभ्येत्य^{८)} भावडो वक्ष्यति^{९)} स्वकाम् ॥ १२७ ॥
 तस्मिन्नेव क्षणे तस्य भार्या पूर्वैव भास्करम्^{१०)} ।
 लक्षणव्यञ्जनोपेतं प्रसविष्यति नन्दनम् ॥ १२८ ॥

१) यकः Cod. २) मिवेदितः Cod. ३) स्वयत्सुकः Cod.

४) मेवकं Cod.

५) *ly, adahsānus, der Reka jener Stute.

६) दिग्वक्त्रा Cod. चक्रा sec. m. ७) दत्त्वा Cod. Das Participialfutur ist nöthig.

८) परणामं Cod.

९) वच. wird sie die seinige nennen? nach sich beneunen? oder / वह. wird einziehen in? १०) wie der Osten die Sonne.

सम्पद्बलोदितस्तस्यानन्दवार्धिमुखेन्दुना ।
 सूनोरमन्दमुद्बलो न केनापि स्खलिष्यति ॥ १२९ ॥
 पुत्रागतिश्रुतिप्रीतः प्रविश्य स्वपुरं रयात् ।
 ददहानमसौ दीनान्दयया तोषयिष्यति ॥ १३० ॥
 प्रसादिष्यति सर्वांशं वायुर्वास्यति सौख्यकृत् ।
 सचराचरजीवानां मनः शान्तिमुपैष्यति^{१)} ॥ १३१ ॥
 स स्वसूनोरनूनाच्च^{२)} भाग्यभामुरवर्ष्मणः^{३)} ।
 कर्ता स्वगोत्रानुमतं गोत्रं जावड इत्यथ ॥ १३२ ॥ युग्मम् ॥
 स लाल्यमानो धात्रीभिस्तत्पयःपानपोषितः ।
 सुरभूरुहवत्पिचोः^{४)} पूरयिष्यति वाञ्छितम् ॥ १३३ ॥
 निमित्तज्ञोक्तभूभागे शुद्धे स्वविभवोदयात् ।
 भावडोऽन्यां पुरीं नाम्ना तेनैव^{५)} स्थापयिष्यति ॥ १३४ ॥
 इष्टं संजायते पुण्यात्पुण्येशास्तु जिनेश्वराः ।
 आसन्नपुण्यदस्तेषु श्रीवीरः परमेश्वरः ॥ १३५ ॥
 इतीव तत्र सोऽस्माकं प्रासादं कारयिष्यति ।
 पार्श्वे च पौषधागारं धर्मध्यानविधीकृत्या ॥ १३६ ॥ युग्मम् ॥
 मुक्ताय रिङ्गणविधिं पादचङ्क्रमणक्षमः ।
 कुमारः पञ्चवर्षीयः कलाभ्यासं विधास्यति ॥ १३७ ॥
 स्थितं^{६)} मध्यं वयस्तस्मिन् तत्पितर्यपि चिन्तनम् ।
 तद्योग्यकन्यासम्प्राप्तिं^{७)} युगपत्संविधास्यतः^{८)} ॥ १३८ ॥
 विज्ञाय काम्पौल्यपुरे स्वजातीयान्सहस्रशः ।
 तत्तल्लक्षणदक्षं स स्वं श्यालं^{९)} प्रेषयिष्यति ॥ १३९ ॥

१) पेष्यति Cod.

२) नोच्च Cod.

३) शरीर marg.

४) भूरुवत्पि^० Cod.

५) also Jvaṇapura?

६) तिं Cod.

७) तद्योगः कन्या सम्प्राप्ता Cod.

८) युगप^० Cod. Die beiden Eltern.

९) शालं Cod.

इतः स गङ्गन्काम्पील्यं शबुञ्जयतले¹⁾ पथि ।
 घटीयामे निशामेकामुषिष्यति²⁾ निमित्ततः ॥ १४० ॥
 इतस्तत्र पुरेश्वरस्वज्ञातीयो वणिग्वरः ।
 वसत्यस्य सुतारत्नं सुशीलेति भविष्यति ॥ १४१ ॥
 लब्धवाणीवरा सा तु देवस्त्रीसमविग्रहा ।
 स्वगृहाजिरमासाद्य तमीक्षिष्यति कौतुकात् ॥ १४२ ॥
 मानुलो जावडस्यापि तारास्त्रिव शशिप्रभाम् ।
 कन्यास्वन्यासु तां वीक्ष्य स विस्मयमवाप्स्यति ॥ १४३ ॥
 ज्ञात्वा तन्नाम तन्नोचं³⁾ तामाकार्य निमित्तवित् ।
 उत्सङ्गेऽप्यधिरोषैतन्नातमाह्वयिता जनात् ॥ १४४ ॥
 यामोचितामुपादायोपदां सूरुऽपि तत्क्षणात् ।
 तं नमस्तेन चालिङ्ग्यासिष्यते निजसंनिधौ ॥ १४५ ॥
 उल्लास्य मधुरैर्वाक्यैस्तं सानन्दं स कोविदः ।
 कन्यां स्वभागिनेयाय मार्गयिष्यति⁴⁾ तत्समाम् ॥ १४६ ॥
 स्वाशक्त्या नम्रवदनो यावत्सूरो भविष्यति ।
 तावत्सित्वा स्वयं कन्या तमेवं व्याहरिष्यति ॥ १४७ ॥
 योऽभिजातो भृशं कर्ता मच्चतुःप्रश्ननिर्णयम् ।
 स वरोऽस्तु ममानर्घ्यो नो चेत्कर्तासि सत्तपः ॥ १४८ ॥
 तदुक्तिमिति निर्वर्ण्य स प्रमोदपरः कनाम्⁵⁾ ।
 सकुलामपि तां लात्वा पुरमेष्यति सत्वरः ॥ १४९ ॥
 तद्धुत्वा भावडोऽप्युच्चैः कौतुकोत्तानमानसः ।
 आदाय स्वजनानसच्चैत्ये⁶⁾ स्यास्यति पुत्रवान् ॥ १५० ॥

¹⁾ तलो Cod.²⁾ उपिष्यति Cod. — Statt *patayati*!³⁾ तन्नोच Cod.⁴⁾ verlangen, bitten, s. 177. Anders 298.⁵⁾ ob कन्यां zu lesen? y fehlt ja im Cod. öfter in Gruppen. कना ist nur im Rigveda belegt.⁶⁾ स्याच्चैत्ये Abschrift.

विभूषिताङ्गी कन्यापि वृता तत्स्वजनैर्धनैः ।
 चैत्यमेत्य जनान्सर्वान् चक्षुषा लोकयिष्यति ॥ १५१ ॥
 सर्वत्र भ्रमणान्निवृत्तमिव तच्चक्षुरुच्चकैः ।
 जावडे यूनि लावण्यसरस्याश्रममेष्यति ॥ १५२ ॥
 ईषत्सितोत्पलसृक्सृक्का^{१)} मनोरथरथस्थितम् ।
 सा मुशीला मुशीलाभिर्वाणीभिस्तं वदिष्यति ॥ १५३ ॥
 धर्मार्थकाममोक्षाख्यानमून् शास्त्रसमर्थितान् ।
 चतुरः पुरुषार्थान्मे पुरश्चतुर^{२)} वर्णय ॥ १५४ ॥
 सर्वशास्त्रपयोराशिमन्दरः स कुमारराट् ।
 मन्दरक्षुब्धपाथोधिध्वनिरेवं^{३)} वदिष्यति ॥ १५५ ॥
 तत्स्वरत्नचयाधारः सर्वभूतहितप्रदः ।
 चारित्र्यलक्षणो धर्मः कस्य शर्मकरो न हि ॥ १५६ ॥
 हिंसास्तेयपरद्रोहमोहक्लेशविवर्जितः ।
 सप्रक्षेत्रोपयोगी स्यादर्थोऽनर्थविनाशकः ॥ १५७ ॥
 जातिस्वभावगुणभृत्प्राप्त्यकरणः क्षणम् ।
 धर्मार्थाबाधकः कामो दम्पत्योर्भावबन्धनम् ॥ १५८ ॥
 कषायदोषापगतो^{४)} भाग्यवान्जितमानसः ।
 शुक्लध्यानमयः स्वात्माध्यक्षो मोक्ष उदीरितः^{५)} ॥ १५९ ॥
 सेति निर्णयमासाद्य भारत्यनुमतं^{६)} मुदा ।
 स्वचक्षुःषट्पदाधारां तत्कण्ठे मोक्षयति स्रजम् ॥ १६० ॥
 हर्षोत्कर्षान्मनःप्रीत्या पितृभ्यां शुभवासरे ।
 तयोः करिष्यते कामं विवाहोऽन्योऽन्यरक्तयोः ॥ १६१ ॥

^{१)} १ मृत्स्वका pr. m. मृत्सृक्ता sec. m. „die Lippen entzündend ein entstehendes feines Lächeln“; *uttha* sollte voranstehen. Oder ist *sraksyikā* zu lesen? „die Lippen durch ein feines Lächeln entstehenden Kranz habend dadurch bekränzt.“

^{२)} Voc., o Kluger! ^{३)} पथौधि Cod. Ob *payadhi*? ^{४)} तः Cod.

^{५)} १ व्यक्षोमोक्षमुदी^{७)} Cod. ^{६)} मुमतं Cod.

कदाचिद्योगतो^{१)} रात्रिशशिनोर्देहछाययोः^{२)} ।
 हीयमानाधिकत्वाच्च न तयोरुपमानवत् ॥ १६२ ॥
 धनार्जने रिपुध्वंसे चतुरश्वतुरः पृथक् ।
 उपायान्कुर्वतस्तस्य सेत्स्यन्यर्थास्त्रयश्चतुः ॥ १६३ ॥
 कियन्त्यपि गते काले भावडेऽथ दिवं गते ।
 जावडः स्वपुरीमेतां धर्मवत्पालयिष्यति ॥ १६४ ॥
 दुःषमाकालमाहात्म्यान्मुद्गलानां^{३)} बलं बलात् ।
 पयोधिपूरवत्पृथ्वीं प्रावयित्वा महीष्यति ॥ १६५ ॥
 गोधान्यधनबालस्त्रीमध्यमान्योत्तमान्जनान्^{४)} ।
 सौराष्ट्रकछलाटादीन् लात्वा यास्यन्ति मुद्गलाः ॥ १६६ ॥
 स्वस्वोचितेषु^{५)} कार्येषु वर्णान्सिम्भाय मुद्गलाः ।
 दत्त्वा बहूनि वित्तानि योजयिष्यन्ति मण्डले ॥ १६७ ॥
 तत्रापि जावडः श्रेष्ठी सर्ववस्तुषु कोविदः ।
 अर्जयिष्यति वित्तानि धर्माणीव विचारवान् ॥ १६८ ॥
 आर्यदेशेऽइव स्वीयज्ञातिमेकत्र वासयन् ।
 तत्रापि चैत्यमस्माकं कारयिष्यति धर्मवान् ॥ १६९ ॥
 आर्यानार्येषु देशेषु विहरन्तो मुनीश्वराः ।
 तत्रायास्यन्ति सानन्दो वन्दिष्यति च जावडः ॥ १७० ॥
 धर्मव्याख्याक्षणे सिद्धशैलोच्चमहिमोदये ।
 पञ्चमारे जावडाख्यस्त्रीर्षोद्धर्तेति^{६)} श्रोष्यति ॥ १७१ ॥
 ततः प्रणम्य सानन्दो मुनीनेवं स प्रक्ष्यति ।
 स जावडोऽहमन्यो वा यस्त्रीर्षोद्धारकृद्गुरो^{७)} ॥ १७२ ॥

^{१)} ? द्योगतो Cod.

^{२)} Niemals gab es den Beiden Aehnliches, da sie wie Nacht und Mond, Körper und Schatten zu einander gehörten, und da sie in überwiegender Weise (Alles) hinter sich zurückliessen.

^{३)} दुःखमा° Cod.

^{४)} °मजनान्?

^{५)} स्वौचि Cod.

^{६)} हर्तेति Cod.

^{७)} द्वार Cod.

उपयोगेन¹⁾ विज्ञाय गुरुस्तु व्याहरिष्यति ।
 अभूवन्पुण्डरीकाधिष्ठातारो हिंसकाः क्रमात् ॥ १७३ ॥
 मद्यमांसाशकैस्तेस्तु पञ्चाशद्योजनावधि²⁾ ।
 परितः पुण्डरीकाद्रेरुडसं³⁾ प्रावितन्यत⁴⁾ ॥ १७४ ॥
 यस्तत्रावधिमुल्लङ्घ्य भ्रमत्यर्वाङ्जनः क्वचित् ।
 कपर्देयक्षो मिथ्यात्वी तं हिनस्त्यतिरोषणः ॥ १७५ ॥
 अपूज्यो भगवान्जातः श्रीयुगादिजिनेश्वरः ।
 समयोऽयं तदुद्वारे⁵⁾ भाग्यवांश्च भवानहो ॥ १७६ ॥
 कारितं बाहुवलिना विष्टं श्रीप्रथमप्रभोः ।
 चक्रेश्वरीं सुरीं भक्त्या मार्गय⁶⁾ त्वं जिनोदितः ॥ १७७ ॥
 इति श्रुत्वा गुरुं⁷⁾ नत्वा प्रमोदोत्फुल्ललोचनः ।
 जावडः स्वगृहान्गत्वा जिनमर्चयिष्यति⁸⁾ ध्रुवम् ॥ १७८ ॥
 कृत्वा बलिविधानं⁹⁾ च संतोष्य क्षुद्रदैवतम् ।
 मनस्याध्याय च क्लेशं तपिष्यति¹⁰⁾ समाहितः ॥ १७९ ॥
 मासिकाक्षपसः प्रान्ते तुष्टा चक्रेश्वरी सुरी ।
 साक्षाद्भूत्वा महापुंसं तमेवं व्याहरिष्यति ॥ १८० ॥
 याहि तद्दशशिलाद्रङ्गं जगन्मलं च तत्प्रभुम् ।
 सम्भाष्य धर्मचक्रायै विष्टमार्हतमीक्ष्यसि¹¹⁾ ॥ १८१ ॥
 जिनोदितो भवान्भाग्यभासुरो मत्प्रसादतः ।
 विधास्यति महातीर्थोद्धारं¹²⁾ सारं सुधर्मणाम् ॥ १८२ ॥

¹⁾ a. v. 231. Oder ob योगिनं zu lesen? „ihn als einen brauchbaren erkennend“.

²⁾ शद्योज Cod. ³⁾ „Oede“? ⁴⁾ ? प्रवि Cod.

⁵⁾ द्वारे Cod. ⁶⁾ मार्गय Cod. ⁷⁾ गुरुं Cod.

⁸⁾ ein arara zu viel, — — — — statt — — — —, a. v. 19.

⁹⁾ a. Stevenson Kalpa. 8. 73. ¹⁰⁾ क्लेशं तपिष्यति Cod. Für tapīpati

¹¹⁾ für ईक्षिष्यसे:

¹²⁾ द्वारं Cod.

आकर्ण्य कर्णपीयूषनिभमेतद्वचः स च ।
 द्राक्^{१)} चलिष्यत्युप^{२)} तक्षशिलां^{३)} देवीं स्मरन्हृदि ॥ १८३ ॥
 प्राभृतैर्बहुभिर्भूषं संतोष्य प्रतिमां विभुः ।
 देव्योपदिष्टां स श्रेष्ठी प्रीतिमान्प्रार्थयिष्यति ॥ १८४ ॥
 लब्ध्वा प्रसादं भूपालाद्धर्मचक्रमुपेत्य च ।
 भक्त्या प्रदक्षिणीकृत्यार्चयिष्यति समाहितः ॥ १८५ ॥
 कियत्यपि गते काले ज्यौत्स्नाक्तमिव निर्मलम् ।
 ऋषभस्वामिनो विषं पुण्डरीकद्वयान्वितम् ॥ १८६ ॥
 मूर्तं तत्सुकृतमिव दृक्पीयूषनिभं^{४)} पुरः ।
 आविर्भविष्यति रयादयात्किं नोपलभ्यते ॥ १८७ ॥ युग्मम् ॥
 पञ्चामृतैः स संस्त्राय पूजयित्वा जगद्भिभुम् ।
 रथेऽधिरोष्य पुर्यन्तर्नेष्यत्युत्सवपूर्वकम् ॥ १८८ ॥
 साहाय्यं^{५)} भूपतेर्लब्ध्वा तत्रस्थान्निजगोविणः ।
 पुरस्कृत्यैकभक्तैरनानुतीर्थं^{६)} स चलिष्यति ॥ १८९ ॥
 भूमिकम्यमहाघातनिर्घातांहिप्रदीपनम्^{७)} ।
 मिथ्यादृक्सुरसखडं^{८)} विघ्नब्यूहं पदे-पदे ॥ १९० ॥
 पुण्यादयाद्विलुप्यासौ सौराष्ट्रमण्डले^{९)} क्रमात् ।
 निजं पुरीं मधुमतीमलमासादयिष्यति^{१०)} ॥ १९१ ॥ युग्मम् ॥
 इतश्च पूर्वं तेनैव पूरितान्यभवन्किल ।
 वाहनानि महाचीणचीणभोटान्प्रति^{११)} स्फुटम् ॥ १९२ ॥

१) a. v. 254. X, 169.

२) द्राग् बलि° Cod. चलि sec. m.

३) तक्षि° Cod.

४) दृक्पीयू° Cod.

५) साहाय्यं Cod.

६) त्यैकभ° Cod. „mit täglich nur einer Mahlzeit“, a. v. 321.

७) ? ताहिप्र Cod.

८) दृग् सुर Cod.

९) द्वा Cod.

१०) निजं वर्तीमल° Cod. alam = unverehrt.

११) चीणवीणाभो° Cod.

भ्रमिता वायुवशतः स्वर्णद्वीपं^{१)} समासदन् ।
 अग्निदहान्सुवर्णत्वं निश्चितं^{२)} पीतधारिभिः ॥ १९३ ॥
 अष्टादशापि पीतास्ते भूतास्तद्वातुभिर्भृशम्^{३)} ।
 प्रवेशकालऽएवास्य समेष्यन्ति सुभाग्यतः ॥ १९४ ॥
 नवैकोऽथ नरः प्राप्ते पुरीपरिसरे^{४)} मुनिम् ।
 श्रीवज्रस्वामिनामानं तस्माऽआवेदयिष्यति ॥ १९५ ॥
 द्वितीयस्तु द्वादशाब्दीप्रान्ते पीतानुपागतान्^{५)} ।
 कथयिष्यति सानन्दः स्वर्णधातुभृतानपि^{६)} ॥ १९६ ॥
 ताभ्यां दोलितचित्तः सन् स एवं चिन्तयिष्यति ।
 क्व लक्ष्मीर्लक्ष्मकृत्पापात्^{७)} क्व स पुण्यो मुनिर्ननु ॥ १९७ ॥
 नस्यै पूर्वं वज्रमुनिं श्रोषे तद्वचनान्यपि ।
 यत्तद्दर्शनतोऽपि स्याच्च दूरे जगतोऽपि सा^{८)} ॥ १९८ ॥
 इत्यामर्ष्य स धन्यात्मा जङ्गमं तीर्थमागतम् ।
 महोत्सवैः समं लोकैस्तं वन्दिष्यति जावडः ॥ १९९ ॥
 स्वर्णभोजान्तरस्थस्य वज्रस्यास्येन्दुदत्तदृक् ।
 निषीदिष्यत्यसौ यावत्तावदुद्योतयन्दिशः^{९)} ॥ २०० ॥
 विद्युद्दण्डमिव व्योम्नि दर्शयन् जनचित्रकृत्^{१०)} ।
 दिवोऽभ्येत्य सुरो नत्वा मुनिमेवं वदिष्यति ॥ २०१ ॥
 स्वामिन् सुकर्मणः सूनुस्तीर्थमानपुरेशितुः । [युग्मम् ॥
 नास्मा कपर्दी दुर्दान्तो^{११)} मद्यपोऽहं पुराभवम् ॥ २०२ ॥
 कृपापरेण^{१२)} भवता प्रत्याख्यानप्रकाशनात् ।
 शत्रुञ्जयस्मृतेः पञ्चपरमेष्ठिपदादपि ॥ २०३ ॥

१) शदीप Cod. २) दहान्सुवर्णत्वानिश्चितं Cod. त्रिस्थि sec. m.

३) तद्वातुभि Cod. भृत für भरित „beladen“. ४) स्मरे Cod.

५) ०शाब्दप्रान्ते पीता० Cod. ६) ०नभि Cod. ७) १पापान् Cod.

८) scil. लक्ष्मीः ९) ०दुद्योतयद्दिशः Cod. १०) जिन० Cod. pr. m.

११) दुतो pr. m. दुर्दान्तो sec. m. १२) १कृपात्कृपार Cod.

उद्धृतोऽस्मि^{१)} पतन् श्वभे मद्यपानभवैनसा^{२)} ।
 यथा तथा ऋणु स्वामिन् तवोपकृतिलक्षणम् ॥ २०४ ॥
 मद्यपानरसे मयं मामालोक्य कृपापैः । [युग्मम् ॥
 प्रत्याख्यानावलम्बो यो ददे पूज्यैस्तमासदे^{३)} ॥ २०५ ॥
 अन्यदा चन्द्रशालायां भद्रासनमधिश्रितः ।
 अपिवं सह नारीभिर्नाम्ना कादम्बरीं सुराम् ॥ २०६ ॥
 चुबुकारोपिते^{४)} मद्येऽस्मरं यावत्तवाक्षरम् ।
 तावद्वकुनिजग्धाहिर्गैरलं तत्र चाचमत् ॥ २०७ ॥
 अजानन्नपिवं तद्धि विषाद्यामूर्धमुच्चकैः ।
 अस्मरं च महामन्त्रं पश्यंस्त्वामेव सर्वतः ॥ २०८ ॥
 निन्दन्स्वय्यसनं भूयो-भुयस्त्वामेव संस्मरन् ।
 मन्त्रोच्चारणरो मृत्वा यक्षेष्वभवमीदृशः^{५)} ॥ २०९ ॥
 नाम्ना कपर्दिदक्षो^{६)} ऽहं यक्षलक्षैरनुश्रितः ।
 विश्वोद्धारक्षमः^{७)} स्वामिन् ब्रूहि किं करवाणि तत् ॥ २१० ॥
 विनयोदारमित्युक्ता सर्वाभरणभूषितः ।
 पाशाङ्कुशनानुलिङ्गाक्षधारिदोश्चतुर्धु यः^{८)} ॥ २११ ॥
 गजारूढैः निधानेशैः^{९)} सेवितः सहातोमैः ।
 सुवर्णवर्णभूदेहो निषीदिष्यति तत्पुरः ॥ २१२ ॥
 वज्रस्वामी ततः सिद्धादिप्रभावमुदीर्य तम् ।
 श्रुतज्ञानधरस्त्वेवं^{१०)} जावडं व्याहरिष्यति ॥ २१३ ॥

^{१)} उद्धृतो Cod. ^{२)} वेनसा Cod. ^{३)} सद Cod. 1 aor. Âtm.

^{४)} Cod. unsicher; चवका, aber corrigirt und nicht deutlich, wie?

^{५)} पुभव Cod. ^{६)} दीं Cod. ^{७)} द्वार Cod.

^{८)} „der da an vier Stellen Arme hatte, welche einen Strick, einen Haken, — (?) und ein Rind hielten“. Ob भानु^{९)} i. e. यक्षैः

^{१०)} श्रुतं Cod. Vergl. Hemac. 34. श्रुतकेवलिनः Vajra gehört indess nicht zu den sechs dergl., die dort genannt sind.

याचां कुरु महाभाग तीर्थमुद्धरचुद्धर^{१)} ।
 वयं च यक्षस्वज्ञाग्यमेतत्कार्यावलम्बिनः ॥ २१४ ॥
 इति श्रुत्वा स उत्थाय कसूक्तार्यं च^{२)} वाहनात् ।
 कल्याणकामनः कृत्वा कल्याणं स चलिष्यति ॥ २१५ ॥
 ततः पूर्वदिने पूर्वरक्षकाः सिद्धभूतः ।
 ज्वरयिष्यन्ति^{३)} संघेषपत्नीं जयमतीं सतीम् ॥ २१६ ॥
 वज्रस्वामी तु दृग्दानाच्चिकित्सिष्यति सरूपाम्^{४)} ।
 क्षिपा किरति हि ध्वान्तं भास्करस्तु व्यपोहति ॥ २१७ ॥
 यक्षलक्षैर्वृतो व्योम्नि कपर्दी दुष्टनाकिनः ।
 समापततो^{५)} विघ्नानि निहंस्यत्यतिदुःसहः ॥ २१८ ॥
 वायुना जलदं वायुं गिरिणा पविना^{६)} गिरिम् ।
 गजं सिंहेन सिंहं च शरभेण मुनीश्वरः ॥ २१९ ॥
 वह्निं तोयेन तोयं च वह्निनाहिं गरुत्मता ।
 निहंस्यत्यसुरोत्पन्नां श्रीवज्रो विघ्नसंततिम् ॥ २२० ॥ युग्मम् ॥
 क्रमादादिपुरं^{७)} प्राप्ते श्रीसंघे^{८)} तेऽसुराधमाः ।
 कम्पयिष्यन्ति शैलेन्द्रं वातोद्धूतद्रुपचवत् ॥ २२१ ॥
 श्रीवज्रः शान्तिकं कृत्वा तीर्थतोयाक्षतैः सुमैः^{९)} ।
 आहत्य शैलमाक्षेपात्करिष्यति पुनर्ध्रुवम्^{१०)} ॥ २२२ ॥
 भगवत्प्रतिमामप्ये कृत्वा संघेऽधिरोहति^{११)} ।
 शैलेन्द्रं वज्रनिर्दिष्टाहनि ध्वानितदुन्दुभौ ॥ २२३ ॥
 शाकिनीभूतवेतालरक्षःकुपहसंयहान् । [युग्मम् ॥
 भीषणान्दर्शयिष्यन्ति मिथ्यात्विसुरसंचयाः ॥ २२४ ॥

१) उद्धरमुद्धरः Cod. २) कसूक्तार्यं च ? s. v. 56. ३) यति Cod.

४) पाः Cod. ५) तन्तो Cod. ६) वज्र marg. ७) पुरे Cod.

८) सश्री Cod. ९) Wilson: a flower. १०) पुनर्ध्रुवं Cod.

११) हिति Cod. Loc. Part.

वज्रस्वामिकपर्दिभ्यां विघ्नध्वान्ते हते सर्वे¹⁾ ।
 पुष्पदन्ताभ्यामिव²⁾ स शैलमृङ्गमुपैष्यति³⁾ ॥ २२५ ॥
 कीकसास्थिवसारक्तसुरकेशपलादिभिः⁴⁾ ।
 क्विचमालोक्य ते शैलं विषीदिष्यन्ति मानवाः ॥ २२६ ॥
 आनाय्यानाय्य⁵⁾ वारीणि नरैः श्रीजावडः क्षणात् ।
 स्वचित्तमिव शैलेशं क्षालयिष्यति⁶⁾ निर्मलम् ॥ २२७ ॥
 प्रासादान्पतितान्ब्रह्मसतृणान्वायुकम्पितान् ।
 दृष्ट्वा संघाधिपः काममरतिं लप्स्यते मुहुः ॥ २२८ ॥
 निशायामुषिते संघे तत्रैवासुरसंचयाः ।
 रथस्थां प्रतिमां भर्तुरवारोहयिता गिरेः ॥ २२९ ॥
 प्रातर्मङ्गलनादेन प्रबुद्धो जावडः सुधीः ।
 अदृष्ट्वा प्रतिमां भर्तुर्विषीदिष्यति निर्भरम् ॥ २३० ॥
 तद्विज्ञायोपयोगेन वज्रो यक्षस्य तस्य ताम् ।
 दर्शयिष्यतऽआनन्दी अन्वारोहयिता पुनः⁷⁾ ॥ २३१ ॥
 पुना रात्रौ प्रसुप्तेषु तेषु मिथ्यात्विनः सुराः ।
 गिरेरुत्तारयिष्यन्ति यावदुल्लङ्घितं दिवा ॥ २३२ ॥
 प्रातः संघजना एनां प्रापयिष्यन्ति पर्वतम् ।
 अनिर्विणां⁸⁾ सुवस्ति⁹⁾ तु नेष्यन्ति क्षितिभृत्तले ॥ २३३ ॥
 इत्येकविंशतिर्घृष्टाः कृतप्रतिकृतैस्तयोः¹⁰⁾ ।
 यास्यन्ति न पुनः कश्चिदुद्वेजिष्यति¹¹⁾ चापहात् ॥ २३४ ॥

1) सवि Cod.

2) the sun and moon, Wilson. Siehe v. 343.

3) पेष्यति Cod.

4) der Opferthiere nämlich.

5) आनायनद्या Cod. (घा am Rande).

6) ख्याल° Cod.

7) Hlatost

8) चां Cod.

9) Offenbar *causa* für *avasti*.Umgekehrt s. *avasta* in v. 193. 196.

10) प्रदिकृ° Cod.

11) Für उद्विजिष्यते!

रात्रावाकार्यं यक्षेशं वज्रस्वामी च जावडं ।
 व्याहरिष्यति यद्यक्ष¹⁾ स्मर शक्तिं वदानुगान्²⁾ ॥ २३५ ॥
 व्याथ व्योम सुरैः सार्धं तिष्ठासुरतृणानिलः³⁾ ।
 मन्मन्त्राश्रितगात्रस्त्वमभेद्यो वज्रवत्पैरैः ॥ २३६ ॥
 सभार्यस्त्वं तु संघेश चतुर्धा⁴⁾ धर्मधारकः ।
 ध्यायन्नादिजिनं पञ्च परमेष्ठीन्स्मरद्बुद्धि ॥ २३७⁵⁾ ॥
 रथाधश्चक्रपर्यन्ते⁶⁾ प्रतिमास्थैर्यकृत्स्वप । [युग्मम् ॥
 समर्था अपि ते नालं युवां लङ्घयितुं मनाक् ॥ २३८ ॥
 अस्माभिः सह संघोऽयं सर्वो बालाबलादिकः ।
 आविभातं प्रतिमया तिष्ठत्वादिजिनं स्मरन् ॥ २३९ ॥
 इति श्रुत्वा गुरोर्वाक्यं सर्वेऽपि स्वस्वकर्मणि ।
 त्वरिष्यन्ति स्वयं वज्रो ध्याने स्थास्यति निश्चलः ॥ २४० ॥
 फेद्वारान्कलितारावान्कुर्वन्तोऽप्यसुरघनाः⁷⁾ ।
 न प्रवेशं क्वचित्पापा लप्स्यन्ते ध्यानपुण्यतः ॥ २४१ ॥
 प्रकाशयति मार्तण्डे प्रातः पुण्यप्रकाशकः ।
 पूर्णध्यानो गुरुर्वज्रस्तद्यावत्तच्च द्रक्ष्यति ॥ २४२ ॥
 ततो मङ्गलतूर्याणि वादयन्तः समन्ततः ।
 प्रतिमां प्रापयिष्यन्ति प्रासादे [अ]तिसम्मदात् ॥ २४३ ॥
 ततो वज्रश्च⁸⁾ संघेशस्तत्पत्नी च महादराः⁹⁾ ।
 चैत्यमाविश्य यत्नेन प्रमद्व्यन्ति¹⁰⁾ विसंस्थुलम् ॥ २४४ ॥
 दुष्टदैवतनाशाय वज्रो ध्यानसमाधिना ।
 सर्वत्राक्षतविक्षेपाह्वानिकं प्रतिधास्यति ॥ २४५ ॥

¹⁾ यत् = ॐ die direkte Rede einleitend.

²⁾ गान् Cod. „sprich zu deinen Dienern“ = stelle sie an.

³⁾ die nara wie der Wind die Gräser zerstöbend. ⁴⁾ शश्वतुर्धा Cod.

⁵⁾ im Cod. nochmals २३६, daher auch fortan im Cod. die Verszählung um eins zu wenig, bis ३२८.

⁶⁾ रथाधश्च० Cod. ⁷⁾ वर्तोप्यसुरा Cod.

⁸⁾ वज्रस्य Abschrift.

⁹⁾ धराः Cod.

¹⁰⁾ मृक्ष्य Cod.

पूर्वः कपर्दी पूर्वा तां मूर्तिमध्यास्य कोपनः ।
 स्थास्यत्यसुरैः^{१)} कैश्चिद्भृतोऽनर्थविधित्तया ॥ २४६ ॥
 भ्रम्यद्वर्णामिमां बाह्ये दृढां^{२)} मध्येऽथ नूतनाम् ।
 स्थापयामीति बुद्ध्या तामुद्धरिष्यति^{३)} जावडः ॥ २४७ ॥
 श्रीवज्रस्वामिना मन्त्रैः^{४)} स्तम्भितः सोऽसुरवज्रः ।
 तमुपद्रोतुमीशो न^{५)} फूत्करिष्यति^{६)} दारुणम् ॥ २४८ ॥
 तेनोच्चैर्धनिना व्योम व्याप्नुवानेन खेचराः ।
 हिन्दन्तिभिः समं दूरं दूरान्नेष्यन्ति^{७)} भीतितः ॥ २४९ ॥
 कम्पिष्यति^{८)} क्षितिः शैलैः सममधुधिवीचिवत्^{९)} ।
 एष्यन्ति मूर्छां सर्वेऽपि गजसिंहनरोरगाः^{१०)} ॥ २५० ॥
 प्रासादाः कुट्टिमान्याशु पतिष्यन्ति सभूरुहाः ।
 शैलोऽपि च द्विधाभावी दक्षिणोत्तरखण्डतः ॥ २५१ ॥
 विना वज्रं जावडं च तत्पत्नीं च परे जनाः ।
 विचेतना भविष्यन्ति लुठन्तो विगतासुवत् ॥ २५२ ॥
 तथास्थितं जनं वीक्ष्य कपर्दी वज्रबोधितः ।
 दधद्वज्रं करे धास्यत्यसुरं^{११)} तर्जयन्भृशम् ॥ २५३ ॥
 बिभ्यत्पूर्वकपर्दी द्रागनं द्रापाथोनिधेस्तटे(!?) ।
 चन्द्रप्रभासक्षेत्रान्तः स्थास्यत्यपरनामभृत् ॥ २५४ ॥
 ततो जनं बोधयितुमादिमूर्तेर्विभोरिति ।
 अधिष्ठातृन्वज्रगुरुर्यार्हरिष्यति सामगीः ॥ २५५ ॥
 जावडानीतविधं तु प्रासादान्तर्निषीदतु ।
 विषेनानेन सहिता भवन्तश्चात्र सुस्थिताः ॥ २५६ ॥

^{१)} *sthāsyati* zu lesen, metri causa.

^{२)} दृढा Cod.

^{३)} द्वरि Cod.

^{४)} für अनीशः!

^{५)} फूत्क^० Cod. a. X, 95.

^{६)} हस्यन्ति Cod. *√ni* „werden ziehen“?

^{७)} हस्यति Cod.

^{८)} कल्लोल marg. *cl. i* wohl aus *cyane* entstanden.

^{९)} रुगाः Cod.

^{१०)} den vajra, nehmend, wird er in der Hand halten.

आदौ नतिः स्नानपूजे¹⁾ ध्वजाराचिकमङ्गलम् ।
 विधाय मुख्यनाथेऽस्मिन् ततोऽन्यस्मिन्करिष्यते²⁾ ॥ २५७ ॥
 अस्यैव मुख्यनाथस्य भवत्वाज्ञा सदा स्थिरा ।
 ईदृशीतिभिदो भूयात्कपर्दी मूर्धभेदकः³⁾ ॥ २५८ ॥
 शुभोदकामिमामाज्ञां दत्त्वा वज्रो गुरुमुरान् ।
 सुस्थान्कर्ता⁴⁾ करिष्यन्ति तेऽपि लोकान्प्रमोदिताः⁵⁾
 ततो जयजयारावसर्वमङ्गलनिःस्वनैः । ॥ २५९ ॥
 प्रतिष्ठाया⁶⁾ महस्तत्र भावी प्रकटदेवतः ॥ २६० ॥
 गुरौ या भक्तिर्चा या जिने दानं च यन्महत्⁷⁾ ।
 भावना याः प्रमोदो यो नैर्मल्यं यच्च मानसे ॥ २६१ ॥
 तत्तत्सर्वं वभूवास्मिन्जावडे⁸⁾ऽन्यत्र न क्वचित् ।
 यादृग्गोपयसि स्वादस्तादृगार्के⁹⁾ कथं भवेत् ॥ २६२ ॥
 अथ ध्वजाधिरोपाय सभार्यः संघनायकः । [युग्मम् ॥
 मुक्त्योकोदेहलीतुल्यं¹⁰⁾ प्रासादायं अयिष्यति ॥ २६३ ॥
 अहो धन्योऽस्मि¹¹⁾ संसारेऽप्यहो भाग्यं ममाद्भुतम् ।
 यदन्यदुष्करस्तीर्थोद्धारश्चक्रे¹²⁾ मयानघः ॥ २६४ ॥
 मद्भाग्यैर्लब्धिसम्पन्नः संसारार्णवतारकः¹³⁾ ।
 प्रत्यूहपूहभिद्वजस्वामी गुरुभून्मम ॥ २६५ ॥
 श्रीबाहुबलिनाथ्यतः¹⁴⁾ सत्प्रभावं¹⁵⁾ महर्द्धिमत् ।
 दुःप्राप्यमन्यैर्लब्धं यद्विभं तच्चापि भाग्यवान् ॥ २६६ ॥

1) स्नानपूजे Cod. 2) ? प्यस्मि° Cod. 3) स्तर्द्धुभे° Abschrift.

4) स्थानकर्ता Cod. 5) दितः Cod. Oder ob °दिनः zu lesen?

6) याः Cod. 7) हात् Cod. „in Folge eines Festes“ ?

8) das Perfect babhūva ist nicht an seiner Stelle hier, das Futur sollte da stehen.

9) sc. पयसि.

10) मुक्त्यूको Cod.

11) सि Cod.

12) द्वार Cod.

13) dies ist auch die Bedeutung von तीर्थकर,

तीर्थकृत् vadium faciens, s. Stevenson Kalpas. 34 „who procures the means of salvation.

14) ? नाथ्यातः Cod. nāthyam = Schutz?

15) भाव Cod.

शत्रुञ्जयो महातीर्थं दुःप्रापं मुक्तिवद्भयः ।
 सुप्रापं यन्मया चक्रे तत्र चक्रे तरोदयः ॥ २६७ ॥
 श्रीवज्रबोधितो यक्षः प्रत्यक्षोऽमरकोटिभिः ।
 कपर्दी विघ्नमर्दी मे तत्र भाग्योदयो महान् ॥ २६८ ॥
 मानुष्यभववृक्षस्य मुख्यं फलमिदं ननु ।
 यत्संघं पुरतः कृत्वा गम्यतेऽत्र जिनेश्वरः^{१)} ॥ २६९ ॥
 प्रभातमद्यैव मम सफलं मेऽद्य जन्म च ।
 अद्यैव देवतास्तुष्टा अद्याभूच्च सुमङ्गलम् ॥ २७० ॥
 कृतेदमद्भुतं पुण्यं पुनः कर्मवशोऽङ्गवान् ।
 आतरोद्रादिभिर्ध्यानैः स्वं कलङ्कयिता^{१)} हहा ॥ २७१ ॥
 भववासममुं मुक्ता जिन्ध्यानपरायणः ।
 क्षिपामि यदि कर्माणि तदा सिद्धिर्ममायतः ॥ २७२ ॥
 तयोरित्थं चिन्तयतोर्भावनाभावितात्मनोः^{२)} ।
 निष्कलङ्कं शुभध्यानं क्षणादाविर्भविष्यति ॥ २७३ ॥
 बाहुल्याद्वर्षसम्पत्तेरायुषः क्षयतोऽपि तौ । [कुलकम् ॥
 प्राप्य हत्स्फुटनं कल्पं प्राप्स्येते तुर्यमुच्चकैः ॥ २७४ ॥
 उत्तमे तु तयोर्देहेऽआदाय व्यन्तरामराः ।
 क्षेप्स्यन्ति क्षीरपाथोर्धौ क्षणादक्षीणवासनाः ॥ २७५ ॥
 इतः शत्रुञ्जये जाजनागस्तस्यैव नन्दनः ।
 तावनालोक्य संघश्च विषीदिष्यति निर्भरम् ॥ २७६ ॥
 तयोर्वृत्तान्तमावेद्य चक्रेश्वर्यपि हर्षदम् ।
 इष्टोक्तियुक्तिभिरमूनुच्चैराश्वासयिष्यति ॥ २७७ ॥
 जाजनागोऽथ तं संघं पुरस्कृत्य गुरुक्तिः ।
 रैवतादिषु शैलेषु नमिष्यति जिनान्मुदा ॥ २७८ ॥

^{१)} ? स्वकल° Cod. „wird sich wieder befecken“. 8. v. 342. II, 21.

^{२)} °तान्मनोः Abschrift.

कारयित्वाथ चैत्यानि स सर्वत्र शुभोदयः ।
 पालयिष्यति चाचारं पैतृकं सर्वकर्मसु ॥ २७९ ॥
 विक्रमादित्य[त]स्तीर्थे जावडस्य महात्मनः ।
 अष्टोत्तरशताब्दान्ते भाविन्युद्धृतिरुत्तमा ॥ २८० ॥

कियत्यपि गते काले ततो विद्याबलादलम् ।
 बौद्धाः सम्बोध्य भूपालान्दुर्जयाः परवादिभिः ॥ २८१ ॥
 विलुप्य शासनान्यन्यान्यात्मधर्मे जगत्यपि ।
 स्थापयन्तो यसिष्यन्ति तीर्थानि सकलान्यपि ॥ २८२ ॥
 इतश्च लब्धिसम्पन्नः सर्वदेवमयो गुरुः ।
 शशिगङ्गासुधिशशी सूरिर्भावी धनेश्वरः ॥ २८३ ॥
 सोऽनेकातपसा पुण्यो बलभीपुरनायकम् ।
 शिलादित्यं जिनमते बोधयिष्यति पावने ॥ २८४ ॥
 निर्वास्य मण्डलाद्बौद्धान् शिलादित्येन सूरिराट् ।
 कारयिष्यति तीर्थेषु शान्तिकं चैत्यसंचयम् ॥ २८५ ॥
 सप्तसप्ततिमब्दानामतिक्रम्य^{१)} चतुःशतीम् ।
 विक्रमार्काछिलादित्यो भविता धर्मवृद्धिकृत् ॥ २८६ ॥
 ततः कुमारपालस्तु बाहडो वस्तुपालवित्^{२)} ।
 समराद्या भविष्यन्ति शासनेऽस्मिन्नभावकाः ॥ २८७ ॥
 भूपा स्नेहा^{३)} भविष्यन्ति द्रव्यलुब्धाश्च मन्त्रिणः ।
 निजाचारपरिभ्रष्टा लोकाः प्रायोऽन्यवञ्चकाः ॥ २८८ ॥
 गीतार्चोलिङ्गिनः^{४)} केचित्केचिदाचारवर्जिताः ।
 सादरा अपविद्यासु विद्यासु न च भाविनः ॥ २८९ ॥

१) सप्तसप्ततिम^० Cod.

२) वस्तु Cod.

३) स्निह Cod.

४) गीतर्चो Cod.

ततो मन्त्रिर्वृत्तेरक्षतेष्वेकोनविंशतौ ।
 चतुर्दशसु जातेषु वर्षेषु स्नेहानन्दनः ॥ २९० ॥
 चैवाष्टम्यां नृपो विष्टौ पाटलिपुत्रपत्तने । [युग्मम् ॥
 भावी कल्की चतुर्वक्त्रो रुद्रो(?) नामत्रयान्वितः ॥ २९१ ॥
 तदा च मथुरापुर्यकस्मान्मुशलिकृष्णयोः^{१)} ।
 पतिष्येते^{२)} ऽऽयातने वाताहतजरद्भुवत्^{३)} ॥ २९२ ॥
 भविष्यन्तीतयः सप्त भयं गन्धरसक्षयः ।
 दुर्भिक्षं च तदा राजविरोधोऽरिष्टकोटयः ॥ २९३ ॥
 षट्त्रिंशद्वत्सरान्तेऽसौ राजा कल्की भविष्यति ।
 खानयिष्यति नन्दस्य राज्ञः स्तूपान्हिरण्मयान् ॥ २९४ ॥
 अर्थार्थी खानयित्वाथ पुरीं वित्तं ग्रहीष्यति ।
 करदानखिलान्भूपानात्मनः^{४)} स विधास्यति ॥ २९५ ॥
 खन्यमाने पुरे धेनुर्लम्पदेवीति नामतः^{५)} ।
 आविर्भविष्यति मुनीन्पीडयन्ती शिलामया ॥ २९६ ॥
 तदारिष्टं भविष्यत्यावृष्टेर्हेतुं च केचन ।
 विज्ञायान्यत्र यास्यन्ति स्थास्यन्यन्ये तु तत्र च ॥ २९७ ॥
 लातान्यलिङ्गिदरादोऽसौ^{६)} जैनर्षीन्^{७)} मार्गयन् ।
 कल्की कोपात्पुरीदेवैर्वलादेव निषेत्स्यते ॥ २९८ ॥
 वृष्ट्वाथान्तः सप्तदशाहोरात्राणि पुरं क्षणात् ।
 प्रावयिष्यति कल्की च सूरिः प्रातिपदः^{८)} कियान् ॥ २९९ ॥
 संघो लोकः^{९)} कियानुच्चैः स्थास्यति स्थलमूर्धनि ।
 अपरे तु प्रयास्यन्ति पूरणं पयसां पतिम् ॥ ३०० ॥ युग्मम् ॥

१) न्मुचालकृ° Cod.

२) ष्यते Cod.

३) रद्भुवत् Cod.

४) करवान् खिला° Cod.

५) मानतः Cod. pr. m.

६) लाता Cod. लिङ्गि sec. m. लिङ्ग pr. m.

७) Loch für zwei

asura; von dem ersten sind noch Spuren da, die auf न deuten. Ob हनुं?

८) ष्यतः pr. m., del. sec. m. प marg.

नन्दद्रव्येण स पुरीं नूतनां कारयिष्यति ।
 पञ्चाशदूर्ध्वं च ततः सुभिष्टं भावि धर्मवत् ॥ ३०१ ॥
 अथासन्नावसानस्तु कल्की पाषण्डिभिः पुरैः ।
 लिङ्गानित्यार्जिनै(?) जैनानुपाद्रोष्यति दुष्टधीः ॥ ३०२ ॥
 सूरिः प्रातिपदः संघः कायोत्सर्गं प्रदास्यति ।
 विप्ररूपेण शक्रोऽपि चलितासन एष्यति ॥ ३०३ ॥
 उक्तिप्रत्युक्तिभिर्वार्यमाणोऽपि न विरंस्यति ।
 यदा कल्की तदा शक्रघातात्पञ्चत्वमेष्यति ॥ ३०४ ॥
 षडशीतिं वत्सराणामायुः सम्पूर्य^{१)} कल्किराट् ।
 नारको नरकावस्थां दुरन्तायां भविष्यति ॥ ३०५ ॥
 शक्रः कल्किमुतं दत्तं राज्ये पैत्रे^{२)}ऽधिरोष्य च ।
 अनुशिष्यार्हतं धर्मं संघं नत्वा गमिष्यति ॥ ३०६ ॥
 जातं पापफलं तादृग्दत्तः शक्रानुयोगतः ।
 सूरैः प्रातिपदस्योक्त्यार्हचैत्यानि विधास्यति ॥ ३०७ ॥
 पुरस्कृत्य ततः संघं गुरुं दत्तक्षितीश्वरः ।
 शत्रुञ्जयादितीर्थेषु यात्रोद्धारं^{३)} करिष्यति ॥ ३०८ ॥
 त्रिखण्डे भारते यामे पुरे खेडे च कर्वटे ।
 पत्तने च गिरौ तीर्थेऽप्यार्यान्ार्येऽपि मण्डले ॥ ३०९ ॥
 अर्हदायतनान्युच्चैः कारयिष्यति दत्तराट् । [युग्मम् ॥
 पालयिष्यति गुर्वाज्ञामहिंसानिरतः सदा ॥ ३१० ॥
 वर्षिष्यति घनः काले भविष्यन्ति न^{४)} चेतयः ।
 गोमहिष्यश्चसंकीर्णं विश्वं^{५)} च सुरसद्भवत् ॥ ३११ ॥
 राजानो न्यायनिष्णाता मन्त्रिणो जनताहिताः ।
 लोकाः समृद्धधर्माणो दत्ते राज्यं प्रकुर्वन्ति ॥ ३१२ ॥

१) पूज्यं Cod.

२) पौत्रे Cod.

३) द्वारं Cod.

४) म Cod.

५) मिश्रं Cod.

पञ्चमारकपर्यन्तं यावदेवमतः परम् ।
प्रवृत्तिर्जिनधर्मस्य भविष्यति निरन्तरम् ॥ ३१३ ॥

अतः परं दुःषमायां^{१)} जना धर्मविवर्जिताः ।
निम्नाः^{२)} स्वल्पायुषो रोगयस्ताः करनिपीडिताः ॥ ३१४ ॥
अर्थलुब्धाश्च राजानो रताश्चौर्येऽतिभीषणाः ।
दुःशीलाः कुलनार्योऽपि यामाः प्रेतवनोपमाः ॥ ३१५ ॥
निर्लज्जा निर्दया लोका गुरुदेवादिनिन्दकाः ।
भविष्यन्ति क्रमाहीनहीनसत्त्वा नराः खलु ॥ ३१६ ॥
आचार्यो दुःप्रसहाख्यः^{३)} फल्गुश्रीरपि साध्यपि ।
आवको नागिलो नाम सत्यश्रीः^{४)} आविका पुनः ॥ ३१७ ॥
विमलवाहन इति राट् मन्वी सुमुखाभिधः ।
अपश्चिमभाविनोऽमी दुःषमायां^{५)} हि भारते ॥ ३१८ ॥
गुरुदुःप्रसहादेशाद्राजा विमलवाहनः ।
विमलादेर्विहारस्य यात्रां चापि करिष्यति ॥ ३१९ ॥
करद्वयप्रमाणाङ्गा विंशत्यब्दायुषो नराः ।
केचिद्धर्मरताः प्रायो निधर्मा भाविनो घनाः ॥ ३२० ॥
द्वादशार्द्धीं गृहे नीत्वाष्टार्द्धीं दुःप्रसहो व्रते ।
पर्यन्तेऽष्टमभक्तेनासौ धर्मं कल्पयिष्यति^{६)} ॥ ३२१ ॥
पूर्वाह्णेऽथ^{७)} चरित्रस्य मध्याह्ने राजधर्मणः ।
अपराह्णे क्षयो बह्वैः क्रमादित्थं भविष्यति ॥ ३२२ ॥
इत्थं च दुःषमा वर्षसहस्राण्येकविंशतिः^{८)} ।
एकान्तदुःषमाकाले^{९)}ऽप्येवं मानो^{१०)} भविष्यति ॥ ३२३ ॥

^{१)} दुष्का^० Cod.

^{२)} निस्वः Cod. „niedrig, klein“

^{३)} हाख्यः Cod.

^{४)} दुःख Cod.

^{५)} मिष्यति Cod.

^{६)} ध्व Cod.

^{७)} वर्षे Cod.

^{८)} दुःख Cod.

^{९)} Mascul.!

तदा च पशुवल्लीका निर्लेज्जा विलवासिनः ।
 मत्स्यादाश्च भविष्यन्ति बीजमाचकृते^{१)} किल ॥ ३२४ ॥
 शत्रुञ्जयोऽपि शैलेन्द्रस्तदा सप्रकरोन्नतिः ।
 भविष्यत्युत्सर्पिण्यां^{२)} पूर्ववद्बुद्धिमेध्यति ॥ ३२५ ॥
 भविष्यत्येष शैलेन्द्रस्तारयिष्यति देहिनः । [युग्मम् ॥
 कीर्तनाद्दर्शनात्स्पर्शाज्जिनवत्कलितोदयः ॥ ३२६ ॥
 दुरितभरविकारध्वान्तविध्वंसवध्नः^{३)}

सुकृतशतसुलभ्यः^{४)} सुभ्यदार्तिमहन्ता^{५)} ।
 असमं महिम्नः^{६)} पाचमचस्तपुरण्यो
 जयति गिरिवरेन्द्रः पुरण्डीकः सुभद्रः ॥ ३२७^{७)} ॥
 सकलकरणबोधोद्बोधजाग्रदिवेको^{८)}
 निजमनसि सदा यैर्वीतिरागोऽध्यरोपि ।
 भवशतभवपुण्यैर्लभ्यते पुरण्डीकः
 सकृदपि नरनायैः^{९)} सेवितुं तैस्त्रिभुव्या ॥ ३२८^{१०)} ॥
 ह्यणमपि गिरौ स्थित्वा योऽत्र प्रयात्यतिदूरतः
 स भवति जने पुण्यः सेष्यो ह्यलब्ध जिनाचलम्^{११)} ।
 स च जिनपतिं त्यक्त्वा नान्यं भजत्वविशङ्कितः
 श्रयति नु^{१२)} सुधीर्लब्ध्वा चिन्तामणिं किमु कर्करान्^{१३)}
 कलयसि कथं पीडां पापान्नृशं किमु तप्यसे ॥ ३२९ ॥
 यमनियमजैर्दुःखैरात्मा कथं बहु युज्यते ।

१) ? मात्र Cod.

२) *shyati zu lesen, metri causa.

३) इतिवयरवि° pr. m. — वध्नः Cod. = सूर्य marg. व्र macht keine Position, s. Colebrooke misc. ess. II, 71.

४) भ्यं Cod. ५) दर्त्ति Cod. ६) अनोपमः marg. Zwei Kürzen fehlen.

७) ३२६ Cod. S. das zu ३३७ Bemerkte. ८) ? कः | sec. m. क | pr. m.

९) ? सकृत्पि नरनायैः Cod. (द für त्य am Rande).

१०) so auch Cod. Die Zahl ३२७ ist übersprungen in der Verszählung.

११) ले Cod. १२) तु Cod. १३) ? किमुका° pr. m. किं मुका° sec. m.

अथ गिरिमुं¹⁾ रागवेषदुमानलसाम्यभाक्
 क्षिपसि यथा²⁾ कर्माण्युच्चैर्धनं निविडान्यपि ॥ ३३० ॥
 तावत्पापशठस्तनोतु³⁾ विकटं भीतिं भ्रमभूतले
 तावत्संसृतिरासरत्नविरतं⁴⁾ शाखाशतैर्दुर्गमा ।
 यावज्जापदमन्दबोधकलितः प्राणी न सिद्धाचले
 तीर्थेण प्रथमं भवप्रमथनं ध्यायत्यघौघदुतम्⁵⁾ ॥ ३३१ ॥
 कस्त्वं रे कलिकाल⁶⁾ कान्यहह रे पापानि तृष्णेऽसि का
 केऽमी रे विषयाः जयाय जगतो युष्माकमुज्जृम्भितम् ।
 पश्यन्तु⁷⁾ प्रसभं निरुद्धकरणैः शत्रुञ्जयेऽव स्थितै-
 र्युष्मन्मूलविमूलनायभगवान्संसेव्यते योगिभिः ॥ ३३२ ॥
 शृङ्गाण्यस्य गुहातटागविपिनान्यापस्तु कुरडान्यपि
 धुन्योऽप्यम्बकणा मृदः सकलमप्यन्यद्यदव⁸⁾ स्थितम् ।
 निश्चेतन्यमपि क्षयाय निविडस्य स्यान्महापापिनः
 किं त्वेतस्य निगद्यते निजमनो लब्ध्वाच⁹⁾ यस्तिष्ठति
 ॥ ३३३ ॥ [मनाक् ।
 गदितमेतदमुष्य गिरेर्मया किमपि सच्चरितं नेरितं¹⁰⁾
 यदि भवन्ति मुखे रसनाघना- स्तदपि नो सकलं खलु
 पार्यते ॥ ३३४ ॥
 आयासैर्बहुभिरलं वचोविलासै-
 र्ज्ञानृत्वं यदि यदि पापभीतिरस्ति ।
 मुक्ता तत्सकलकदर्शनां निजस्या-
 दीशं तं भजत सदेह¹¹⁾ पुण्डरीके ॥ ३३५ ॥

1) गिरिमुं Cod.

2) eine Kürze fehlt. Ob क्षिपसि ह यथा?

3) सह Cod.

4) संसार marg.

5) Accus. von दुत् im causati-

ven Sinne (द्रावयति यः).

6) काले Cod.

7) प्रपश्यन्तु Cod.

8) सकलपन्य Cod.

9) यथातत्र Cod.

10) ? केरितं Cod.

11) सदा + इह.

इत्थं प्रबोधामृतमङ्गिबर्गेऽभिवृष्य वीरो विरराम वार्दः ।
चित्तान्तरुप्रामलबीजपुण्यदुर्मोदय^{१)} वीक्षितुमुत्सुकः^{२)}

किम् ॥ ३३६ ॥

प्रफुल्लनेत्रैः स्थिरचित्तदेहैः^{३)} सर्वैः पापैः^{४)} यद्भगवत्सुवाणी ।
स्थिरास्थिरोन्मेषनिमेषभेदस्तदाभवद्वापृतनेत्रदेहैः^{५)}

॥ ३३७^{६)} ॥

जातं स्वराविकृतसद्रसाकुलैः

सर्वैः पुरा^{७)} किमु^{८)} तदा मुदाश्रयैः ।

स्वराकुलैः कैश्चिद्भूयतोच्चकै-

रन्वैस्तु^{९)} भागाश्रयभीरसाकुलैः ॥ ३३८ ॥

पुण्यक्षितिं हर्तुमभूद्य उत्सुकः^{१०)}

क्षितिं विहर्तुं समभूत्स उत्सुकः^{११)} ।

ये चाभवन्श्चाविरताः^{१२)} परेऽपि च

बभूवुरवाविरताश्च ते परे ॥ ३३९ ॥

देशनामिति विधाय नायको ऽवातरद्विमलशैलमूर्धतः ।

तेऽपि तीर्थेनतितो^{१३)} नरासुराः प्रापुराश्रममथो निजं-

निजम् ॥ ३४०^{१४)} ॥

१) रुताम Cod.

२) त्सुकः Cod.

३) विज्ञ Cod.

४) सर्वैःपाप Cod.
Rande) Cod.

५) न्मेषिमेघभेद °व्याहत° (मेघ am

६) als 336 gezählt, so dass die Verazählung wieder um Eins zurückbleibt.

७) „schon vorher waren Alle gewesen gefüllt von schönen Gefühlen, die durch Laute sich kund gaben“.

८) किंतु Cod. ९) abhāyata, wie eben jdtam: für केचिद्भवन्

१०) und ११) उत्सुकः Cod.

१२) विंश्चाविरता Cod. Viermaliges च ist etwas ungeschickt!

१३) nachdem sie sich dem tirtha verweigert hatten.

१४) im Cod. als 339 gezählt, so dass fortan die Verazählung um zwei zurückbleibt.

श्रीशत्रुञ्जयशैलराजमहिमप्रोत्कीर्तनाद्यकृतम्
पुण्यं तेन ममास्तु¹⁾ बोधिरमला मिथ्यात्वनिर्ना-
शिनी²⁾ ।

ऊनं चाप्यधिकं प्रमादवशतोऽज्ञानाद्यदुत्सूत्रम-
प्युक्तं तन्न ममास्तु दुःकृतमहो मिथ्या-जिनध्यानतः
॥ ३४१ ॥

मिथ्यात्वक्षणदाहरो³⁾ ऽरिविजयाज्जातप्रतापोत्करो⁴⁾
भयोद्बोधकरो दुरन्तदुरितध्वान्तश्चियस्तस्करः ।
गोभिः⁵⁾ स्वस्य विबोधिताङ्गिकमलप्रोन्मीलदंशूज्ज्वलः
पायादादिजिनो रविः⁶⁾ प्रतिदिनं सिद्धोदयाद्रिस्थितः
॥ ३४२ ॥

सूरिः सौगतशेमुषी⁷⁾ विमुषयन्⁸⁾ श्रीचन्द्रगङ्गाम्बुधे-
श्चन्द्रोऽतन्द्रगुणो धनेश्वर इति श्रीसिद्धभूमीभृतः ।
माहात्म्यं यदुवंशभूषणमणोरत्यायहादाहेतः
व्याकाशीद्बिहुहर्षदं⁹⁾ नृपशिलादित्यस्य¹⁰⁾ तीर्थोद्भूतेः¹¹⁾
॥ ३४३ ॥

यावज्जागर्ति जैनस्त्रिजगति जनतादत्तशर्मा¹²⁾ सुधर्मो
यावच्चाकाशतल्पौ कलयत उदयं पुष्पदन्तौ तमोऽन्तौ ।

¹⁾ ममास्तु Cod.

²⁾ नीः Cod. *bodhi* femin., während bei Wilson mascul.

³⁾ हारो Cod. marg. रात्रि, nämlich क्षणदा. ⁴⁾ रौ Cod.

⁵⁾ Wortspiel, sowohl = वाग्भिः als = रग्भिभिः. Ersteres auf *Rishabha*, Letzteres auf die Sonne bezüglich. ⁶⁾ wie die Sonne.

⁷⁾ ंषी Cod. बौद्ध und बुद्धि marg. ⁸⁾ ohne *guṇa*!

⁹⁾ ऽस्यात्का pr. 10. स्याका sec. m.

¹⁰⁾ das Metrum fodert die Kürze des *i* in *çila*.

¹¹⁾ ंते Cod. : *bahucrīhi*. ¹²⁾ जनता Menschheit, v. 312. X, 141.

उत्तन्युं(?) रत्नवृक्षाश्रयऽइह वसुधामण्डले मण्डनाभ(?)
 स्तावन्नन्दत्वमन्दोदयिविविधरसाम्भोनिधिर्यन्य^{१)} एषः
 ॥ ३४४ ॥

इत्याचार्यश्रीधनेश्वरसूरिविरचिते महातीर्थशतसूत्रयमा-
 हात्म्ये श्रीपार्श्वनाथादिमहापुरुषसच्चरितवर्णनो नाम
 चतुर्दशः सर्गः ॥ १४ ॥

^{१)} मण्डोदयि °निधिय Cod.

Berichtigungen.

Seite 17, Z. 4 und 3 von unten lies: das zugleich — enthält.

- 22, Z. 19: Der *Vaibhāra* wird auch bei den südlichen Buddhisten genannt, a. schol. zu *Dhammapadam* v. 188.
- 23, Z. 35 lies: Ahnherrn.
- 30 vorletzte Zeile lies: nach Hemac. zu v. 698.
- 41, Z. 13 lies: *Indoscythen*.
- 43, Z. 19 lies: *Madhumati*.

Zu S. 44. 45. Sollte der Name des *Kapūr-dī-Giri* „in the vicinity of Peshawar“ etwa als *Kapardigiri* zu fassen sein? dann hätte auch schon in *Taxašild* eine ähnliche, wenn auch nicht so nahe, Nachbarschaft des *Kapardin* und des *Rishabha* stattgefunden, wie die spätere im *Candraprabhasam* und auf dem *Čatrunjaya*.

S. 51, Z. 14 lies: °मण्डनः.

• 52, Z. 8 lies: शास्त्राय°.

• 54, Z. 7 lies: दिङ्मु°.

• 77, Z. 12 lies: चक्रतुः.

• 79, Z. 1 lies: स देशान्तरिणा.





Ueber das Verhältniss des Textes
der
drei syrischen Briefe des Ignatios

zu den übrigen

Recensionen der Ignatianischen Literatur.

Von

Richard Adelbert Lipsius,

Dr. theol.

Leipzig 1859

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. B a n d.

N^o. 5.

Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der ignatianischen Literatur.

Von

Dr. theol. Richard Adelbert Lipsius.

Die Frage nach der Aechtheit der neuerlich durch Cureton aus zwei in der nitrischen Wüste gefundenen Handschriften herausgegebenen 3 Briefe des Ignatius von Antiochien an Polykarp, an die Epheser und an die Römer ¹⁾ ist trotz einer sehr lebhaft geführten Streitverhandlung noch immer nicht zur endgiltigen Entscheidung gebracht worden. Cureton's Ansicht, dass die drei Briefe in der von ihm veröffentlichten alten syrischen Uebersetzung als der echte Kern der ignatianischen Literatur, die bis dahin gangbare kürzere griechische Recension von 7 Briefen aber nicht minder als die sogenannte weitere griechische Recension von 13 Briefen als eine vielfach erweiterte und überarbeitete Textgestalt zu betrachten sei, fand zuerst an Wordsworth in der *English Review* ²⁾ einen entschiedenen Gegner, der vielmehr die entgegengesetzte Auffassung zu begründen und die Verstümmelung des ächten griechischen Textes durch einen Monophysiten nachzuweisen versuchte. Gegen Wordsworth's Angriffe vertheidigte Cureton seine frühere Ansicht in einer zweiten Schrift *Vindiciae Ignatianae* ³⁾, in welcher er wenigstens die Unmöglichkeit erschöpfend darthat, dass der syrische Text der 3 Briefe einer aus monophysitischem Interesse vorgenommenen Verstümme-

1) The ancient Syriac Version of the Epistles of Saint Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans etc. By William Cureton. M. A. London 1845.

2) Juli 1845. N. VIII.

3) *Vindiciae Ignatianae* or the genuine writings of St. Ignatius as exhibited in the ancient Syriac Version vindicated of the charge of heresy. London 1846.

lung der griechischen 7 Briefe seinen Ursprung verdanke. Darauf schloss sich Bunsen in zwei gleichzeitigen Schriften ¹⁾ der Ansicht Curetons an, und versuchte in der einen die Herstellung des griechischen Urtextes der 3 Briefe, in der andern die Vertheidigung ihrer Ursprünglichkeit vornehmlich aus Gründen der ioneren Kritik. Allein weit entfernt dass die Erörterungen Bunsens die Streitfrage zum Abschlusse gebracht hätten, gaben sie vielmehr den Anstoss zu einer Reihe eingehender Entgegnungen. Den Reigen eröffnete mit gewohntem Scharfsinne Dr. von Baur ²⁾. Er ging aus von seiner früherhin aufgestellten Ansicht, dass die 7 Briefe der kürzeren griechischen Recension von einem Späteren im Namen des Ignatius verfasst seien ³⁾, erkannte aber auch den drei Briefen des syrischen Textes so wenig den Preis der Aechtheit zu, dass er ebenso wie Wordsworth in ihnen nur einen Auszug aus den sieben Briefen erblickte. Seine Beweisführung bewogte sich ähnlich wie die von ihm bekämpfte Bunsen's überwiegend auf dem Boden der inneren Kritik und suchte theils die Abgerissenheit und Dunkelheit theils den historisch dogmatischen Inhalt des syrischen Textes gegen dessen Ursprünglichkeit geltend zu machen. Ihm stimmte in allem wesentlichen auch Hilgenfeld ⁴⁾ bei. Dagegen versuchten Denzinger ⁵⁾ und Uhlhorn ⁶⁾ die Abfassung der 7 Briefe der griechischen Recension durch Ignatius von Antiochien gegen Baur und Bunsen zu retten, traten aber zugleich der Baur'schen Ansicht über die Entstehung des syrischen Textes bei. In demselben Sinne äusserten sich Hefele ⁷⁾ und Jacobson ⁸⁾.

Allen diessen Erörterungen war ein's gemeinsam: Die Zurückstellung der eigentlich diplomatischen Kritik und die Hervorhebung von mehr oder minder ausschliesslich der innern Kritik zugewandten Gesichtspunkten. Auf demselben Boden bewegten sich auch die Vertheidigungen des Syrischen Textes durch Ritschl ⁹⁾ und Weiss ¹⁰⁾.

1) Die drei leichten und die vier unächtlichen Briefe des Ignatius von Antiochien Hamburg 1847. — Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander, Hamburg 1847.

2) Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848.

3) Ueber den Ursprung des Episcopats. Tübingen 1838. p. 147 ff.

4) Die apostolischen Väter. Halle 1853. p. 274 ff.

5) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe. Würzburg 1849.

6) Zeitschrift für die historische Theologie 1851, 1.

7) Patrum Apostolicorum opp. ed. IV. in den Prolegg.

8) Patres Apostolici ed. II. in den Prolegg.

9) Entstehung der alkatholischen Kirche (1. Aufl.) p. 118 ff. 577 ff.

10) Reuters Repertorium Sept. 1852 p. 169 ff. Eine ausführlichere Abhandlung von Weiss, von deren Dasein mir durch die freundliche Mittheilung des Herrn Prof. Ritschl Kunde zugekommen ist, ist leider von dem Verfasser zurückgehalten worden.

Offenbar war ein Eingehen auf die Fragen der innern Kritik eine schlechthin unerlässliche Aufgabe. Es musste, wenn die griechischen 7 Briefe den Vorzug vor den 3 syrischen Briefen behaupten sollten, gezeigt werden, dass auch nach Abzug aller bei dem Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte dennoch dieselbe historische Situation, derselbe dogmatische Gedankenkreis, in welchen uns die 7 Briefe versetzen, noch übrig bleibe. Umgekehrt aber musste, falls die 3 Briefe des Syrer den Anspruch auf Aechtheit machen sollten, wo möglich nachgewiesen werden, dass die geschichtlichen Voraussetzungen ebenso wie der dogmatische Inhalt beider Recensionen mit Nothwendigkeit auf zwei verschiedene Verfasser führten, und dass namentlich die Beschaffenheit des syrischen Textes nur aus den Verhältnissen einer früheren Zeit heraus begriffen werden könnte. Hiermit in enger Verbindung stand eine zweite Leistung, die der Kritik auf alle Fälle nicht erlassen werden konnte: entweder musste gezeigt werden, dass der syrische Text durch Abgerissenheit, Lückenhaftigkeit und Unverständlichkeit nothwendig die fehlenden Stücke der griechischen Recension von 7 Briefen voraussetze, oder es war umgekehrt darzuthun, nicht nur dass der syrische Text, selbstständig für sich ein einheitliches Ganze bilde, sondern auch dass die eingearbeiteten Stücke der griechischen Recension einer gemeinsamen Tendenz ihren Ursprung verdanken und durch eine gemeinsame Methode der Einarbeitung sich kennzeichnen.

Dennoch konnte die innere Kritik für sich allein die Streitfrage zu keinem Abschlusse führen. Erst dann liess sich ein sturmfester Boden gewinnen, wenn die auf dem bezeichneten Wege gewonnenen Ergebnisse ihre Bestätigung erhielten durch eine philologisch-diplomatische Kritik der Handschriften der verschiedenen Texte selbst und ihres gegenseitigen Verhältnisses unter einander. Auf die hier sich zur Lösung stellenden Fragen war die Kritik in den obengenannten Schriften theils gar nicht theils nur beiläufig und in ungenügender Weise eingegangen.

Allerdings war aber damals, als die Untersuchung begann, eine kritische Sichtung der bezeichneten Art noch sehr erschwert durch die Unvollständigkeit des zur Zeit zu Gebote stehenden Materials. Erst nach dem Erscheinen der beiden den Streit wenigstens in Deutschland erst eröffnenden Arbeiten von Bunsen und Baur traten zwei vollständigere Sammlungen des kritischen Apparates ans Licht, die als sichere Grundlage zu weiteren diplomatisch-kritischen Untersuchungen dienen konnten. Die eine verdanken wir abermals dem Engländer Cureton. Dieser versuchte unter Benutzung einer dritten im Jahre 1847 aufgefundenen syrischen Handschrift der drei Briefe, welche ganz dieselbe Textgestalt wie die bereits bekannten zwei Handschriften darbot, mit grösserer Sicherheit als es ehemals möglich war, die Herstellung des ursprünglichen Textes; zugleich gab er die

zur Kenntniss der Textgeschichte überaus wichtigen syrischen Fragmente, welche er bereits seinem ersten Werke beigelegt hatte, mit einer Anzahl von neu aufgefundenen vermehrt abermals heraus ¹⁾. Gleichzeitig erschien in Deutschland ein umfangreiches Werk des bekannten Orientalisten Petermann, welches den sämtlichen bis dahin zugänglichen kritischen Apparat enthielt, namentlich auch eine 13 ignatianische Briefe enthaltende armenische Version ²⁾. In den Prolegomenen zu dieser Schrift unternahm Petermann den Nachweis, dass die genannte armenische Uebersetzung nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern selbst erst aus einer syrischen Uebersetzung geflossen sei, in welcher er den ursprünglichen Text der von Cureton herausgegebenen drei syrischen Briefe zu erkennen glaubte.

Auf Grund ihrer beiderseitigen Entdeckungen haben nun Cureton und Petermann wenigstens den Anfang zu einer kritischen Sichtung des vorhandenen Materials gemacht. Doch hat sich der erstere ebensowenig als der letztere auf eine genauere Ergründung des Verhältnisses der verschiedenen hier in Betracht gekommenen Zeugnisse unter einander eingelassen. Cureton hat in den seinem grossen Sammelwerke beigegebenen kritischen Noten überwiegend nur innere Kritik geübt ³⁾. Petermann aber nahm zwar eine ziemlich eingehende Revision des gangbaren Textes vor, aber leider ohne bestimmte kritische Principien. Seine Kritik blieb Einzelkritik, und so richtig er auch an einer ganzen Reihe von Stellen insbesondere im Römerbriefe den Text hergestellt hat, so wenig ist es auch bei ihm zu einer sicheren Entscheidung über den kritischen Werth der verschiedenen Handschriften und sonstigen Documente gekommen. Ebensowenig ist nach Erscheinen der Werke von Cureton und Petermann ein entscheidender Schritt vorwärts gethan worden. Auch Uhlhorn, der unter den obengenannten Gegnern des syrischen Textes noch am häufigsten Fragen der äusseren Kritik berührte, kommt über eine ziemlich subjective Einzelkritik nicht hinaus: und zudem unterliess es derselbe ganz, dass neue von Cureton und Petermann beigebrachte Material zu verwerthen, obgleich er das Corpus Ignatianum ebenso wie die Petermann'sche Ausgabe der ignatianischen Briefe kennt und citirt. Endlich ist neuerdings Bunsen abermals wenn auch nur nebenher auf die von ihm zuerst in die deutsche Wissenschaft eingeführte Frage zu sprechen gekommen. In der Vorrede zum zweiten Bande seines Hippolyt machte er

1) Corpus Ignatianum; a complete collection of the Ignatian Epistles etc. London 1849.

2) S. Ignatii Patris Apostolici quae feruntur Epistolae. Lipsiae 1849. Vgl. auch dessen vorläufige Mittheilungen in dem Jahresberichte der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1846. S. 203.

3) a. a. O. p. 263—365; desgl. in der Introduction p. I—LXXXVII.

einen abermaligen Versuch, unter Benutzung der neuerlichen Arbeiten Curetons und Petermanns den ursprünglichen Text eines der drei Briefe, des Briefes an die Epheser herzustellen ¹⁾.

Doch leuchtet wohl ein, dass eine solche Herstellung des Textes so lange auf unsichern Füßen steht, als eine diplomatisch kritische Gesamtanschauung über den Werth der verschiedenen Zeugen und eine Zurückführung derselben auf bestimmte Textfamilien noch nicht erlangt ist ²⁾.

Eben diese Aufgabe ist aber zur Zeit noch ungelöst: nur Beiträge sind bisher geliefert worden, theils durch die von mehreren Seiten vorgenommene Prüfung der patriarchischen Zeugnisse ³⁾, theils durch die Erhebungen Curetons über das Alter und die Beschaffenheit der verschiedenen Documente ⁴⁾, theils endlich durch die sorgfältige aber dennoch nicht erschöpfende Erörterung Petermanns über das Verhältniss der armenischen Uebersetzung zur syrischen ⁵⁾. Da indessen theils durch die Bemühungen der zuletzt genannten beiden Männer, theils durch die neuerlich von Dressel in seinen *Patres Apostolici* veröffentlichten Collationen einer Anzahl bisher unbenutzter Handschriften das kritische Material, soweit es überhaupt zur Zeit habhaft ist, vollständig vorliegt, so steht einer eingehenderen diplomatisch-kritischen Sichtung durchaus nichts mehr im Wege.

Wir haben nun unsererseits in einer unlängst in der Zeitschrift für historische Theologie eingerückten Abhandlung die ignatianische Frage in eingehender Weise wieder aufgenommen ⁶⁾. Dort beschäftigte auch uns wesentlich nur die eine Seite der Untersuchung, nämlich die innere Kritik; und zwar versuchten wir hierbei theils auf Grund der Erörterungen Curetons, Bunsens und vornehmlich Ritschls den historisch-dogmatischen Inhalt der drei syrischen Briefe im Unterschiede von dem der 7 griechischen Briefe zu ergründen, theils aber durch die Erörterung der Form der beiden Textgestalten die Selbstständigkeit des syrischen Textes sowie die Tendenz und Methode des Uebersetzers darzulegen. Die Ergebnisse dieser Erhebungen waren allenthalben günstig für die Ursprünglichkeit des bei dem Cureton'schen Syrer vorliegenden Textes. Gleichzeitig aber fassten wir schon

1) Vorrede zum vierten Bande der englischen Ausgabe (der vierten Abtheilung der deutschen) p. VI—XXIII.

2) Bansen selbst betrachtet übrigens jene Herstellung bloß als eine vorläufige.

3) Vgl. hierzu besonders Cureton, *Corpus Ignatianum*, introduction p. LXV sq.

4) *Corpus Ignatianum*, introduction p. XXVIII ff. notes p. 341 ff.

5) *Ignatii quae feruntur Epistolae. Prolegomena de versione Armeniaca* p. VI—XXVI.

6) Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe. Zeitschrift für histor. Theologie 1856, 1.

damals auch die äussere Kritik in der oben angedeuteten Weise in's Auge und legten die Ergebnisse unserer Untersuchung in gedrängter Zusammenstellung dem gelehrten Publicum vor ¹⁾). Die eigentliche Untersuchung selbst und die eingehendere Begründung der mitgetheilten Ergebnisse hielten wir damals um die jener Zeitschrift gesteckten Gränzen nicht zu überschreiten noch zurück.

Wir konnten nicht erwarten, dass eine so schwierige und verwickelte Frage, wie die der Kritik der ignatianischen Briefe ist, durch unsere Abhandlung sofort zum endgültigen Abschlusse würde gebracht werden können; und je weniger es uns damals schon möglich war, alle in Betracht kommenden Punkte gleicherweise zu beleuchten, desto natürlicher war es, dass die entgegenstehenden Ansichten aufs neue sich geltend machten. Dies ist zunächst durch Uhlhorn geschehen, in einer sehr eingehenden und gründlichen Beurtheilung unserer Abhandlung in den Göttinger Gelehrten Anzeigen ²⁾). Seine Polemik richtete sich vornehmlich gegen den von uns versuchten Nachweis, dass die Verfassungsverhältnisse, der Character der bekämpften Häretiker sowie der eigne dogmatische Standpunkt des Verfassers in den drei Briefen der syrischen Recension sich bestimmt von der historischen Situation und dem dogmatischen Gedankenkreise der 7 Briefe unterscheide. Wir können uns durch das gegen uns Bemerkte indessen um so weniger für widerlegt halten, als Uhlhorn zur Zeit einige der wichtigsten von uns angezogenen Instanzen ausser Betracht gelassen hat, wohin wir namentlich auch den von uns gemachten Versuch rechnen müssen, der Methode, nach welcher der von uns angenommene Interpolator arbeitete, im einzelnen auf den Grund zu sehen.

1) a. a. O. S. 11 — 20.

2) Jahrg. 1856, 152—153 Stück, vgl. mit dem Artikel „Ignatius von Antiochia“ in Herzogs Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche. Die Haupteinwendungen Uhlhorns gegen unsere Ansicht werden wir im Zusammenhange der folgenden Darstellung an geeigneter Stelle berücksichtigen. Hier nur eine einzige Bemerkung. Uhlhorn behauptet, dass die Lesart der syrischen Handschriften in der Zuschrift des Epheserbriefes ܡܬܐ ܕܡܬܐ sich in dem von uns angenommenen Sinne *ἡ πρόθεσις* oder *κατὰ πρόθεσιν* nicht fassen lasse, da ܡܬܐ nur in der eigentlichen Bedeutung *signum* (*meta*) vorkomme. Durch die freundlichen Mittheilungen des Herrn Geh. Regierungsrath Bernstein, der entscheidenden Autorität auf diesem Gebiete, bin ich jedoch in den Stand gesetzt dem zu erwidern, dass sich ܡܬܐ in der Bedeutung *propositum*, *consilium* (Zweck, Absicht) z. B. im Bar-Hebr. Chron. s. 203, 9. 422, 13. vorkommt und von Assemani Bibl. Orient. sehr häufig durch *scopus* wiedergegeben wird. Der genannte Sprachkennner schreibt mir zugleich, dass *ܡܬܐ* das dem entsprechende Wort *sein* würde. Uebrigens streift auch schon der Gebrauch des Wortes in der Stelle Phil. 3, 14. bei Peschito sehr nahe an die von uns angenommene Bedeutung.

Wenn es nun auch an diesem Orte nicht unsere Aufgabe sein kann, die Fragen der innern Kritik im Einzelnen wieder aufzunehmen, so geben wir andererseits willig zu, dass unsere Beweisführung so lange eine unvollständige war, als wir uns fast ausschliesslich auf die innere Kritik beschränken mussten. Doch haben wenigstens die wenigen Bruchstücke der von uns angestellten Untersuchungen über die Beschaffenheit des Textes, welche wir damals mittheilen konnten, auch auf gegnerischer Seite einer nicht ungünstigen Aufnahme sich erfreut. Ja ein neuerlich aufgetretener Gegner, Dr. Volkmar, hat sich, obwohl er unsere Resultate für völlig unhaltbar erklärt ¹⁾, nicht nur zu dem Zugeständnisse veranlasst gefühlt, dass unser syrischer Text wirklich manche ältere Lesarten aufbehalten habe ²⁾, sondern er

1) Rheinisches Museum für Philologie 1857, S. 504.

2) Die Religion Jesu S. 492. vgl. Rheinisches Museum n. n. O. S. 492 ff. Wenn übrigens Volkmar hier die Unächtheit der gesamten ignatianischen Literatur „schon dadurch evident“ machen will, weil Ignatius gar nicht nach Rom transportirt, sondern „nach zweifelloser Kunde“ bei Trajans Anwesenheit in Antiochien während seines Partherkriegs, „also sicher dort selbst“ Märtyrer geworden sei, so scheint die kühne Zuversichtlichkeit dieser Behauptung ihren Mangel an wissenschaftlicher Begründung verdecken zu sollen. Jene „zweifelloser Kunde“ ist ihm nämlich durch — den byzantinischen Chronisten Johannes Malala geworden, der frühestens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt hat. Malala sagt lib. XI, p. 361 (S. 276 ed. Dindorf): ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει (Ἀντιοχείᾳ) διήγαν, ὅτι ἡ θείου ἱγνατίου ἐγένετο μαρτυρία· ἀπαρτήρητος δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος ἱγνατίος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἡγανάντηος γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν. Offenbar ist diese Angabe aus einer ziemlich dunkeln Kunde von einer Zusammenkunft und Streitunterredung des Ignatius mit dem Kaiser zu Antiochien geflossen: diese ganze Geschichte ist aber sofern sie in Antiochien sich zugegetragen haben soll, um so sicherer eine Fiction als die Quelle, aus welcher jene Nachricht stammt, das von Ruinart herausgegebene, frühestens zu Ende des 2. Jahrh. verfasste, Martyrium des Ignatius (p. 208 ff. in der Dressel'schen Ausgabe der Patres Apostolici) den Tod des Ignatius in das 9. Jahr Trajans, als Senecio und Sura zum zweiten Male das Consulat verwalteten, also ins Jahr 107 n. Chr. setzt, während der Kaiser erst im Jahre 114 nach Antiochien gekommen ist. Nach diesem Martyrium hat Ignatius in Antiochien vor dem Kaiser „Zeugniß abgelegt“ von seinem Glauben; aus dieser μαρτυρία des Worts ist bei Malala durch eine übrigens auch bei einem andern späteren Chronisten eingetretene Begriffsverwirrung eine μαρτυρία durch die That, der Märtyrertod in Antiochien geworden. Vgl. das von Cureton (Corpus Ignat. S. 221.) mitgetheilte Fragment eines syrischen Chronicon vom Jahre 723 n. Chr., und unsere Bemerkungen dazu in Niedner's Zeitschrift 1856, 1, S. 76 ff. Wenn für Herrn Volkmar also die Angabe des Malala auf „zweifelloser Kunde“ beruht, so bezeugt dies eine Kritiklosigkeit, die bei dem Begründer der „absoluten Kritik“ billig in Erstaunen setzt. Oder sollen etwa die allerdings eben so speciellen als zuverlässigen Nachrichten über den Partherkrieg und Trajans Aufenthalt in Antiochien, welche Malala seinem Dominos und Arrian entlehnt, die Bürgschaft übernehmen für die in seine Quellenauszüge eingeschobenen kirchengeschichtlichen Angaben? Ein Schriftsteller, der um nur ein Beispiel von unzähligen herauszuheben aus Clemens von Alexandrien herausliest, dass Markion unter Hadrian — die manichäische Lehre verbreitet habe, dürfte wol eben keinen grossen An-

tritt sogar gerade in der Auffassung derjenigen Stelle des syrischen Textes, an welcher man bisher die sichersten Kennzeichen des

sprach auf Glaubwürdigkeit erheben können. Aber freilich Malala war Antiochener und schöpfte aus Antiochenischen Quellen — also muss vermuthlich alles, was er über Antiochien berichtet, auf zweifelloser Kunde beruhen. Doch man sehe nur die schätzbaren Beiträge Malala's zur Kirchengeschichte, da, wo er von dem Aufenthalte Trajans in Antiochien handelt, ein wenig an. Da wird jener angebliche Brief des Procurators von Palestina Prima, Tiberianus mitgetheilt, in welchem derselbe beim Kaiser Verhaltungsbefehle in der Sache der Christen einholt, und in dessen Folge der Kaiser mit den Christenverfolgungen innehält. Das Actenstück, welches sich schon durch seine Sprache als ein Machwerk sehr später Zeit verräth, ist nichts als ein sehr unglücklich ausgefallenes Nachbild des bekannten Briefes des Proconsul Plinius von Bithynien. Die oben angeführte Stelle über Ignatius endlich bildet die Einleitung zu einem abgeschmackten Märchen im byzantinischen Geschmack, welches in einen aus älterer, offenbar noch heidnischer Quelle stammenden Abschnitt mit Unterbrechung des Zusammenhangs eingeschoben ist. Wir bekommen hier von fünf um ihres Christenthums willen vom Kaiser verbrannten Antiochenerinnen zu lesen, deren Asche der Kaiser unter das Kupfer gemischt habe, welches zur Aufertigung von Gefässen für ein öffentliches Bad bestimmt gewesen sei. Da sei nun jeder der dieses Bad betreten, in Ohnmacht gefallen, bis der Kaiser die Gefässe weggenommen und jenen Frauen Bildsäulen errichtet habe. Hieran reiht sich dann die weitere Kunde, der Kaiser habe in Antiochien einen Fenerofen errichtet, und die Christen aufgefordert, wer von ihnen Lust habe, möge sich hinein stürzen. Viele wären wirklich dieser Aufforderung gefolgt, darunter die heilige Drosina und viele andere Jungfrauen. — Herr Volkmar hat also etwas vorschnell geschlossen, wenn er mit der allerdings auf zuverlässiger Kunde beruhenden Nachricht von dem Erdbeben in Antiochien das Einschicksel von dem Tode des Ignatius zugleich in den Kauf nehmend, das letztere Ereigniss in die Zeit des Erdbebens und der Anwesenheit des Kaisers in Antiochien (114 n. Chr.) versetzt. Wie anziehend also auch an sich die Combination der durch das Erdbeben am 13. December 114 erregten Volkswuth gegen die Christen, und des nach der gangbaren Annahme an einem 20. December erfolgten Thierkampfes des Ignatius sein möge (Rhein. Museum n. n. O. S. 493), so kann dieselbe doch die Probe einer schärferen Kritik (welche neben der Chronologie auch die Quellen der verschiedenen Nachrichten und deren Glaubwürdigkeit gegen einander abwägt) durchaus nicht bestehen. Folglich fällt hiermit auch die daraus gezogene Folgerung „dass alle und jede Märtyrerreise des h. Ignatius ausgeschlossen und nicht ein einziger von allen ignatianischen Briefen von ihm selbst herrühren könne“ rettungslos zu Boden und die Gegner der Aechtheit der ignatianischen Briefe in jeder Gestalt werden sich hinfür nicht ganz so bequem machen dürfen. Nur im Vorbeigehn sei noch angemerkt, dass das andre, durch Dressel zuerst herausgegebene, Martyrium des Ignatius (n. n. O. S. 368 ff.) das neben dem Ruinartischen den Werth einer unabhängigen Quelle zu beanspruchen hat, den Tod des Ignatius gar nicht, wie jenes in so chronologisch verworrenen Weise gethan hat, mit dem Partherkriege und Trajans Anwesenheit in Antiochien in Verbindung bringt, sondern ihn bereits ins 3. Jahr des Trajan, und die Unterredung des Kaisers mit dem Bischofe gar nicht nach Antiochien, sondern nach Rom verlegt. Je abweichender diese Darstellung von dem gewöhnlichen, aus Ruinarts Martyrium in alle späteren übergegangenem Berichte ist, desto grössere Beachtung scheint sie zu verdienen. Auch setzt das neuaufgefundene Martyrium grade diejenige geschichtliche Situation voraus, welche wir schon früher mit Uhlhorn aus inneren Gründen für wahrscheinlich halten mussten (vgl. n. angef. Schrift S. 82): erst so gewinnt der ignatianische Römerbrief sein richtiges Licht. Wie es

epitomatorischen Characters unseres Syrsers zu finden gewohnt war, nämlich der Worte Eph. 19. von den drei Geheimnissen des Rufs und der Erscheinung des Sternes, ganz entschieden für den Syrer in die Schranken ¹⁾). Ja neuerdings scheint er, wenn ihm auch die

sich mit dem „5ten Jahre Trajans“ verhalte, kann hier nicht eingehend erörtert werden. Dagegen fügen wir schliesslich noch hinzu, dass selbst der 20. December als Todestag des Ignatios nicht feststeht. Das neuaufgefundene Martyrium nennt in einem vielleicht von zweiter Hand herrührenden Zusatze, den 20. Dec. einfach als „Gedächtnistag“; das Martyrium bei Ruinart nennt ebenfalls den 20. Dec., scheint aber nicht den Tag des Thierkampfes wie Volkmar (a. a. O. S. 493) ohne Weiteres annimmt, sondern den Tag der Translation darunter zu verstehen; wenigstens ist die Beziehung des *ἀγέμερο δὲ ταῦτα τῇ πρὸ δεκατριῶν καλῶνδῶν Ἰαννουαρίων* (c. 7.) auf das (c. 6.) unmittelbar Vorhergehende die näherliegende. Das armenische Martyrium lässt die Sache im Unklaren: es berichtet c. 47. die Translation, und gibt dann c. 49. nach der Erzählung von der einigen römischen Brüdern zu Theil gewordenen Erscheinung des Heiligen als Zeit wo „diese Sache geschehen sei“ den 24., nach den Griechen den 20., December an. In der Schlussbemerkung c. 52. heisst es dann noch einmal ganz allgemein, der 1. Hrotitz, nach den Griechen der 20. December, sei der Gedächtnistag des Heiligen. Hrotitz heisst der letzte Monat der Armenier, der aber nicht mit dem December zusammenfällt. Das armenische Jahr beginnt vielmehr seit die Armenier feste Monate hatten, mit dem Frühling, folglich fällt der 1. Hrotitz jedenfalls noch in den Februar. Nur zwei spätere griechische Uebersetzungen der älteren Martyrien, die angeblich von Symeon Metaphrastes herrührende, und eine andre, bis jetzt nur in einigen von Usher mitgetheilten Bruchstücken bekannte, verstehen wie das Menaeum Gracorum unter dem 20. Dec. ausdrücklich den Todestag, und setzen die Translation später an. Dagegen bezeichnet das lateinische Martyrium bei den Bollandisten (Acta SS. Febr. T. I, p. 29 sqq.) als den Todestag den 4. Februar, als Tag der Translation den 17. December (XVI. Kal. Jan., wol ein Schreibfehler für XIII. Kal. Jan., d. i. der 20. Dec.). Die Bemerkung Volkmars (a. a. O.) „erst die lateinische Kirche habe aus weit spätern besondern Interessen sowol die Gebeine des Ignatios für Rom vindicirt als dann auch einen eignen Märtyrertag eingesetzt“ kann dieser Angabe nichts anhaben. Denn der fragliche lateinische Martyrolog setzt ja die Translation ganz ebenso wie die vorhergenannten griechischen und armenischen Quellen voraus (c. 21.), kann also die Gebeine des Ignatios eben nicht für Rom vindicirt haben. Folglich sind auch seine, wie es scheint auch durch den Armenier unterstützten, Daten nicht so ohne Weiteres von der Hand zu weisen, um so weniger da auch die Angabe des Todesjahres „consulata Attici et Marcelli“, freilich ebenfalls von der gewöhnlichen Zeitbestimmung abweicht, darnin aber keineswegs von ihm erfunden ist. Nach dem allen bleibt als Resultat, dass das allerdings an sich unantastbare Datum „der 20. December“ durchaus nicht mit derselben geschichtlichen Zuverlässigkeit den Todestag des Ignatios, sondern mindestens ebenso möglich, wo nicht noch wahrscheinlicher den Tag der Translation bezeichnet.

1) Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich. 1836, 3, S. 145 ff. Volkmar erklärt hier alle drei Rufe aus dem Evangelium des Marcus, indem er zu den beiden himmlischen Rufen bei der Taufe und der Verklärung Jesu noch den Ruf des Hauptmanns bei Jesu Tod „dies war wirklich der Sohn Gottes“ Marc. 14, 37 binzuzählt. Wir könnten aus diese Annahme gefallen lassen, obwohl es immerhin bedenklich bleibt, als dritten Ruf eine Stimme ganz anderer Art als jene Himmelsstimmen bei Taufe und Verklärung zu Hilfe zu nehmen. Aber wenn Volkmar alle drei Rufe aus Marcus ableitet, so übersieht er, dass gerade das Marcusevangelium von der Erscheinung des Sternes nichts weiss: der Ruf des Hauptmanns aber findet

gesamte ignatianische Literatur für unächt gilt, doch die relative Ursprünglichkeit der syrischen Recension in noch umfassenderem Masse anzuerkennen ¹⁾).

Drei andere Stimmen haben sich seitdem über die ignatianische Frage vernehmen lassen: Dressel in den Prolegomenen zu seiner verdienstlichen Ausgabe der *Patres Apostolici*, Lechler in der zweiten Auflage seines apostolischen Zeitalters und Ritschl in der zweiten Auflage seiner altkatholischen Kirche. Alle drei kommen mit uns darin überein, dass sie von der Aechtheit des kürzeren griechischen Textes sich nicht zu überzeugen vermögen. Der erstere, der übrigens unsere Untersuchung noch nicht gekannt hat, will über die Priorität des syrischen oder griechischen Textes noch kein abschliessendes Urtheil wagen; aber ohne Curetons Ansicht ohne weiteres zu der seinen zu machen, weist er doch mit beachtenswerthen Gründen die Annahme zurück, dass unser Syrer als Epitomator zu betrachten sei ²⁾. Was Lechler anlangt ³⁾, so hat derselbe der ganzen Streitfrage offenbar ein nur sehr flüchtiges Interesse geschenkt, und von den neuesten Verhandlungen über dieselbe, wie es scheint, keine Notiz genommen. Dagegen hat Ritschl durch die Ergebnisse unsrer Untersuchung seine früher vertretene Ansicht in allen Wesentlichem bestätigt gefunden, und nur in einem einzigen Punkte, der die hier nicht näher in Betracht zu ziehende Charakteristik der in den 7 Briefen geschilderten Irrlehrer betrifft, eine abweichende Meinung zu begründen gesucht ⁴⁾.

sich ja ganz ebenso auch bei Matthäus (27, 54), folglich hätten wir alle drei Rufe sammt dem Stern beisammen. — Auf jeden Fall aber hat uns die von einer Seite her, wo wir es am wenigsten erwarteten, erfolgte Zustimmung zu unserer Auslegung nur um so mehr bestimmen können, auch fernerhin, trotz der von Uhlhorn erhobenen Einwendungen daran festzuhalten. Besonders erfreulich war es uns, dass auch Volkmar den Zusatz *καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ* auf Grund unserer Erörterungen (freilich beiläufig gesagt ohne seine Quelle namhaft zu machen) für ein späteres Einschieszel erklärt. Wir müssen dabei bleiben, dass der Gedanke, der Tod Christi sei dem Teufel verborgen geblieben, ein schlechthin unmöglicher ist. Wenn aber Uhlhorn um der Schwierigkeit zu entgehen, auf seine früher ausgesprochene Ansicht verweist, dass Ignatius nicht an die Mysterien als geschichtlich auf Erden vollzogen, sondern an den erst von Gott gefassten Rathschluss der Erlösung denke, so trägt er gerade das Wesentliche, den vorzeitlichen Erlösungsrathschluss auf eigene Hand in einen Zusammenhang hinein, der doch augenfällig genug von geschichtlichen Offenbarungsthatfachen handelt. Wie übrigens die *ῥῶγία θεοῦ* zu erklären sei, hat auch Volkmar a. a. O. gut gezeigt.

1) Rheinisches Museum a. a. O. p. 495.

2) Proll. p. XXIX: si epitomator versionis Syriacae auctor est, omnium ut Tib. Gracchi vocabulo utar, epitomatorum postremissimus dicendus est, quippe qui opus condiderit sine externa aut interna uniformitate, sine ullo certo quodam mentis proposito aut scopo, quamvis pii proprii usus essent propositi ipsi.

3) a. a. O. 421 ff.

4) a. a. O. 403 ff. 453. 457 ff.

Je weniger aber, wie die Ansichten der genannten Gelehrten beweisen, das alte Schwanken über den eigentlichen Sachverhalt überwunden ist, desto dringender wird für uns selbst die Pflicht, auch unsere bisher noch zurückgehaltenen Arbeiten zu veröffentlichen und hiermit unsere Schuld an die wissenschaftliche Welt abzutragen. Wir thun diess um so lieber, da wir überzeugt sind, dass diese unsere Untersuchung auf Grund der durch die neuere Philologenschule Lachmanns geltend gemachten Principien unabwiesbare Zeugnisse zu Gunsten des syrischen Textes darbietet. Wir hoffen, dass eine solche kritische Sichtung des handschriftlichen Materials am sichersten jedes subjectivistische Gebahren bei der inneren Kritik verhindern und namentlich auch die noch neuerlich von Baur ausgesprochene Ansicht auf ihr gebührendes Mass zurückführen werde, dass die Entscheidung über die relative Ursprünglichkeit der syrischen oder der kürzeren griechischen Recension für jeden zuletzt nur in der allgemeinen Anschauung liegen könne, die man sich von jenen Zeitverhältnissen bilde ¹⁾.

Drei Hauptfragen sind es vornehmlich, die wir nach einander zu erwägen haben: 1) Nach den patristischen Zeugnissen und der äusseren Verbreitung der drei verschiedenen Textrecensionen. 2) Nach dem Alter der Handschriften der kürzeren syrischen Recension, namentlich im Vergleiche mit den Zeugnissen für das Vorhandensein einer weiteren dem gangbaren griechischen Texte näher stehenden syrischen Uebersetzung von 13 ignatianischen Briefen. 3) Nach dem Verhältnisse des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien. Hierbei wird zu handeln sein a) von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien (nicht bloss Textrecensionen) der ignatianischen Briefe überhaupt, wobei wir unabhängig von dem kürzeren Syrer den Nachweis zweier Hauptfamilien, deren Charakteristik, soweit eine solche ermöglicht ist, und die Einordnung der verschiedenen Zeugen in diese 2 Familien durchführen werden. b) Von der armenischen Version insbesondere, wobei wir das nähere Verhältniss derselben zu den im vorhergegangenen Abschnitte nachgewiesenen Textfamilien zunächst für die beim Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte ergründen müssen. Endlich c) von dem Verhältnisse des kürzeren syrischen Textes theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

Die eigentlich entscheidende Erörterung wird selbstverständlich die letzte sein. Hier hoffen wir zu erweisen, dass der Cureton'sche Syrer unter allen Documenten den vorzüglichsten, selbstständig neben den beiden Hauptfamilien hergehenden Text aufbewahrt hat, die weitere syrische Recension hingegen, soweit sich

1) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 253. Anm. 2.

aus den noch aufbewahrten Hilfsmitteln entscheiden lässt, als eine Uebersetzung des kürzeren Syrischen nach dem Griechischen sich kennzeichnet.

Selbstverständlich kann eine rein diplomatische Kritik für sich allein den letzten Abschluss der Untersuchung über die ignatianische Literatur nicht herbeiführen, wohl aber müssen die Ergebnisse derselben an die Schwelle der endgiltigen Entscheidung leiten. Wenn daher die oben hingestellten Resultate sich bewahrheiten sollten, so wäre dadurch das Ergebniss unserer früheren Abhandlung über die Aechtheit der syrischen drei Briefe des Ignatios soweit sicher gestellt, als überhaupt in dergleichen Fragen von einer wissenschaftlichen Sicherstellung die Rede sein kann. Möglich bliebe freilich für den, der lediglich der diplomatischen Kritik sich anvertrauen wollte, die Ausflucht, dass der kürzere syrische Text zwar späterhin nach dem griechischen überarbeitet, selbst aber ein wenn auch uraltes Excerpt des allerdings reinsten und ursprünglichsten griechischen Textes wäre. Aber diese rein abstracte Möglichkeit wird auch abgesehen von ihrer innern Unwahrscheinlichkeit ausgeschlossen durch das Ergebniss der innern Kritik: und hier ist der Punkt, in welchem sich unsere beiden Untersuchungen gegenseitig zu stützen und zu ergänzen haben. —

1. Die patristischen Zeugnisse.

Als ältestes Zeugniß für das Vorhandensein der kürzeren griechischen Recension ist insgemein und noch neuerdings von Denzinger ¹⁾ und Uhlhorn ²⁾ der Brief des Polykarp an die Philipper betrachtet worden. Und allerdings ist nicht zu leugnen, dass im 13. Cap. dieses Briefes bereits eine Sammlung ignatianischer Schriften vorausgesetzt wird, die nicht wohl mit der nur 3 Briefe enthaltenden syrischen Recension identisch sein kann. Die angeführte in ihrem griechischen Texte aus Eusebios geflossene Stelle lautet nämlich folgendermassen: *ἔγραψατέ μοι ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος. ἴνα, ἴαν τις ἀπερχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκορίσῃ γράμματα· ὅπως ποιήσω, ἴαν λάβω καρδὸν εὐδοκίαν, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὅν πέμψω προβεβόσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολάς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὅπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἶχομεν παρ' ἡμῖν, ἐλάβομεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετύλασθε· αἱτίνας ὑποτεταγμέναι εἰσι τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλη ὠφελήσῃται δοῦνῃσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ἰσομοιήν καὶ πᾶσαν οἰκοδομήν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Was den Plural *τὸς ἐπιστολάς* betrifft,

1) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe p. 11 ff.

2) Zeitschrift für die histor. Theologie 1851, I, p. 79 ff.

so wollen wir zugeben, dass er am einfachsten auf den Brief an Polycarp und auf den Smyrnerbrief zu beziehen sei ¹⁾; und wenn auch die andern Briefe, deren Erwähnung geschieht, nicht zu der Annahme nöthigen, dass darunter noch mehr Briefe als die beiden an die Epheser und an die Römer zu verstehen seien, so spricht doch schon die wahrscheinliche Bezugnahme auf den Smyrnerbrief dagegen, dass mit den betreffenden Worten unsere syrische Recension gemeint sein könne. Trotzdem müssen wir das angebliche Zeugniß des Polycarp ohne weiteres zurückweisen. Schon von vornherein ist das Vorhandensein einer Sammlung ignatianischer Sendschreiben in der allernächsten Zeit nach dem Tode des Ignatius, in welcher Polycarp geschrieben haben soll, höchst verdächtig. Einen weiteren Anstoß erregen die Anfangsworte der oben ausgeschriebenen Stelle, wo auch ein (zweiter) Brief des Ignatius und ein Brief der Philipper an Polycarp erwähnt werden, in welchen er aufgefordert worden sein soll einen Boten nach Syrien zu schicken, um der syrischen Gemeinde den Brief der Philipper zu überbringen. Dies setzt ein vollständig organisirtes Brief- und Botensystem voraus, im Widerspruche mit der Einfachheit damaliger Zeitverhältnisse. Der Schlüssel zu diesem wunderlichen Satze dürfte wohl in einer Stelle des griechischen Briefes an Polycarp zu finden sein. Hier heisst es c. 8: ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι . . . , γράψας ταῖς ἑμπροσθιν ἐκκλησίαις ὡς Θεοῦ γνώμην κεκτημένος εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι· οἱ μὲν δυνάμεινοι, πείζους πείψαι, οἱ δὲ, ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σοῦ κειμένων, ἵνα δοξασθῇτε αἰωνίῳ ἔργῳ κτλ. Mit diesen übrigen in mehr als einer Hinsicht unbegreiflichen ²⁾ Worten stellen wir hier noch folgende Worte aus dem 11. Cap. des Smyrnerbriefs zusammen: πρέπει εἰς τιμὴν Θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν Θεοπροσβίτην εἰς τὸ γινόμενον ἕως Συρίας συγκαρῆναι αὐτοῖς ³⁾ . . . Ἐφάρη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πείψαι τινὰ τῶν ὑμῶν μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ Θεὸν αὐτοῖς γενομένην ἐπίκλησιν κτλ. Diese beiden Stellen und die obige des Polycarp sehen einander so ähnlich, dass sie ganz dieselbe für damalige Zeitverhältnisse eben unerklärliche Anschauungsweise voraussetzen. Wurden im Auftrage des Ignatius von allen Gemeinden, an die Ignatius früher geschrieben hat (so nämlich werden die ἑμπροσθιν ἐκκλησίαι zu erklären sein), Boten und Briefe nach Antiochien geschickt, wurde Polycarp sammt den Smyrnern von Ignatius aufgefordert, weitere Briefe und Boten nach Antiochien abzuschicken: nun so konnte jemand sehr leicht auf den Gedanken kommen, dass wohl

1) Sicher steht freilich nicht einmal dieses vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 210.

2) Vgl. unsere Bemerkungen in Niedaers Zeitschrift 1856, 1, S. 84 ff.

3) Vgl. auch die ganz ähnlichen Worte Philad. 11.

auch an die Philipper eine ähnliche Anordnung des Ignatius ergangen sei, und diese demgemäss den Polykarp aufgefordert hätten, die Briefe weiter nach Syrien zu befördern. Nur Schade, dass nach dem Schlusse des Smyrnerbriefs sowol als des griechischen Briefs an Polykarp Ignatius von Troas aus geschrieben haben soll, nach der Stelle des Polykarp aber Ignatius und die Philipper die betreffende Aufforderung an Polykarp erlassen haben, Ignatius also damals als zu Philippi weilend gedacht wird. Sollen wir also glauben, dass Ignatius ganz denselben Auftrag, den er schon von Troas aus dem Polykarp erteilt hatte, kurz nachher von Philippi aus wiederholt haben sollte? Aber dies geht selbst über die Sammlung von sieben ignatianischen Briefen hinaus, ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit des Sachverhaltes selbst. Wir können daher nicht umhin, den starken Verdacht auszusprechen, dass der Verfasser des 13. Capitels des Philipperbriefs entweder nach der Schablone der in den Briefen an Polykarp und die Smyrner vorausgesetzten Verhältnisse eine ähnliche Situation erdichtete, und dieser Umstand wäre eben nicht geeignet die Glaubwürdigkeit jenes angeblichen Zeugnisses des Polykarp zu erhöhen, oder aber dass er gar eine noch mehr als 7 Briefe des Ignatius enthaltende Sammlung vor sich hatte, in welchem Falle sein Zeugnis nicht länger für die Aechtheit der 7 Briefe angeführt werden dürfte, weil es zuviel bewiese ¹⁾. Hierzu kommt endlich, dass Ritschl neuerdings noch durch eine Reihe von andern Gründen, die hier nicht wiederholt werden können, das ganze 13. Capitel nebst einer Reihe von andern Stellen desselben Philipperbriefs als interpolirt in Anspruch genommen hat ²⁾. So lange nun diese Ansicht nicht besser als durch Denzinger geschehen widerlegt ist, müssen wir verlangen, auf des angebliche Zeugnis des Polykarp für den griechischen Text des Ignatius Verzicht zu leisten ³⁾.

1) Vgl. hierzu auch Hilgenfeld, a. a. O. S. 209 f.

2) Entstehung der altkatholischen Kirche (1. Aufl.) p. 604 ff. (2. Aufl.) p. 384 ff.

3) Uhlhorn, in der angeführten Anzeige meiner Schrift S. 1518, spricht seine Verwunderung darüber aus, dass ich mich mit diesem „einzig entscheidenden“ Zeugnisse des Polykarp nicht gründlicher abgefunden habe, und bemerkt, dass ihn die bisherigen Beweise für die Ritschl'sche Interpolationshypothese nicht überzeugt haben — ein im Angesichte der von Ritschl beigebrachten Beläge freilich ziemlich subjectives Urtheil. Mir hat sich auf Grund einer nochmaligen eingehenden Prüfung des Polykarphriefs die Ritschl'sche Kritik in allen Punkten bestätigt, und ich freue mich in diesem Punkte auch Volkmar zum Bundesgenossen zu haben (die Religion Jesu S. 411, 505). Die Art und Weise, mit welcher übrigens der Interpolator arbeitet, steht durchweg im Einklange mit derjenigen Methode, welche ich an den Interpolationen der drei syrischen Briefe des Ignatius nachgewiesen zu haben glaube, und die bisher auch noch durch keine Gegen Gründe widerlegt worden ist. Ganz unzweideutig ist dies besonders am 9. Cap. und dem eingeschobenen Passus am Anfange des 12.

Gehen wir nun auf die übrigen patristischen Zeugnisse ein, so ist zuvörderst zu beachten, dass der kürzere griechische Text erst von der Zeit der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten an eine weitere Verbreitung erlangt zu haben scheint. Vorher wird sein Vorhandensein (oder doch das Vorhandensein irgend welcher mindestens sieben ignatianische Briefe umfassenden Textesrecension) zuerst durch Eusebios bezeugt; in dem ganzen Zeitraume aber von Eusebios bis Theodoret nicht wieder. Erst seit Theodoret findet sich eine der kürzeren griechischen entsprechende Textgestalt in allgemeinerem Gebrauch: im 5. Jahrhunderte noch bei Gelasius und Timotheos von Alexandrien; im 6. bei Ephraim von Theopolis, Severus von Antiochien, Anastasios Sinaita; im 7. Jahrhunderte bei Antiochos Monachos; im 8. bei Johannes Damascenus, Antonius Melissa u. s. w. Für die sonderbare Erscheinung aber, dass der eigenthümliche Text der kürzeren griechischen Recension zwar schon früher durch Eusebios bezeugt, aber erst 100 Jahre nach Eusebios allgemeiner gebraucht ist, findet sich ein vollständiges Analogon durch die längere Textesrecension

Ja ich möchte die Vermuthung äussern, dass von dem Interpolator auch noch ein anderer kürzerer Zusatz herrühren dürfte, nämlich das *ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ* Cap. 5. — Uebrigens ist beachtenswerth, dass die Verfassungsverhältnisse des lichten Briefes im Ganzen dieselbe Situation voraussetzen wie die drei Briefe des Ignatios, verglichen mit dem des römischen Clemens. Als Hauptaufgabe der Presbyter erscheint nicht wie in den sieben Briefen die Bewahrung der reinen Lehre, sondern die Sittenzucht und die Sorge für Witwen, Waisen und Arme (vgl. C. 6). Der Ton des Ganzen erinnert an die ähnliche Haltung der drei syrischen Briefe: besonders auffällig ist die immer wiederkehrende Mahnung zur Milde und zur Versöhnlichkeit (vgl. C. 2. 6. 10. 12.). Die bekämpften Häretiker sind denen der sieben Briefe zwar mannigfach verwandt, und wenn die Worte C. 7. *ὅτι ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέντα, ἀντίχριστός ἐστι* echt sein sollten (sie fehlen aber in den codd. Laurent. und Paris.), so würden dieselben allerdings auch einen öketischen Charakter der Häresie beweisen; aber bemerkenswerth bleibt doch, dass das Hauptgewicht der Polemik noch nicht auf die Betonung der Wirklichkeit der gesamten Lebens- und Leidensgeschichte Jesu gegenüber dem behaupteten *τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεποιθέντα*, sondern auf Christi Auferstehung und die Todtenauferstehung überhaupt, desgleichen auf die Wiederkunft Jesu zum Gericht fällt, wie denn der ganze Brief offenbar von eschatologischer Perspective aus entworfen ist. Zu vergleichen ist die uns auch sonst bekannte Abneigung gegen die Auferstehungslehre in gnostischen Kreisen, wofür ausser dem sogenannten zweiten Clemensbrief, der sich ganz in denselben Anschauungen wie der Polykarpbrief bewegt, auch noch das verglichen werden kann, was in dem angeblichen Schreiben der Korinther an Paulus über die Häresie des „Simon und Kleobis“ gesagt wird. — Alles dies deutet darauf, dass der Polykarpbrief einer früheren Zeit angehört als die sieben ignatianischen Briefe der griechischen Recension, sodass auch von dieser Seite her die Interpolationshypothese hinreichend gesichert erscheint. Wenn jedoch Volkmar in dem Verfasser des (Ruinart'schen?) Martyrium Ignatii den Interpolator entdeckt zu haben glaubt, so müssen wir unser Urtheil so lange zurückhalten bis wir seine Gründe kennen gelernt haben. Der Abhandlung, auf die er sich p. XIII. des Vorworts beruft, konnten wir nicht habhaft werden, da das Citat nicht stimmt.

geboten. Während diese erst im 7. Jahrhunderte eine weitere Verbreitung erlangt zu haben scheint — das erste ausdrückliche und längere Citat, welches aus dieser Recension geflossen ist, findet sich im *Chronicon Paschale* — so ist sie doch vorausgesetzt schon durch Stephan Gobaros im 6. Jahrhunderte. Dieser berichtet nämlich, dass Ignatios die Häresie des Nikolaos und der Nikolaiten bekämpft habe (bei Phot. Bibl. cod. 132). Dies geschieht aber nirgends in der kürzeren griechischen Recension, wohl aber in der längeren, Trall. 11. — Ja noch weit später werden beide Textgestalten theils von verschiedenen theils sogar von denselben Schriftstellern neben einander gebraucht; so setzen Maximus im 7., Johannes Damascenus und Antonius Melissa im 8. Jahrhunderte, letztere beiden wenigstens an einzelnen Stellen, einen Text voraus, der ganz der längeren Recension entspricht, während dieselbe Zeit und was den Damascener und Antonius angeht, auch dieselben Schriftsteller daneben und in überwiegenden Zeugnissen den kürzeren Text darboten. Noch im 9. Jahrhunderte finden wir, dass Theodoros Studites eine Stelle (Smyrn. 4) nach der kürzeren, eine andere (Philad. 3) nach der längeren Textesgestalt citirt.

Ihre Erklärung kann diese auffällige Erscheinung nur in dem Umstande finden, dass der je weitere Text den je kürzeren nicht sofort, sondern erst allmählich und nicht ohne mancherlei Schwankungen verdrängte. Wie also Stephan Gobaros den weiteren Text an 100 Jahre vor seiner allgemeineren Verbreitung schon kannte, so kannte Eusebios genau ebenso den kürzeren griechischen Text 100 Jahre früher als derselbe in weiteren Kreisen benutzt wurde.

Doch wir haben bisher nur die Thatsache allgemein hingestellt, dass vor Theodoret nur Eusebios den kürzeren griechischen Text kennt. Der Beweis liegt darin, dass alle Citate vor Eusebios, ebenso wie alle kritisch zuverlässigen Citate aus der Zeit von Eusebios bis Theodoret nur aus den drei auch durch den Syrer aufbewahrten Briefen (Römer, Epheser, Polykarp), und wiederum nur aus solchen Stellen dieser Briefe genommen sind, die auch in der syrischen Recension sich finden. Aus der voreusebiannischen Zeit finden sich Zeugnisse von Eirenaeos, Theophilus und Origenes.

Eirenaeos (adv. Haer. V, 38. p. 327 Mass.) citirt die Worte aus Röm. 4: „quoniam frumentum sum Christi et per dentes bestiarum morior, ut mundus panis Dei inveniar.“ Bei Origenes finden sich zwei Citate: Röm. 7: „meus autem amor crucifixus est“ und Eph. 19: „καὶ ἔλαβε τὰν ἀρχὴν τοῦ αἰῶνος τοῦτον ἡ παρθεσία Μαρίας“¹⁾). Bei Theophilus endlich findet sich kein

1) Die erstere Stelle im Prolog. in Cant. Cant. Tom. III. p. 20 D. De laeue; die letztere hom. VI. in Laeum ibid. p. 938 A.

ausdrückliches Citat, wohl aber eine Auspielung auf die letztgenannte Stelle Eph. 19 ¹⁾).

Von den nacheusebianischen Schriftstellern weiss man gewöhnlich noch Rufinus, Hieronymus und Athanasius als Gewährsmänner für den kürzeren griechischen Text anzuführen. Von diesen dreien ist aber zunächst Rufinus abzuziehen, als blosser Uebersetzer des Eusebios, der demnach für den auch bei ihm enthaltenen Passus aus dem Smyrnerbrief (c. 3.) nicht das Gewicht eines selbstständigen Zeugen beanspruchen kann. Was ferner den Hieronymus betrifft, so ist es um dessen Zeugniss nicht viel besser bestellt. Denn der ganze Abschnitt aus seiner Schrift *de viris illustribus* ²⁾, in welcher er der Reise des Ignatios nach Rom, und der unterwegs erfolgten Abfassung von 7 Sendschreiben gedenkt, ist mit Ausnahme des letzten eine Notiz über die Zeit seines Todes und den Ort seines Begräbnisses enthaltenden Satzes meist sogar wörtlich aus Eusebios abgeschrieben, freilich ohne dass die Quelle genannt worden wäre. Die 3 Citate aus Ignatios (das schon bei Iren. erwähnte Citat aus Röm. 4., Röm. 5 ganz und eine Stelle aus Smyrn. 3.) sind dieselben, welche bereits Eusebios bietet. Ja es lässt sich sogar der positive Beweis liefern, dass Hieronymus den Ignatios gar nicht gelesen haben kann. Die Worte, mit welchen er das Citat aus dem Smyrnerbriefe anführt, lauten so: . . . inde egrediens scripsit ad Philadelphios, et ad Smyrnaeos, et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochenam ecclesiam: in qua et de Evangelio quod nuper a me translatus est, super persona Christi ponit testimonium dicens: ego vero etc. (nun folgt das Citat). Diese Bemerkung beruht jedenfalls auf einem Irrthum, dessen Quelle in den Worten des Eusebios zu suchen ist, die Hieronymus hier vor Augen hatte: ἤδη δ' ἐκταίνα τῆς Σμύρνης γενόμενος ἀπὸ Τροάδος τοῖς τε ἐν Φιλαδελφείᾳ αὐθις διὰ γραφῆς ὁμιλεῖ, καὶ τῇ Σμυρναίων ἐκκλησίᾳ, ἰδὼς τε τῷ ταύτης προηγούμενῳ Πολυκάρπῳ. Entweder hat nun Hieronymus diese Worte dahin verstanden, dass nur ein Brief gemeint sei, der gleichzeitig an die Gemeinde in Smyrna wie an ihren Bischof insbesondere gerichtet wäre — eine Deutung, die allerdings dem Wortlaute nach möglich, bei Eusebios aber unzulässig ist, weil er den Smyrnerbrief ebenso wie den Inhalt des griechischen Briefes an Polykarp

1) comm. in Mt. I, 18: cum esset desponsata mater eius Maria Joseph. Quare non ex simplici virgine, sed ex desponsata concipitur Christus? Primo, ut per generationem Joseph origo Mariae monstraretur, secundo ne lapidaretur a Iudeis ut adultera: tertio ut in Aegyptum fugiens haberet solatium viri: quarto ut partus eius falleret diabolum putantem Jesum de uxore non de virgine natum. — Uebrigens ist die Aechtheit dieses comm. in Matth. bedeutenden Zweifels unterworfen, doch hat ihn Hieron. bereits gekannt.

2) Opp. Vol. II, p. 842. Vallars.

kennt ¹⁾ —: dann kann Hieronymus weder den Smyrnerbrief noch den Brief an Polykarp gelesen haben: denn der erstere ist nicht zugleich an Polykarp gerichtet, der letztere aber, welcher allerdings zugleich mit an die Gemeinde in Smyrna sich wendet, enthält zwar die von Hieronymus aus Eusebios abgeschriebene Empfehlung der Antiochenergemeinde an die bischöfliche Obhut des Polykarp, nicht aber die von Hieronymus citirte Stelle. Oder aber, er verstand die Worte des Eusebios richtig von zwei verschiedenen Briefen, einem an die Smyrner und einem an Polykarp: dann meint Hieronymus irrthümlich, dass die citirte Stelle nicht im Smyrnerbriefe, sondern im Briefe an Polykarp gestanden habe. In beiden Fällen bleibt also das Ergebniss dasselbe, dass Hieronymus die Briefe nicht selbst gelesen haben kann; ja im letzteren Falle hätte er sich gar die grobe Nachlässigkeit zu Schulden kommen lassen, nicht einmal den Eusebios genau gelesen zu haben, welcher wenige Zeilen weiter unten die vielbesprochene Smyrnerstelle richtig und ausdrücklich als aus dem Smyrnerbriefe geschöpft anführt. ²⁾ — Damit aber aller Zweifel daran schwinde, wie es mit der Kenntniss der ignatianischen Schriften bei Hieronymus stehe, schiebt er sogar an einem andern Orte dem Ignatius einen Ausruf unter, der aus dem Barnabasbriefe entlehnt ist. ³⁾ Wahrlich ein Musterstückchen von Unkenntniss der altkirchlichen Literatur, welches selbst dem blindesten Verehrer der Autorität des Hieronymus in solchen Dingen die Augen öffnen muss. — Hieraus lässt sich schon im Voraus ermessen, was über die beiden andern Stellen zu urtheilen sein wird, in welchen er auf die ignatianischen Schriften Bezug nimmt. Die eine derselben steht *adv. Helyid.* Vol. II. 225 c. Vallars: *numquid non possum tibi totam veterum Scriptorum seriem commo-*

1) Letzteren wegen der unmittelbar auf die oben angeführte Stelle folgenden Worte *ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ ἐποστολικοῦ ἐνδρα εἰς μάλα γνωρίζων τὴν κατ' Ἀντιοχείαν αὐτῷ πολυκάρῳ ὡς ἂν γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν παρατίθεται, τὴν περὶ αὐτῆς φροντίδα διὰ σπουδῆς ἔχειν αὐτὸν ἄξιον.* Diese Worte setzen wenigstens eine Bekanntschaft mit dem griechischen Texte des Briefes an Polykarp voraus.

2) Die dem Hieronymus eignen Worte „in qua et de Evangelio quod super a me translatus est super persona Christi ponit testimonium“ beweisen natürlich gar nichts für die Annahme, dass seine Kenntniss der durch diese Worte eingeleiteten Smyrnerstelle auf eigener Lectüre des Ignatius beruhe. Er fand das in jener Stelle enthaltene Citat aus dem Nazarener-Evangelium „*ecce palpat me et videte quia nos sumus Daemonium incorporale*“, welches Eusebios in den ihm bekannten kanonischen Evangelien nicht unterzubringen wusste, eben bei Eusebios vor, und die von ihm kürzlich verfasste Uebersetzung dieses Evangeliums machte es ihm möglich in diesem Punkte besser unterrichtet zu sein als Eusebios, welchen Hergang der Sache er zum Ueberflusse durch seine eignen Worte quod super a me translatus est, selbst andeutet.

3) *Adv. Pelagianos* III, 1. Vol. II, p. 769 A. Vallars. Ignatius vir Apostolicus et Martyr scribit audacter: „*elegit Dominus apostolos qui super omnes homines peccatores erant.*“ Die Stelle steht aber *Barn.* c. 5.

vere Ignatium, Polycarpum, Irenaeum, Justinum Martyrem, multosque alios apostolicos et eloquentes viros qui adversus Ebionem et Theodotum, Byzantium, Valentinum, haec eadem sentientes, plena sapientiae volumine conscripserunt! Zur Kritik dieser Worte sei bemerkt, dass Ebion unter allen hier aufgezählten Vätern von keinem, sondern erst von Tertull. praescr. haer. 33. erwähnt wird, dass Theodot erst unter Victor (185—192); also lange nach dem Tode von Ignatios, Polykarp und Justin nach Rom kam, dass der wenigstens später als Ignatios lebende Valentin unter den genannten nur von dem einzigen Irenaeus bekämpft wird. Was aber den miterwähnten Byzantius betrifft, so hat Hieronymus aus Unwissenheit aus einer Person zwei gemacht. Theodotos nämlich mit dem Beinamen *ὁ οὐρεὺς* war aus Byzanz: Hieronymus aber creirt wie Interpunction und Satzbau lehren statt eines Theodotus Byzantius einen Theodotus und einen Byzantius. Wollte jemand trotz alledem eine wirkliche Bezugnahme auf Ignatios in den angegebenen Worten finden, und sich auf Stellen der weiteren Recension wie Philad. 6., wo Ebion, und Trall. 11., wo Theodot genannt wird, berufen: so wäre im äussersten Falle soviel erreicht, dass man bei Hieronymus die Kenntniss eines nachweislich verfälschten von Anachronismen der stärksten Art wimmelnden Textes annehmen müsste, was also die hier in Betracht kommende kritische Frage gar nicht berührte. Aber selbst soviel kann nicht zugestanden werden. Denn einmal kann die Textgestalt, aus der jene beiden Stellen geschöpft sind, nicht wohl älter sein als Hieronymus, und die Benutzung wird schon darum unwahrscheinlich; sodann aber wäre Hieronymus dadurch der bei weitem älteste Zeuge für die genannte Textrecension, noch über ein Jahrhundert früher selbst als Stephan Gobaros: solches aber aus den vorliegenden den Stempel der Unkritik tragenden Worten schliessen zu wollen, dürfte doch mehr als bedenklich sein. — In der zweiten Stelle, die noch zu betrachten ist ¹⁾, liegt ein wirkliches Citat aus Ignatios vor. Die Worte lauten: Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit. Ut partus iniquiens eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum. Vergleicht man indessen hiermit die oben in der Note mitgetheilte Stelle des falschen Theophilos, so ist die Aehnlichkeit so überraschend, dass gar kein Zweifel übrig bleiben kann, woher Hieronymus jene Anspielung auf Eph. 19. entlehnt habe. Dass die Idee der dem Teufel verborgen gebliebenen Geburt Christi von einer Jungfrau von Ignatios stamme, musste ihm aus Origenes bekannt sein, da er eben jene Homilie zum Lukas, in welcher die Worte καὶ ἡμεῖς τὸν ἀρχοντα τοῦ αἰῶνος τοῦτον ἢ παρθένῳ Μαριάμ als ignatianisch citirt sind, ins Lateinische übersetzt hatte: dass er aber den

1) Comm. in Matth. Vol. VII. p. 12 c. Vallars.

Wortlaut der Stelle eben auch nicht weiter kannte als er durch Origenes überliefert war, geht daraus hervor, dass er die Worte *ut partus eius etc.*, die er mit geringen Aenderungen dem Theophilus (vielleicht aus dem Gedächtnisse) nachschreibt, für des Ignatios eigne Worte hält ¹⁾. Uebrigens bewiese jenes Citat nichts für den kürzeren griechischen gegen den syrischen Text, da dieselben Ausdrücke auch in letzterem sich finden, wie bereits zu Theophilus und Origenes angemerkt worden ist.

Anders, aber darum nicht besser, steht es mit einem angeblichen Citate des Athanasios aus Eph. 7, einem bei Syr. fehlenden Abschnitte. In der *Epistola de Synodis Arimini et Seleucia* ²⁾ werden die Worte *εις λαϊκός ἐστι σαρκικός καὶ πνευματικός, γενητός καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* ausdrücklich angeführt als aus Ignatios geschöpft. Allein der ganze Abschnitt, in welchem das Citat sich findet, erweist sich offenbar als ein späteres Einschiebsel. Schon Montfaucou ³⁾ hat gezeigt, dass der Abschnitt Num. 30 ταῦτα γράψαντες ἐν τῇ Ἰστανίᾳ — Num. 32. τέως μὲν οὖν ἔχει τοῦτον φθάναντες nothwendig später sein müsse als der übrige Brief, weil in jenem der Glaubensbekenntnisse von Konstantinopel (360) und Antiocheia, sowie des Todes des Constantius († 361) Erwähnung geschehe, der übrige Brief aber schon zu Ende des Jahres 359 geschrieben sein müsse. Dass aber unter sobewandten Umständen das ganze Einschiebsel dennoch vom Athanasios selbst später hinzugefügt worden sei, ist eine eben so unerwiesene als unwahrscheinliche Behauptung ⁴⁾.

Wir kommen nun zu einer Reihe von Citaten, welche lediglich aus den auch in der syrischen Recension enthaltenen Stellen entnommen sind. Wenig Gewicht legen wir hier auf das eine Citat bei Basilios dem Grossen, hom. in sanctam Christi generationem Opp. Vol. II. p. 598 ed. Benedict. Es ist dies nur eine Anspielung auf die vielgenannte Stelle Eph. 19, eingeführt mit den Worten *ἔρηται δὲ τῶν παλαιῶν τινὶ καὶ ἕτερος λόγος*, also ohne ausdrückliche Nennung des Ignatios. Die Anführung geschieht nur in indirecter Rede mit folgenden Worten: *ὅτι ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὸν ἔρχομαι τοῦ αἰῶνος τοῦτον τὴν παρθενίαν τῆς Μαρίας ἢ τοῦ Ἰωσήφ ἐπινοήθη μνηστῆρα*. Die Worte geben wenigstens keinen Beweisgrund für Benutzung des kürzeren griechischen Textes gegen den syrischen, vermögen aber freilich auch die eigne Bekanntschaft

1) Vgl. hierüber auch Cureton, *Corpus Ignatianum* introduction p. LXVII sq.

2) Opp. Vol. I. pars II. p. 761 A. Benedict.

3) In seiner Ausgabe des Athanasios Vol. I. p. 714. vgl. auch Cureton l. c. p. LXVIII sq.

4) Vgl. dagegen Cave, *Life of Eusebius* §. XXII und Cureton, l. c.

des Basilios mit den ignatianischen Schriften nicht mit Bestimmtheit zu bezeugen.

Wichtiger sind für uns die durch Johannes Chrysostomos dargebotenen Zeugnisse. Zunächst citirt er zwei Stellen ausdrücklich, beide enthalten in der syrischen Recension. Die eine findet sich in der homilia de legislatore, Opp. Vol. VI. p. 410. C. ed. Benedict.: διὰ τοῦτο γυναικὶς τις τῶν ἀρχαίων, Ἰγνατίος δὲ ἦν ὄνομα αὐτῷ· οὗτος ἐπροσέη καὶ μαρτυρίῳ διαπρίψας, ἐπιστάλλων τινὶ ἐρεῖν εἰπεῖν· „Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ οὐδ' ἄνευ γνώμης θεοῦ τι πράττει.“ Die Worte stehn Polyk. c. 4., und finden sich wörtlich so auch beim Syrer. Namentlich ist die Wiederholung von γνώμης zu beachten, in welcher Chrys. mit Syr. gegen die Handschriften des gewöhnlichen Textes stimmt. Ebenso sind in seiner dem Ignatios besonders gewidmeten Homilie, Opp. Vol. II. p. 592 die Worte citirt ἐγὼ τῶν θηρίων ἐκείνων ὁράμην, wie es scheint aus dem Gedächtnisse, vgl. weiter unten die nochmalige Wiederholung dieser Worte: διὰ τοῦτο τῶν θηρίων, εἰπεν, ὁράμην. Sie stehn Röm. 5., und lauten in der syrischen wie in den beiden griechischen Recensionen übereinstimmend: ὁράμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων. Hierzu kommen aber noch mehr in seiner homilia in S. Ignatium enthaltenen Auspielungen auf die Briefe des Ignatios, welche sämmtlich unserm syrischen Texte entsprechen. Herr Deauxinger¹⁾ will dies freilich nicht zugeben und behauptet von einer Stelle „eine wörtliche Uebereinstimmung mit einem dem Mediceischen Römerbriefe eigenthümlichen Schriftcitat“²⁾. Allein diese Auspielung ist eben nicht wörtlich, wie ein einziger Blick auf die fragliche Stelle lehren kann. Richtig ist, dass es dem Chrysostomos darum zu thun ist, in der Geringschätzung des Sichtbaren und dem Streben nach dem Unsichtbaren einen ganz eigenthümlichen Charakterzug des Ignatios zu malen. Allein eben auch die Art und Weise, wie er beide Male hierauf zu sprechen kommt, beweist, dass es gar nicht seine Absicht war, wörtlich zu citiren. Man vergleiche die Worte ἐπέστη πάλιν καιρὸς ἀνδρείαν ἐπιζητῶν, καὶ ψυχὴν τῶν παρόντων ὑπερορῶσαν ἀπάντων, καὶ τῷ θεῷ εὐλοῦσαν ἑωσι, καὶ τὰ μὴ βλέπομενα τῶν ὁραμένων προτιμοῦσαν. Dögl. weiter unten: ... διδύσκυλος ἀπὸ θανμάσιος, πιδῶν κατασφονδὲν τῆς παροῦσης ζωῆς, καὶ μηδὲν ἡγέσθαι τὰ βλέπομενα, καὶ τῶν μελλόντων ἰσθῆναι, καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν βλέπειν, καὶ πρὸς μηδὲν τῶν ἐν τῷ παρόντι βλέψαντων ἐπιστρέφειν. Woher aber Chrysostomos die betreffenden Gedanken entlehnt habe, kann erathen werden aus dem unmittelbar auf die zuletzt angeführte

1) über die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe p. 90 f.

2) es sollen die Worte sein Röm. 3: τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλέπομενα αἰώνια.

Stelle folgenden: ταῦτο γὰρ καὶ τὰ τοῦτων πλείονα διὰ τῶν ἔργων αὐτοῦς παιδεύων ᾧδεν, καθάπερ ἡλῖος τις ἐξ ἀνατολῆς ἀνίσχων, καὶ πρὸς τὴν δύσιν τρέχων, μᾶλλον δὲ καὶ τοῦτον παυρότερος ... οὗτος (Ἰγνάτιος) δὲ εἰς τὰ τῆς δύσεως ἀπειθῶν μέρη, παιδρότερος ἐκείνῃ ἀντίσταν. Also die Gedanken sind entnommen aus Stellen wie καλὸν τὸ θῆναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατελλῇ c. 3 οὐδὲν φανόμενον, ἀγαθὸν c. 4. etc. Hiermit reichen wir aber vollständig aus, und nichts zwingt uns, eine Berufung auf jene Worte des Mediceischen Textes anzunehmen. Oder soll das Zwingende darin liegen, dass beide Male unter ganz verschiedenartigen Wendungen der Ausdruck τὰ βλέπομενα vorkommt? Fast möchte man versucht sein, dies als den eigentlichen Nerv der Denzinger'schen Beweisführung anzusehen: Herr Denzinger behauptet ja eine wörtliche Uebereinstimmung, βλέπομενα aber ist das einzige Wort, was den verglichenen Stellen gemeinsam ist, denn grade die Stichwörter jenes Schriftcitats, πρόσκαιρα und αἰώνια fehlen gänzlich. Doch wäre eine solche Argumentation doch gar zu naiv, als dass wir im Ernste glauben könnten, Herr Denzinger habe sich ihrer bedienen wollen. Schliesslich können wir ein eigenthümliches Mißgeschick nicht unerwähnt lassen, welches Herrn Denzinger mit unsrer Stelle begegnet ist. Er vindicirt nämlich dem Chrysostomos eine Stelle, die wenn irgend von Kritik noch die Rede sein soll, als interpolirt sich nachweisen lässt — eine Stelle, die nicht einmal in dem grösseren Theile der Handschriften stand, welche den kürzeren griechischen Text repräsentiren. Sollte es daher auch gelingen, die „wörtliche Uebereinstimmung“ der fraglichen Stelle mit Chrysostomos über allen Zweifel zu erheben, so wäre mit aller Mühe nichts weiter bewiesen als dieses, — dass Chrysostomos nicht etwa den älteren griechischen, sondern einen nachweislich interpolirten und secundären Text vor sich gehabt, dass die betreffende Stelle also grade das nicht beweisen kann, was Herr Denzinger beweisen will¹⁾. — Dagegen sind nun die übrigen Anspielungen auf die Ignatiosbriefe, welche sich in jener Homilie auf Ignatios finden, ganz unzweifelhaft nur aus Stellen entlehnt, welche auch in unserm syrischen Texte sich finden. So die schon vorhin benutzte Anspielung auf Röm. 2: ... εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπηγόμενος. Καλὸν τὸ θῆναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατελλῇ, womit man die oben ausgezogenen Worte der Homilie nochmals vergleichen möge. Die ganze Vergleichung des Ignatios mit der Sonne (welche übrigens noch viel weiter ausgespannen wird), ist jener Römerstelle nachgebildet, ja selbst

1) Hierzu kommt (beifällig bemerkt), dass die angeblich benutzten Worte τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλέπομενα αἰώνια selbst, wenn sie ursprünglich im griechischen Texte gestanden hätten; gar nicht einmal eigene Worte des Ignatios sind; sondern ein Citat aus 2 Kor. IV, 18.

die Stichwörter *δύσις*, *ἀνατολή*, *ἀνατέλλειν* finden wir sämmtlich bei Chrysostomos wieder. Eine andre Stelle ist ebenfalls schon oben benutzt worden, τῷ θείῳ ζέουσιν ἔρωσι, ein prägnanter Ausdruck der offenbar in Röm. 7: ὁ ἱμὸς ἔρωσι ἰσχυρίζεται seine Quelle hat. Ferner füge man hinzu folgende bildliche Wendung: ὡς περ οὖν κυβερνήτην θουμάζομεν, οὐχ ὅταν ἡσυχάζουσας τῆς θαλάττης καὶ ἐξ οὐρίων τῆς νηὸς φερομένης θυγῇ καὶ ἐκπλήσσοντας διασῶσαι, ἀλλ' ὅταν μαινομένην τοῦ πελάγους, διανοηταμένων τῶν κυμάτων αὐτῶν τῶν ἐνδον ἐπιβατῶν στασιάζοντων, πολλοῦ χιμαῖνος ἴσωθιν ἔσωθιν τοὺς ἐκπλήσσοντας πολιορκούντος, θυγῇ καὶ ἐκπλήσσοντας τὸ πᾶν μετὰ ἀσφαλείας ἀπάσης· οὕτω καὶ τοὺς τότε τῇ ἐκκλησίᾳ ἐγκυριασθέντας ἐκπλήττεισθαι χρὴ καὶ θουμάζειν πολλῶ πλὴν τῶν νῦν οἰκονομούντων αὐτήν, ὅτι πολὺς ὁ πόλεμος ἔσωθιν ἔσωθιν. Diese ganze Stelle ist wiederum offenbar Nachbildung von Polyk. 2: ὁ καιρὸς ἀπαντῇ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χιμαζόμενος λιμένα. Von einer Anspielung endlich auf die Worte Röm. 9. αἱ γὰρ προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα haben wir in der mehrgedachten Abhandlung in Niedners Zeitschrift S. 150 f. ausführlicher gehandelt. Die Anspielung ist darum wichtig, weil sie für die Weglassung des *μὴ* vor *προσήκουσαι* in Uebereinstimmung mit dem syrischen Texte (cod. β.) Zeugnis abzulegen scheint.

Dem Chrysostomos reihen wir noch einen andern Gewährmann an, von dem Herr Denzinger freilich keine Notiz genommen hat: den Johannes Monachos, einen syrischen Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts ¹⁾. Von ihm haben wir einen Brief an die Mönche Eutropios und Eusebios ²⁾, in welchem eine Reihe von Citaten aus dem Römerbriefe des Ignatius aufgenommen sind. Zuerst das Hauptcitat Röm. 2: εἰς γὰρ σιωπήσῃτε ἀπ' ἑμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι λόγος Θεοῦ· εἰς δὲ ἰρασθῆτε τῆς σαρκὸς μου, πάλιν ἴσομαι φωνὴ (ἡχώ), eine Stelle die Gelegenheit gibt zu einem längeren exegetisch-dogmatischen Excurs über den Sinn des Gegensatzes zwischen λόγος und φωνή. Ferner aus demselben 2. Cap.: καλὸν τὸ δεῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατελλῶ ἐν ζωῇ. Nicht minder C. 3: τότε ἴσομαι πιστὸς ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνομαι. Endlich C. 5: μηδὲν με ζηλώσῃ τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀορατῶν. Alle diese Stellen finden sich ebenfalls in der syrischen Recension, und in dem ganzen Briefe ist keine Spur von einer Kenntniss der 7 Briefe oder der beim Syrer fehlenden Abschnitte der 3., obwol Johannes mehrre Briefe des Ignatius kennt, wie seine Worte lehren: qui cum

1) Vgl. über ihn Cureton l. c. (notes on the Syriac extracts) p. 350 ff.

2) Bei Cureton l. c. p. 205—207.

ascenderet Romam in testimonio Christi, scripsit epistolas ad celebres (certas) civitates ¹⁾).

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach allerdings dieses, welches wir schon oben hingestellt haben, dass vor Eusebios niemand, nach Eusebios aber erst Theodoret die 4 beim Syrer nicht enthaltenen Briefe kennt; ebenso dass keine Spur der beim Syrer nicht enthaltenen Abschnitte der 3 andern Briefe in die Zeit vor Eusebios hinabreicht, späterhin aber ebenfalls erst Theodoret sichere Zeugnisse für seine Benutzung dieser Abschnitte darbietet, höchstens mit Ausnahme jenes Einschubs bei Athanasios, dessen früheres Datum zwar nicht grade unmöglich, aber durch gar nichts erwiesen ist ²⁾). Dagegen werden die Briefe an die Römer, Epheser und an Polykarp, und zwar lauter Stellen derselben, die auch in der syrischen Recension sich finden, bei Eirenaeos, Theophilus (oder Pseudo-Theophilus), Origenes, Basilios, Johannes Chrysostomos und Johannes Monachos theils citirt theils vorausgesetzt; der Epheserbrief 3 mal, der Brief an Polykarp 2 mal, der Römerbrief 10 mal.

Man entgegnet, dies könnte Zufall sein ³⁾. Ein vortrefflicher Erklärungsgrund, der zu gut Deutsch nichts als das stillschweigende Geständnis ist, dass man vom gegnerischen Standpunkte eben keine Erklärung für die auffallende Erscheinung weiss.

Denzinger verlangt nun freilich positive Beweisgründe für den Cureton'schen Syrer, Stellen in der kürzeren Gestalt des

1) Syrisch **ܩܪܝܬܐ ܡܬܬܬܐ** (von Cureton übersetzt „to certain cities“ p. 240).

2) Beiläufig sei bemerkt, dass selbst Eusebios zwar ein vollgültiger Zeuge für das Vorhandensein von 7 Briefen, insbesondere des Smyrnerbriefs in der kürzeren griechischen Gestalt, nicht aber so ohne Weiteres ein Zeuge für das Vorhandensein der im syrischen Texte fehlenden Stellen der 3 auch dem Syrer gemeinsamen Briefe ist. Denn die einzige Stelle, die hier in Betracht kommen könnte, Eph. 19, ist zwar in der Hauptsache übereinstimmend mit dem griechischen Texte citirt, und fügt insbesondere den Tod Christi zur Jungfrauschaft der Maria und der Geburt Christi hinzu; allein eben dieser Zusatz scheint ein ziemlich alter zu sein, und endet sich, obwohl nachweislich unrichtig, schon in einem Codex des syrischen Textes. Zudem wird weiter unten gezeigt werden, dass wenigstens der hergebrachte griechische aus dem Codex Colbertinus geschöpfte Text selbst Citate aus dem Römerbrief nicht zu Grunde gelegen haben kann. Indessen wollen wir die Möglichkeit, dass Eusebios in der Hauptsache den gegenwärtigen kürzeren griechischen Text, insbesondere des Codex Medicus vor sich gehabt, nicht bestreiten, nur möge man darauf verzichten etwas als Beweisgrund anzuführen, was noch gar nicht so ausgemacht ist.

3) Hierauf und auf nichts anderes kommen auch die Einwendungen hinaus, welche Uhlhorn in seiner Recension a. a. O. S. 1516 f. gegen unsere frühere Darlegung (Niedersa Zeitschrift 1856, I. S. 11) erhoben hat. Alle von uns angeführten Zeugnisse sollen „durchaus keine entscheidende Kraft“ besitzen, „da sie Stellen betreffen, die in beiden Recensionen gleichlautend vorkommen.“ Aber woher kommt es denn eben, dass sich in den angeführten Zeugnissen durchaus kein Citat eines der griechischen Recension A eigenthümlichen Briefe oder Briefabschnitte entdecken lassen will?

syrischen Textes. Die Forderung scheint auf den ersten Anblick ganz natürlich und berechtigt zu sein. Finden sich Stellen in irgend einem patristischen Citate, die dem Syrer eigenthümlich sind, so ist freilich der Beweis für die Benutzung dieser Textgestalt über allen Zweifel erhoben. Indessen müssen wir Herrn Denzinger denn doch bitten uns vorerst darüber zu belehren, wie ein solcher Beweis überhaupt möglich sein soll. Unseres Wissens giebt es in allen 3 Briefen, die der Syrer kennt, auch nicht einen einzigen grösseren Passus, der dem Syrer eigenthümlich wäre. Wir vermögen daher auch nicht die Möglichkeit abzugeben, wie die Väter einen solchen hätten citiren können. Der wesentliche Unterschied besteht eben in seiner kürzeren Textgestalt, d. h. darin, dass der Syrer eine Menge von Abschnitten der 3 Briefe nicht kennt, die sich in der kürzern griechischen Recension finden. Und eben mit Bezugnahme hierauf haben wir die Thatsache festzustellen gesucht, dass von allen den Abschnitten und Briefen, die der Syrer nicht kennt, vor Theodoret nur bei dem einzigen Eusebios eine sichere Spur vorhanden ist, während für die übrigen 15 (oder wenn man Pseudo-Theophilus abrechnen will 14) Citate und Anspielungen sprechen.

Doch vielleicht soll der positive Beweis dadurch geführt werden, dass kleinere Zusätze des Syrsers von ein, zwei bis drei Worten durch anderweitige Zeugnisse belegt werden. Allerdings sind diese Zusätze sparsam genug (alle drei syrischen Briefe zusammen weisen deren, abgesehen von beigefügten Partikeln und dem fast constanten Zusatze *صلى*, *ὁ χριστος ἡμῶν*, zu dem Namen Christi, 5 oder 6 auf), und wir wären vielleicht, wenn wir dergleichen nicht vorfänden, weit eher berechtigt, auf den Zufall zu recurriren. Trotzdem sind wir im Stande, auch diesen Beweis zu führen. Johannes Monachos setzt in seinen vier Citaten aus dem Römerbriefe nicht nur buchstäblich denselben Text mit unserm Syrer voraus, sondern fügt auch übereinstimmend mit demselben gegen alle griechischen und lateinischen Codices zu dem Citate aus Röm. 2 *καὶ τὸ δεῦρα — ἀνατιλῶ* hinzu *صلى في ظرف*¹⁾. Ebenso scheint, wie bereits bemerkt, Johannes Chrysostomos in seiner Anspielung auf Röm. 9 denselben Text, den der Syrer übersetzte, vor Augen gehabt, und nicht *οἱ γὰρ μὴ προσήκουσαι*, sondern *οἱ γὰρ προσήκουσαι* gelesen zu haben, obwol dieses *μὴ* sogar in spätere Handschriften des syrischen Textes selbst eingedrungen ist. Doch wir geben zu, dass dieses Zeugnis nicht völlig sicher ist,

1) Nur in dem syrischen Texte des Martyrhums (bei Cureton S. 225) und in der von Cureton S. 291 angeführten alten lateinischen Version findet sich dieser Zusatz noch: aber der im syrischen Martyrium enthaltene Text des Römerbriefes kann von Johannes nicht benutzt worden sein, da er von unserm syrischen Texte völlig abweicht.

und fügen schliesslich nur die vorläufige Bemerkung bei, dass die armenische Version und eine Anzahl syrischer Fragmente, welche die Zusätze des griechischen Textes gegen den Syrer bezeugen, dennoch in den meisten jener dem Syrer gegen den griechischen Text eigenthümlichen Zusätze mit dem Syrer zusammengehn. Es wird dies später, wenn wir von den verschiedenen Handschriftenfamilien handeln, ausführlicher nachgewiesen werden.

Fassen wir nun das Ergebnis der bisherigen Untersuchung nochmals zusammen, so ist es kein andres als dieses: Der kürzere griechische Text ist vorhanden schon zur Zeit des Eusebios, eine weitere und allgemeine Verbreitung aber hat er nachweislich erst zu Theodorets Zeiten erlangt. Dagegen gehn die Zeugnisse für Stellen, die der kürzere griechische Text mit dem Syrer gemein hat, bis herauf zu Eirenaeos ins 2te Jahrhundert; und wenigstens Ein sicheres Zeugnis für einen eigenthümlichen Zusatz des Syrers wird von einem wenige Jahrzehnte nach Eusebios lebenden Schriftsteller dargeboten.

2. Das Alter der Handschriften der syrischen Recension.

Ein Hauptargument, welches Denzinger noch gegen die äussere Bezeugung des syrischen Textes vorbringt, ist dieses, dass die Syrer selbst keine Kunde von demselben gehabt, dass vielmehr die syrischen Fragmente und Citate sämmtlich den Mediceischen Text voraussetzen. Das ist nun wiederum gleich von vornherein dahin einzuschränken, dass gerade der älteste syrische Schriftsteller, der den Ignatios benutzt, Johannes Monachos nicht nur kein Zeuge wider, sondern umgekehrt ein Zeuge für den syrischen Text in der durch Cureton vorliegenden Gestalt ist. Dagegen sind die nächstältesten syrischen Citate, deren Alter von vornherein feststeht, die des Timotheos von Alexandrien und des Severus von Antiochien, erstere aus der zweiten Hälfte des 5., letztere aus dem 6. Jahrhunderte, also bereits aus der monophysitischen Zeit; dies aber ist für uns gar nichts auffälliges, da wir die weitere Verbreitung des kürzern griechischen Textes eben vom Beginne der physiologischen Streitigkeiten datirt haben.

Um aber zu einem genaueren Urtheile zu gelangen, drängt sich uns die Frage nach den handschriftlich bezeugten Uebersetzungen des Ignatios auf, welche überhaupt in syrischer Sprache existiren.

Hier begegnen wir zunächst einer Sammlung auserwählter Sentenzen aus den Briefen des Ignatios, mit kanonischer Kraft, wie die Ueberschrift besagt. Sie ist abgedruckt bei Cureton im *Corpus Ignatium* p. 197—201, und ist unter der Rubrik „extracts

from the Ignatian epistles“ mit N. 1 bezeichnend. Diese Sammlung enthält Bruchstücke aus allen 7 Briefen der kürzeren Recension, und setzt in den bei unserm Syrer fehlenden Stücken einen mit der von Usher herausgegebenen lateinischen Uebersetzung verwandten Text voraus. Dagegen stimmen die auch beim Syrer vorhandenen Stücke so wörtlich mit demselben überein, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein müssen. Betrachten wir nun das Manuscript, von welchem diese Sammlung entlehnt ist, etwas näher. Es befindet sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris; eine ausführliche Beschreibung desselben hat Munk für Cureton besorgt, welche letzterer im *Corpus Ignatianum* p. 342 — 344 abgedruckt hat, und der wir folgendes entnehmen: „manuscrit Syriaque du fonds de St. Germain des Prés. Nr. 38. Recueil de Canons d'un grand nombre de conciles et des pièces y relatives: petit in-fol., sur parchemin, 284 feuillets. Ce manuscrit, qui a appartenu à Renaudot, a été légué par lui à l'abbaye de St. Germain des Prés, dont la Bibliothèque à l'époque de la première révolution fut réunie à la Bibliothèque nationale. Le manuscrit, écrit en caractères Chald. ou Estranghelo, paraît être très-ancien, mais comme il manque quelques feuillets à la fin, la date, qui s'y trouvait probablement, a disparu. Selon une note qu'on trouve à la fin de la 1^{re} pièce (fol. 85 verso) le volume a été vendu l'an 1812 des Séleucides (1501).“ Die Sammlung enthält 48 Nummern, darunter die Constitutiones et Canones Apostolorum, sowie Synodalcanonones von der 3. Synode zu Karthago an (258) bis zum Concil zu Chalcedon (451), dazu eine grössere Anzahl von Briefen und Briefextracten angesehenen Väter, Athanasios, Basilios, Gregor von Nyssa, des Papstes Cölestin, des Kyrrill von Alexandrien, sowie der monophysitischen Bischöfe Timotheos von Alexandrien, Severus von Antiochien u. s. w. In dieser Sammlung nehmen nun die Stellen aus den ignatiabischen Briefen die 17. Nummer ein. Unter Nr. 15. erscheinen die Acten des 3. Concils zu Karthago, voran die epistola synodica an die Bischöfe Numidiens, und zwei Briefe des Cyprian an Quintus und Fidus. Unter Nr. 16: 16 canones, ausgezogen aus einem von Italien an die orientalischen Bischöfe geschickten Briefe. Unter Nr. 17. folgen nun die Auszüge aus Ignatius; Nr. 18 aber enthält einen Brief Peters des Märtyrers von Alexandrien, welcher bekanntlich 311 starb. Es stehen sonach die Auszüge aus Ignatius noch unter den ältesten Bestandtheilen der Sammlung, doch ist darauf nicht viel zu geben, da von chronologischer Ordnung hier nicht sehr die Rede ist. So kommt unter Nr. 19. unmittelbar hinter dem Briefe Peter des Märtyrers, ein von Timotheos von Alexandrien herrührender Abschnitt (Mitte des 5. Jahrh.) und gleich darauf kommen wieder die Canones und das Glaubensbekenntnis von Sardika (347 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung). Ebenso gehen den Canones von Karthago, den ältesten der Sammlung un-

mittelbar unter Nr. 13. und 14. die Canones und das Symbol von Constantinopel (381) und zwei Canones von Ephesos (431) vorher.

Wann die betreffende Sammlung abgeschlossen worden sei, kann ziemlich genau bestimmt werden. Dem mehrgenannten Abschnitte Nr. 15. (Canones von Karthago u. a. w.) ist nämlich eine Notiz beigelegt, nach welcher diese Actenstücke zuerst aus dem Lateinischen ins Griechische, sodann aber aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sind, letzteres im Jahre 998 der Seleuciden, 687 nach unserer Zeitrechnung.

Hiermit stimmt nun das Datum der beiden letzten Stücke der Sammlung, Nr. 47. eines Briefes des Patriarchen Athanasios 995 der Seleuciden, 684 n. Chr. ¹⁾; und Nr. 48: einer Anzahl von Fragen eines Priesters Adi an Jakob von Edessa und der Antworten desselben vom Jahre 998 der Seleuciden, oder 687 unserer Zeitrechnung. Aus diesen Daten ergibt sich, dass die Zusammenstellung und der Abschluss der Sammlung nicht vor dem Jahre 687 n. Chr. statt gefunden haben kann. Cureton meint nun, dass die ganze Sammlung aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sei, mithin auch die Uebersetzung der ignatianischen Abschnitte nicht vor das Jahr 687 zurückverlegt werden dürfe ²⁾. Dem müssen wir jedoch entgegentreten. Denn es befinden sich in unserer Sammlung eine Reihe von Stücken, die nachweislich syrischen Ursprungs sind. So sicher Nr. 31: „Glaubensbekenntnis und Auswahl von Canones der Synode der persischen Bischöfe, welche zu Seleukeia und Ktesiphon versammelt waren, im 11ten Jahre von Jezdegerd, des Sohnes Sapor, nach der Gesandtschaft von Marontha, Bischof von Mifarak und Mifarkin.“ Der König Jezdegerd ist unstreitig Jezdegerd I. (400—421); der Bischof Marontha von Mifarak oder Mifarkin aber ist Maruthas, Bischof von Tagrit in Mesopotamien, welche Stadt auch Mifarkin, Martyropolis hieß (vgl. Assemanj B. O. Th. I. S. 174). Das Actenstück gehört also dem Jahre 411 an, und ist der muthmasslich älteste ursprünglich syrische Theil der Sammlung. Ausserdem waren ursprünglich Syrisch geschrieben die verschiedenen Sentenzen, welche aus den Schriften des Philoxenos von Maboug oder Hieropolis (im Anfange des 6. Jahrh.) gezogen waren. Sie stehen Nr. 27. zugleich mit ähnlichen Sentenzen griechischer und lateinischer Väter (Basilius Magnus, Gregorius Theologus, Papst Damasus). Muthmasslich dasselbe gilt von Nr. 29: 87 Canones des bekannten Mar Rabulas, Bischofs von Edessa. Endlich schei-

1) Wer dieser Athanasios war, ist mir unbekannt; jedenfalls ist er nicht zu verwechseln mit dem Patriarchen Athanasios von Antiochien, auf dessen Veranlassung Paul von Tela die sogenannte hexaplarische Uebersetzung des A. T. verfasste. Dies unmöglich wegen der oben beigelegten Jahreszahl 684: denn dieser Antiochener Athanasios lebte im Jahre 616.

2) Corpus Ignatianum p. 345.

nen syrischen Ursprungs zu sein die fünf letzten Stücke der Sammlung Nr. 44—48. Von ihnen sind Nr. 47 und 48. schon oben genannt worden, und jedenfalls ist die syrische Abfassung des letzteren nicht zu bezweifeln. Nr. 44. enthält verschiedene Canones des Mar Sergius, Bischofs von ܡܪ ܣܪܓܝܘܨ (verderbt aus Amphipolis [am Euphrat]?), Nr. 45. Canones von Johann, Bischof von ܐܕܝܬܐܬܐ, ܡܠܬܐ (Tela de-Mauzalt); Nr. 46. Fragen eines Priesters Sergius an Johann von Tela de-Mauzalt und Antworten desselben.

Sonach verdankt die vorliegende Sammlung ihre gegenwärtige Gestalt den Syrern, und nicht den Griechen; und zwar rühren, wie uns das Datum zu Nr. 15. im Vergleiche mit dem Datum von Nr. 48. (beide Mal 687 n. Chr.) bezeugt, die Uebersetzungen aus dem Griechischen (mindestens zum Theil) aus derselben Zeit her, aus welcher die Abfassungszeit der letzten syrischen Stücke stammt. Sollen wir eine Vermuthung über den Urheber der Sammlung aussprechen, so war dies vielleicht eben jener Mar Jakob von Edessa, dessen Antworten an Adi den (incompleten) Schluss der Sammlung bilden, und an welchen auch ein unter Nr. 39. in die Sammlung aufgenommener Brief des Anthimos von Konstantinopel gerichtet ist. Wenigstens ist uns von ihm bekannt, dass er sich auch sonst mit literarischen Arbeiten und Uebersetzungen aus dem Griechischen abgab, namentlich rührt von ihm eine syrische Bearbeitung der LXX her, aus dem Jahre 704, von welcher grössere Theile noch jetzt vorhanden sind ¹⁾.

Hiernach mag man ermessen, von welchem Belange die vorliegende Sammlung für die Kritik des Ignatius ist. Allerdings können die betreffenden Sentenzen, so wie sie vorliegen, nicht aus einer griechischen Sammlung geflossen sein, zum wenigsten können sie nicht unabhängig von einer schon vorhandenen syrischen Uebersetzung des Ignatius ins Syrische übertragen worden sein: denn hierzu ist die Aehnlichkeit mit unserm syrischen Ignatius viel zu bedeutend und die Abhängigkeit dieser Sentenzensammlung von unserm Syrer oder vielmehr von einer sehr verwandten Handschrift ist ganz unleugbar. Allein andererseits ist auch durch Nichts erwiesen, dass die betreffenden Sentenzen schon längere Zeit vor der Veranstaltung vorliegender Sammlung kanonische Kraft besessen haben; die ganze Sammlung aber gehört einer Zeit an, in welcher die Syrer schon längst angefangen hatten, ihre alte Literatur zu verlassen, und sich ganz in Abhängigkeit von den Griechen zu begeben. So fanden wir in unserer Sammlung unter Nr. 27. eine Anzahl Canones des Philoxenos von Mabong oder Hierapolia. Dies ist aber derselbe Mann, der am Anfange des 6. Jahrh. durch seinen Chorepiscopus Polykarp eine neue unter

1) Eichhorn, Einl. ins A. T. II, 160.

dem Namen der Philoxenianischen bekannte buchstäbliche Uebersetzung des N. T. aus dem Griechischen veranstalten liess, aus keinem andern Grunde, als weil ihm die alte syrische Peschito den griechischen Text nicht vollständig und nicht buchstäblich genau genug wiedergab. Die Peschito liegt bekanntlich dieser neuen Uebersetzung zu Grunde: aber die fehlenden Theile sind von dem Bearbeiter ergänzt, die übrigen im Interesse der grössern Wörtlichkeit und Treue nach griechischen Handschriften umgestaltet.

Ebenso berichtet Jakob von Edessa, dass er seine Uebersetzung des A. T. theils nach der damals bei den Syrern gnugbaren Version theils nach LXX gestaltet habe ¹⁾: also auch er überarbeitete den älteren syrischen Text mit Hilfe griechischer Handschriften. Aehnliche Spuren von Uebersetzungen älterer syrischer Uebersetzungen nach dem Griechischen lassen sich aus jener Zeit noch mehr auffinden. Z. B. die abermalige Uebersetzung der philoxenianischen Uebersetzung nach dem Griechischen durch Thomas von Charkel 616 ²⁾.

Nach dem allen dürfte die Annahme nicht als zu gewagt erscheinen, dass auch bei der Ignatios-Literatur ein ähnliches Verhältniss stattgefunden habe, dass also der ältere in der Cureton'schen Ausgabe vorliegende Text der 3 Briefe späterhin nach dem Griechischen ergänzt und erweitert worden sei. Wenigstens kann das Vorhandensein dieser Zusätze in vorliegender Sammlung nach der obigen Auseinandersetzung durchaus keinen Beweis abgeben gegen die Ursprünglichkeit unseres kürzeren syrischen Textes. Nur dieses ist überwiegend wahrscheinlich, dass diese Abschnitte nicht schon in einer ursprünglich griechischen Sammlung in vorliegender Gestalt vorhanden waren, sondern einer syrischen Recension des Ignatios entnommen sind, welche in den auch bei unserm Syrer vorhandenen Abschnitten fast wörtlich mit diesem übereinkommt, aber auch die bei diesem fehlenden Stücke und Briefe zugleich enthielt. Allein wenngleich dies gegen die Cureton'sche Meinung festzuhalten ist, so folgt doch hiernaus durchaus nicht die Ursprünglichkeit dieser weiteren Uebersetzung, vielmehr führt alles Obige auf die gegentheilige Annahme hin:

1) Welchen syrischen Text Jakob vor sich gehabt, ist schwer zu ermitteln, ist indessen für unsre vorliegende Aufgabe weniger zu wissen nöthig. Nur soviel sei bemerkt, dass weder die Eichhorn'sche Annahme, Jakob habe die sogenannte Figurata überarbeitet (über welche nur eine sehr dürftige Notiz bei Abulfaradsch sich findet), noch eine der beiden andern Hypothesen, er habe die Philoxenianische (des A. T.) oder die des Paul von Tela überarbeitet, zur Evidenz gebracht ist, wenn auch die letztere vielleicht die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

2) Mit letzterer wie es scheint unter ähnlichen Verhältnissen entstand die in vorstehender Anmerkung genannte hexaplarische Uebersetzung des A. T. durch Paul von Tela.

Dass nun eine solche weitere syrische Recension vorhanden gewesen sei, wird bestätigt noch durch ein zweites von Cureton mitgetheiltes syrisches Fragment. Dasselbe findet sich bei Cureton p. 201 ff. unter der Ueberschrift „aus dem Buche des heiligen Ignatius Theophoros, Bischofs von Antiochien“ und enthält Fragmente aus den Briefen an die Römer, Epheser, Magnesier, Smyrner und an Heron. Diese Excerpte finden sich auf dem Deckel und dem leeren Raum der ersten Seite eines älteren Volumen; Schriftzüge aus dem 11. oder 12. Jahrh. Das Manuscript ist aus dem Kloster St. Maria Deipara 1842 nach London gebracht worden, einige Ergänzungsblätter im Jahre 1847. Es befindet sich im Brit. Mus., Add. Mas. 14577 ¹⁾. Ein dritter Auszug findet sich bei Cureton p. 296; er enthält drei Citate aus dem Römerbriefe, darunter eins aus einem bei unserm Syrer fehlenden Abschnitte, daher wir ihn vorläufig mit jenen Sammlungen zusammenstellen wollen, obwol sich später ein etwas anderer Sachverhalt ergeben wird. Der Auszug ist entnommen aus einem ebenfalls im britischen Museum befindlichen Manuscript, von dem jedoch Cureton weiter keine Mittheilung macht; das Manuscript trägt die Nummer Cod. Add. 17134.

Beide Fragmente nun stimmen theils unter einander, theils mit den oben beschriebenen Sentenzen aus Ignatius so genau überein, dass eine gemeinsame Quelle ganz unzweifelhaft ist. Da nun in beiden Fragmenten Stellen sich finden, die in jener Sentenzensammlung fehlen, so folgt hieraus wiederum die Nothwendigkeit, dass sowol diese Sentenzen als jene Fragmente unabhängig von einander aus einer syrischen Recension geflossen sind. Das Verhältniss dieser Recension zu unserm kürzern Syrer bleibt auch nach den Fragmenten ganz dasselbe, wie solches durch die Sentenzensammlung vorausgesetzt wurde.

Endlich wird diese weitere syrische Recension vorausgesetzt durch die armenische Version, welche Petermann im Jahre 1849 herausgegeben hat. Dieser liegt eine syrische Version zu Grunde, die ebenfalls in den bei unserm Syrer vorhandenen Stücken überraschend mit demselben zusammen stimmt ²⁾; dieselbe setzt aber auch in den bei unserm Syrer fehlenden Abschnitten einen syrischen Text voraus ³⁾, speciell einen mit dem Texte obiger Fragmente öfters sehr genau zusammenstimmenden ⁴⁾.

1) Das Nähere s. bei Cureton p. 348 ff.

2) Vgl. Petermann, in der seiner Ausgabe vorausgeschickten Abhandlung de versione Armeniaca p. XII sqq. Der Einspruch Bousset's (Hippolyt I, 46 Anm. II, in der Vorrede zur englischen Ausgabe p. VII) ist unbegründet, wie aus der weiter unten folgenden Erörterung sich mit Bestimmtheit ergeben wird.

3) l. c. p. XXIV sq.

4) Wir werden weiter unten ausführlicher hierauf zurück kommen.

Es entsteht nun die wichtige Frage, inwieweit sich das Alter dieser vorausgesetzten weiteren syrischen Recension, desgleichen das Alter unseres kürzeren Syrsers durch Erforschung der Handschriften bestimmen lasse. Für ersteres wird der einzig sichere Anhaltspunkt durch die vielgenannte Sentenzensammlung geboten, abgeschlossen im Jahre 687. Durch diese Jahreszahl ist freilich nicht bewiesen, dass der vorliegende ignatianische Text nicht von früherem Datum sein könne: nur soviel ist wahrscheinlich gemacht, dass er einer Zeit angehöre, in welcher die monophysitischen Theologen durch Uebersetzungen nach griechischen Quellen ihre alte Literatur zu berichtigen strebten. Dies wäre im Allgemeinen der ganze Zeitraum von Philoxenos an, d. h. ungefähr seit dem Jahre 488, oder wenn wir die äusserste Gränzlinie setzen wollten, die nicht alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hätte, vom Beginne einer monophysitischen Literatur überhaupt, d. h. von der Mitte des 5. Jahrhunderts an. Die beiden andern Fragmente geben zur Entscheidung vorliegender Frage keinen Beitrag, so lange nicht genauere Notizen über sie vorliegen, doch verräth das erstere wegen seiner Benützung des Briefes an Heron schon eine ziemlich späte Sammlung ignatianischer Briefe. Dagegen stimmt mit dem angenommenen Zeitraume der Umstand, dass eben diese erweiterte Recension von 7 Briefen auch unter den Griechen seit Theodoret, also ebenfalls seit dem nestorianischen und monophysitischen Streite sich in allgemeinerem Gebrauche findet. Endlich weist auf eben diesen Zeitraum das Alter der armenischen Version hin. Ist diese auch in der gegenwärtigen, nach dem Griechischen nochmals durchcorrigirten Textgestalt bei weitem jünger, so scheint doch nichts im Wege zu stehn, ihren urprünglichen aus eben jener syrischen Recension geschöpften Text im Allgemeinen der Zeit zuzuweisen, in welche sie die constante Tradition der Armenier verweist, nämlich ebenfalls ins 5. Jahrh. Wenigstens schliesst sich auch Petermann dieser Tradition an, theils aus paläographischen Gründen, theils wegen des in späterer Zeit fast unterbrochenen literarischen Verkehrs der Armenier mit Syrien, theils endlich weil die Bibelcitatre, insbesondere der 6 letzten Briefe meist nicht mit der (um die Mitte des 5. Jahrh.'s veranstalteten) armenischen Version der heiligen Schrift zusammenstimmen, diese letztere also noch nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein scheine. Entscheidend für eine relativ ältere Zeit ist freilich hiervon nur der erstere Grund; der Umstand, dass wir von späteren Uebersetzungen aus dem Syrischen ins Armenische nichts wissen, könnte in unserer mangelhaften Kenntniss der armenischen Literatur überhaupt seinen Grund haben, und ebensowenig bezeugt die Textgestalt der Bibelcitatre die Unbekanntschaft des Uebersetzers mit dem armenischen N. T., da

nicht erwiesen ist, dass er sich im Falle seiner Bekanntschaft mit demselben auch veranlasst fühlen musste, nach dessen Texte den vorgefundenen zu corrigiren. Ist nun die weitere syrische Version mathematisch um die Zeit des Philoxenos verfasst, so kann die armenische jedenfalls nicht früher verfasst sein: und in Uebereinstimmung mit diesem Umstande ebensowol als im Allgemeinen mit der armenischen Tradition glauben wir ihre Abfassungszeit etwa in die Gränzscheide des 5. und 6. Jahrhunderts versetzen zu dürfen.

Bemerkenswerth für die Geschichte des Textes ist aber jedenfalls der Umstand, dass die armenische Recension im Ganzen 13 Briefe kennt, also ausser den streitigen 7 noch die 6 übrigen, einstimmig als untergeschoben betrachteten. Ebenso setzen nun die syrischen Bruchstücke auch die unächtten Briefe voraus. In der Sentenzensammlung Nr. II. (p. 202 bei Cureton) findet sich ein Citat aus dem unächtten Briefe an Heron, und ausserdem hat uns Cureton zwei gleichlautende Fragmente aus dem ebenfalls untergeschobenen Briefe an die Tarser aufbewahrt, von denen das eine von einer noch dem 6. Jahrhunderte angehörigen Handschrift entnommen ist ¹⁾. Dies liefert den wichtigen Beweis, dass in eben jener Zeit, in welcher nach unsern Ermittlungen die längere syrische (und armenische) Recension entstand, der griechische Text bereits offenbare Verfälschungen und Unterschiebungen erfahren hatte: dass jene längere syrische Recension also nachweislich Untergeschobenes unter dem Namen des Ignatius enthalten hat.

Betrachten wir jetzt die Handschriften unsers kürzeren syrischen Textes. Es sind deren gegenwärtig 3, von Cureton mit α , β , γ bezeichnet ²⁾. Alle drei enthalten ausser den ignatianischen Briefen grössere Sammlungen patristischer Schriften, und grade die Beschaffenheit dieser Sammlungen hat für uns ein wesentliches Interesse, darum, weil sie uns einen sicherern Anhaltspunkt für das nachweisliche Alter der Version an die Hand giebt als das Alter der Handschriften selbst.

Die älteste Handschrift, α , ist geschrieben vor dem Jahre 550, also eine der ältesten Handschriften der ignatianischen Literatur überhaupt ³⁾. Es sind zwei zusammengebundene Pergament-

1) Corpus Ignatianum, additional extracts p. 363—365. Die erstere von beiden Handschriften ist mit Brit. Mus. Add. Mss. 17191 bezeichnet.

2) Nach Bunsens interessanter Mittheilung (Hippolyt II, Vorrede zum 4. Bande der englischen Ausgabe p. XI f.) hat Oberst Rawlinson in Bagdad eine Handschrift des N. T. in syrischer Sprache gesehen, welche „die 3 Briefe des Ignatius“ als Anhang zu den heiligen Urkunden enthält, grade wie der Codex Alexandrinus die Episteln des Clemens von Rom der heiligen Schrift folgen lässt. Es ist nur zu wünschen, dass dieser hochwichtige Fund bald ebenso wie die übrigen syrischen Handschriften zugänglich gemacht werde.

3) Brit. Mus. Add. Mss. 12175. Von Tattam 1839 nach London gebracht. Das Nähere bei Cureton, Introduction p. XXVIII sq.

volumina; auf der letzten Seite des ersten findet sich der Brief an Polykarp. Den übrigen Inhalt bilden: im ersten Volumen: das Asketikon des Vater Pachomios (um 340); eine Erzählung von einem alten Mönche Malchos; Fragen und Antworten der ägyptischen Väter; die Briefe von Euagrius an Melania; im zweiten Volumen: asketische Werke des Euagrius und des Mönches Marcus; Lebensbeschreibungen der ägyptischen Väter; die Peschitoveraion des Jesaias; endlich ein Brief des Basilios an Gregor von Nazianz. Vergleichen wir dieses Verzeichniss mit dem der oben erörterten Canones- und Sentenzensammlung, so leuchtet ein, dass wir es hier noch mit einer ganz andern und zwar weit früheren Literatur zu thun haben. Trotzdem dass das Manuscript in der monophysitischen Zeit abgeschrieben ist, findet sich in dieser Sammlung patristischer Stücke noch nichts auf den monophysitischen Streit Bezügliches. Da das Datum der meisten dieser Stücke sich genauer bestimmen lässt: sie gehören, wie der Brief des Basilios an Gregor von Nazianz, der Mitte des 4. Jahrhunderts an ¹⁾: so stellt sich für die Sammlung vorliegender Stücke, welche auf eine ältere Zeit als die monophysitische führt, als ungefähre Zeit die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts heraus.

Die zweite Handschrift (β bei Cureton) rührt aus dem 7. oder 8. Jahrhundert her, setzt aber noch ganz dieselbe Literatur voraus wie die erste. Der Anfang und der Schluss fehlen. Zuerst steht das Fragment eines Trostbriefes über den Tod eines Kindes; dann folgen die 3 Briefe des Ignatios an Polykarp, die Epheser und die Römer, welche sämmtlich den kürzeren syrischen Text darbieten, und von denen der erstere nur in orthographischer Beziehung hier und da von der Handschrift α abweicht. Den Rest bilden folgende Stücke: ein Brief des Gregorios Theologos an Euagrius; Predigten von Mar Jakob, Bischof von Serug oder Baris; Predigten von Mar Isaak; Auszüge aus den Philosophen über die Seele; Auftrag Platons an seinen Schüler; Ermahnung eines der Senioren an die Mönche beim Anfang ihrer Exercitien; Predigten von dem heil. Basilios und Gregor von Nyssa über die Trinität; verschiedene Fragen über die Seele n. s. w. gerichtet an Johannes Monachos von Eusebios und Entropios ²⁾. Das Manuscript bietet also noch ganz dieselbe yomonophysitische Literatur dar wie das erste: es ist der Einfluss der origenistischen Theologie und des Platon, sowie die Untersuchungen über die Trinität auf

1) In dieselbe Zeit ist wol auch Euagrius zu versetzen, von dem sich ein Brief in diesem Manuscript befindet. Höchstwahrscheinlich ist dieses der bekannte Origenist Euagrius, an welchen auch ein im Manuscript β enthaltener Brief des Gregorios Theologos (d. i. des Nazianzeners) gerichtet ist. Ebenso gehört in die letzte Hälfte des 4. Jahrh. der Mönch Marcus, dessen Schriften Gallandi, Bibl. Patr. T. VIII. gesammelt hat.

2) Brit. Mus. Add. Mss. 14618. Von Tattam 1843 nach London gebracht. Vgl. übrigens Cureton l. c. p. XXX fig.

Anlass der arianischen Streitigkeiten, wodurch sich die vorliegende Sammlung charakterisirt. Dies ist für die Zeitbestimmung um so wichtiger, weil die Handschrift selbst einer weit spätern Epoche angehört, welche durch ganz andre Ideen bewegt wurde. Selbstverständlich ist also, dass das Manuscript auf eine ältere Zeit zurückweist, als die sein kann, in welcher es abgeschrieben wurde: und zwar kommen wir wiederum auf die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück, was durch die Namen eines Gregor von Nazianz, Euagrius, Gregor von Nyssa, Basilius Magnus erwiesen wird.

Etwas anders stellt sich das Verhältniss bei dem 3. Manuscript, γ bei Cureton. Dasselbe ward durch Moses von Nisibis im Jahre 931 ins Kloster Sta Maria Deipara gebracht, und schenkt 3 oder 4 Jahrhunderte früher (6. oder 7. Jahrh.) geschrieben zu sein. Obwol das Manuscript also nicht viel jünger ist als das Manuscript α, so setzt es doch schon eine spätere Literatur voraus. Unter den ziemlich zahlreichen patristischen Documenten, welche das Manuscript ausser den 3 Briefen des Ignatius enthält, finden sich nämlich allerdings auch noch ältere Stücke: so zuerst Briefe des Euagrius, unmittelbar vor den 3 ignatianischen Briefen; dann, diesen zunächst, zwei Briefe des Johannes Monachos (ohne Angabe des Verfassers), dann ein Stück, betitelt Glaube des Euagrius; in den folgenden mehre Schriften des Mönches Marcus und seines Zeitgenossen Scholasticus, dann ein Brief des Basilius von Cäsarea an Gregor von Nyssa, und weiter unten noch eine Predigt des Gregor von Nyssa. Aber daneben finden sich auch theologische Schriften, die schon einer spätern Zeit angehören. Hierher gehört zunächst ein Sermon des Mönches Gregorius über die Pflege der Tugend, in Fragen und Antworten, welchen er schrieb an den Bischof Theodorus (d. i. wol von Mopsveste) und den Vater Epiphanius, seine Freunde, die ihn darum ersucht hatten: die beiden letzteren aber reichen tief in die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts hinein; ferner der 17. Sermon von Kyrill, über die Festzeiten der Heiligen; ein Auszug aus einem Sermon des Bischofs Proklos von Konstantinopel (des bekannten Gegners des Nestorius) über die Geburt Christi; endlich eine Lebensbeschreibung des Epiphanius von Konstantin auf Kypros († 420) von einem seiner Schüler, Johannes¹⁾.

Nöthigt uns nun schon die zuletzt erwähnte Lebensbeschreibung des Epiphanius über das Jahr 420 hinauszugehn, so wird durch die mitaufgenommenen Schriftstücke des Kyrill von Alexandrien und des Proklos von Konstantinopel erwiesen, dass die vorliegende Sammlung erst angefertigt sein kann nach Beginn der nestorianischen Streitigkeiten. Doch scheint alles noch auf das erste Stadium der Untersuchungen über die Physiologie

1) Brit. Mus. Add. Ms. 17192. Von Pachy 1847 nach London gebracht. Das Nähere bei Cureton l. c. pag. XXXI ff., wo auch das vollständige Verzeichniss der in diesem Ms. enthaltenen Schriften eingegeben werden kann.

Christi hinzudeuten, und namentlich findet sich in dieser Sammlung nichts, was uns nöthigte, bis zu dem monophysitischen Streite, namentlich bis zur Synode von Chalkedon, herabzugehen. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir den Abschluss dieser Sammlung in die letzten Decennien der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts setzen.

Bestätigt wird dieses Ergebniss durch Betrachtung der Textgestalt, welche dieses Manuscript von den ignatianischen Briefen bietet. Auf der einen Seite nämlich finden wir hier im Ganzen noch denselben Text, welcher durch die beiden Manuscripte *α* und *β* verbürgt ist. Auch *γ* kennt nur 3 Briefe, und diese in der kürzeren Gestalt von *α* und *β*, fast alleenthalben mit wörtlicher Uebereinstimmung. Andererseits aber finden sich bei ihm schon einige kleinere Zusätze, welche sich als den ersten Anfang späterer Uebersetzung charakterisiren. So insbesondere in der Stelle Eph. 19. Während die Handschrift *γ* hier den Text von *β*: *Ἰαθε τὸν ἀρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ πατέρα Μαρίας, καὶ ὁ τοκεὺς τοῦ κυρίου, καὶ τὰ τέτα μυστήρια κτλ.* in der von den griechischen Handschriften abweichenden Gestalt voraussetzt, so schiebt sie doch nach *ὁ τοκεὺς τοῦ κυρίου* die jedenfalls aus dem Griechischen genommenen Worte ein *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ*. Dadurch entsteht ein vermittelnder Text: die vorgefundenen vom Griechischen abweichenden Lesarten des ältern Syrsers selbst werden nicht angelastet, aber das was zu fehlen schien, wird aus dem Griechischen herübergenommen und in der Construction dem vorgefundenen Texte angepasst¹⁾. Dies Verfahren zeugt noch von grosser Behutsamkeit im Emendiren; ausser der vorliegenden Stelle wird fast nichts geändert. Nur noch an zwei Stellen finden sich solche Emendationen: Röm. 2. der Zusatz *τῆς Σουλᾶς* zu *ἐκτακτοῦ* und Röm. 9, wo der syrische Text *οἱ προσήκουσαι τῇ ὁδοῦ τῇ κατὰ σόφου* bietet, *γ* aber vor *προσήκουσαι* nach dem Griechischen ein *καὶ* einschiebt, wodurch denn freilich ein ganz anderer Sinn entsteht²⁾. Die übrigen Abweichungen beziehen sich nur auf die Orthographie, die Interpunction, und hie und da auf den Gebrauch der Partikeln, und es muss dahingestellt bleiben, inwieweit hier eine Emendation nach dem Griechischen stattgehabt hat, wenn sich auch der eine oder andre Fall wol in ähnlicher Weise wie die obige Stelle betrachten liesse.

Sonach stellt sich auch das Ergebniss dieser Untersuchung günstig für den Cureton'schen Syrer. Während der durch die Codd. *α* und *β* gebotene kürzere Text bis ins 4. Jahrhundert hinaufreicht, so gehören die Fragmente und die armenische Version, oder der weitere syrische dem griechischen entsprechende Text

1) Vgl. über die betreffende Stelle meine Abhandlung in Niedner's Zeitschrift 1856, I. S. 128 f.

2) Vgl. die angef. Abhdlg S. 150 f.

erst der monophysitischen Zeit an, lassen sich nicht weiter verfolgen als bis in die letzte Hälfte des 5. Jahrhunderts, stehen wenigstens der Zeit nach in naher Beziehung zu Philoxenos und den an diesen Namen sich schliessenden Uebersetzungen des syrischen A. und N. T. (der Peschito) nach griechischen Manuscripten, und verrathen durch die mitdargebotenen unzweifelhaft untergeschobenen Briefe deutlich genug, dass zu ihrer Zeit die ignatianische Literatur bereits bedeutenden Fälschungen ausgesetzt war. Der Text von γ ferner zeugt einmal gegen das Vorhandensein jenes weiteren Textes noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, verräth aber zugleich auch die ersten wenigleich nur sehr sporadischen Versuche von Aenderungen des ältesten Textes. Das Alter der Handschriften endlich selbst (6. und 7. Jahrh.) legt hinwiederum dafür Zeugniß ab, dass auch in der monophysitischen Zeit, in welcher der weitere Text muthmasslich schon vorhanden war, der kürzere doch nicht völlig verdrängt wurde; und es tritt uns hier wieder die schon bei der Geschichte des griechischen Textes beobachtete Erscheinung entgegen, dass der relativ weitere Text nur sehr allmählich erst an die Stelle des kürzeren sich einsetzte.

Nun erst sind wir im Stande, die übrigen Spuren syrischer Uebersetzungen, die auf uns gekommen sind, richtig zu beurtheilen. Mit Ausnahme von den Fragmenten bei Johannes dem Mönch und vielleicht in der syrischen Uebersetzung des Eusebios gehören dieselben sämtlich der monophysitischen Zeit an. War dies schon nach den Untersuchungen über den griechischen Text die Zeit, in welcher eine weitere Verbreitung des Mediceischen Textes zuerst nachweislich ist, so sahen wir noch deutlicher aus der Geschichte der syrischen Literatur, wie gewöhnlich damals Uebersetzungen aus dem Griechischen und selbst Einschwärzungen ganzer Schriftstücke waren. Wir führen jetzt die vorhandenen Fragmente einzeln auf.

Zunächst eine Reihe von Belegstellen aus Ignatios in der Schrift des Timotheos, Bischofs von Alexandrien, gegen das Concil zu Chalkedon. Also eine monophysitische Streitschrift aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts; und zwar jedenfalls herrührend von dem bekannten Parteihaupt Timotheos ὁ αἰλουρος, gestorben 477 als Bischof von Alexandrien. Was von seinen Schriften früher bekannt war, s. bei Maji scriptt. vetl. nova coll. VII, 1, 277. Er schrieb ursprünglich griechisch. Das Manuscript (Brit. Mus. Add. Mss. 12156 fol. 1 und fol. 69) mag um's Jahr 562 geschrieben sein, und ist beschrieben bei Cureton p. 332 sqq. Die Excerpte aus Timotheos stehen bei Cureton p. 210—212, unter Nr. VI.

Es folgen unter Nr. VII. und VIII. bei Cureton Excerpte aus den Schriften des Severus von Antiochien mit zahlreichen Citaten aus Ignatios. Die Excerpte sind theils aus seiner

Schrift *adv. impium grammaticum* (d. i. Johannes, Bischof von Caesarea) p. 212—215 bei Cureton; theils aus seinen bischöflichen Amtsreden ¹⁾ (aus dem ersten und zweiten Buche p. 215—217 Cureton) genommen. Auch die Schriften des Severus, welcher von 513 an Patriarch von Antiochien war, unter Justinus I. aber nach Aegypten floh und in der Folgezeit das Haupt der einen Monophysitenpartei wurde, die sich nach seinem Namen nannte, sind uns schon früher, wenigstens durch eine Reihe von da und dort gesammelten Bruchstücken bekannt gewesen ²⁾. Sie waren ursprünglich griechisch geschrieben, scheinen aber wenigstens in den Originalexemplaren von den Gegnern des Severus mit Eifer unterdrückt worden zu sein. Ueber beide Manuscripte (Brit. Mus. Add. Ms. 12157 fol. 198 und 12159) giebt Cureton nähere Auskunft p. 355—357. Das erstere mag aus dem 7. oder dem Ende des 6., das zweite aus dem 7. oder 8. Jahrh. herrühren.

Ungefähr aus demselben Zeitalter, und theilweise wol noch von Severus selbst rühren eine Reihe von Schriftstücken her, die jedoch nur sehr vereinzelte Citate aus Ignatios enthalten. Sie finden sich bei Cureton unter Nr. IX—XIV, p. 217—220. Die zwei ersteren Citate (Nr. IX, p. 218) aus der Schrift *testimonia Patrum adversus impium grammaticum*, ohne Zweifel von Severus, doch ohne Nennung des Verfassers; das Manuscript (Brit. Mus. Add. Ms. 14629) ist unvollständig und enthält nur den letzten Theil der angeführten Schrift. Das dritte und vierte (Nr. X, p. 218) aus einem unvollständigen Volumen, enthaltend Briefe des Julian von Halikarnassos und des Severus; Manuscript ungefähr aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Ms. 17200; vollständig von Pacho 1847 nach London gebracht). Ein fünftes Citat (Nr. XI, p. 218) aus einem (muthmasslich von Severus verfassten) Streitwerke gegen die Häresie des Julian von Halikarnass. Manuscript Ende des 6. oder 7. Jahrh. (Brit. Mus. 14529 fol. 37. b). Fernere 4 Citate (Nr. XII. p. 218 f.) in einem monophysitischen Streitwerke, mit patristischen Citaten von den ältesten Zeiten bis auf Severus herab. Manuscript ungefähr aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Ms. 12155 fol. 111. 168 b. 262); drei Citate (Nr. XIII. p. 219) ebenfalls aus einem unvollendeten monophysitischen Streitwerke, dessen Zeit Cureton nicht näher bestimmt (Brit. Mus. Add. Ms. 14535); endlich (Nr. XIV, p. 220) ein Citat entnommen aus einer Apologie der Jakobiten gegen ihre Verleumder, welche *αληθογραφία* betitelt ist. Das Ma-

1) Genauer Reden, die er *ἐνὶ θρόνῳ* auf dem Throne, d. h. auf der bischöflichen Kathedra sitzend gehalten hat, *ἐκθρονισματα*. Syrisch *ܐܬܪܝܬܐ ܕܥܬܪܐ*, was Cureton mit Epithronian Sermons giebt.

2) S. Fabricius, Bibl. Gr. IX, 343. Maji scriptt. vet. nova coll. VII, 1. Maji classicorum auctorum T. X, 408. Spicilegium Romanum III, 722. X, 169.

nuscript aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Mss. 12154 fol. 13) ¹⁾. Die Schrift selbst muss, nach dem Titel zu schliessen, griechisch geschrieben gewesen sein und gehört frühestens in den Schluss des 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts.

Aus dem Mitgetheilten geht nun hervor, dass die meisten der die genannten Fragmente enthaltenden Schriften nicht ursprünglich syrisch geschrieben waren, sondern erst aus dem Griechischen übersetzt sind. Unleugbar ist dies von den unter Nr. VI—VIII. vorangestellten Schriften des Timotheos von Alexandrien und des Severus von Antiocheia, welche bei weitem den grössten Theil der Citate enthalten. Nicht minder gewiss ist dies bei Nr. XIV., überwiegend wahrscheinlich bei Nr. IX—XI, und nur bei Nr. XII und XIII kann man noch zweifelhaft sein. Doch liegt auch hier keinerlei Beweisgrund für ursprünglich syrische Abfassung vor, und nur dem zur Zeit noch stattfindenden Mangel an weiteren Nachrichten mag es zuzuschreiben sein, dass über die ursprüngliche Sprache dieser Documente noch Ungewissheit obwaltet. Wenigstens behauptet Cureton selbst, der die Manuscripte gesehn hat, dass keins von allen ursprünglich syrisch geschrieben sei.

Sind aber alle aufgezählten Schriften theils ganz unzweifelhaft, theils mit grösserer Wahrscheinlichkeit ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst, so können die in ihnen enthaltenen Citate wenn nicht ganz besonders zwingende Umstände obwalten, auch nicht als Beweise für eine selbstständige syrische Uebersetzung des Ignatius benutzt werden. Wer die ganzen Schriften ins Syrische übertrug, übertrug natürlich die darin enthaltenen Citate mit.

Nun wäre es an sich zwar nicht unmöglich, dass nach Analogie der biblischen Schriften auch vom Ignatius im Laufe der nachphiloxenianischen Zeit eine dritte noch buchstäblichere Uebersetzung nach dem griechischen Urtexte veranstaltet worden wäre. Es wäre ferner möglich, dass die syrischen Uebersetzer die vorgefundenen Citate aus Ignatius nach dem Texte der ihnen etwa geläufigen syrischen Recension dieses Vaters wiedergegeben hätten. Auch tragen die in den genannten Schriften enthaltenen Citate allerdings insgesamt den Charakter einer grösseren Buchstäblichkeit nach dem gangbaren griechischen Texte als die früher besprochenen Fragmente (zum mindesten in den auch in dem kürzeren Syrer enthaltenen Abschnitten) oder auch als die armenische Version. Allein alles dies erweist natürlich das wirkliche Vorhandensein einer solchen neuen syrischen Uebersetzung keineswegs. Das Gegentheil wird vielmehr wahrscheinlich gemacht durch Stellen, welche dem Timotheos und Severus gemeinsam sind, insbesondere durch ein Citat aus Magn. 8. Hier weichen beide in ihren Versionen so von einander ab, dass die Benutzung einer

1) Das Nähere über alle diese Mss. bei Cureton p. 357. 360.

vor, welche zur Annahme einer dritten selbständigen syrischen Version des Ignatius nöthigte. Was endlich das Fragm. XIV anlangt, so haben wir das einzige Citat aus Röm. 6, welches dasselbe bietet, ebenfalls in der vorstehenden Note mitgetheilt, und es erhellt schon aus einer oberflächlichen Vergleichung der zusammengestellten Texte, dass gerade dieses Citat zum Schlusse eine ganz eigenthümliche Variante bietet.

Sonach bleibt es bei unserm oben hingestellten Resultate, dass weder die Citate bei Timotheos noch die bei Severus noch auch die unter Nr. IX—XIV zusammengestellten eine dritte, buchstäblich nach dem Griechischen gefertigte syrische Recension der igoatianischen Briefe voraussetzen.

Aus dem Geringsten geht sonach hervor, dass wir es nach wie vor nur mit einer doppelten Recension des syrischen Textes zu thun haben, einer kürzeren, die den Vorzug des höheren Alters für sich in Anspruch zu nehmen hat, und einer weiteren, unter Benutzung dieser älteren Recension und des damals schon herrschenden griechischen Textes in der monophysitischen Zeit gemachten, wie solche in den zuerst von uns besprochenen drei Fragmentensammlungen und in der armenischen Uebersetzung vorliegt. Die Bruchstücke des Timotheos, Severus und der übrigen monophysitischen Schriften (Nr. IX—XIV) kommen also, sobald es sich um Untersuchung der syrischen Textgestalten handelt, nicht in Betracht. Handelt es sich jedoch um den Vorzug des kürzeren oder jenes weiteren syrischen Textes, so müssen wir zunächst nochmals daran erinnern, dass bei Johannes Monachus, zu Ende des 4. Jahrhunderts, noch keine Spur von den im weiteren Texte enthaltenen Zusätzen sich findet, dass vielmehr sämtliche von diesem Schriftsteller benutzten Citate sich auch in dem kürzeren Texte finden. Dies ist keine gering anzuschlagende Unterstützung unserer schon auf andern Wege gewonnenen Ueberzeugung, dass jene weitere Recension frühestens nach der Mitte des 5. Jahrhunderts gemacht worden sein kann. Wir müssen sonach behaupten, dass Johannes Monachus im 4. Jahrhunderte zwar unsern kürzeren Text, nicht aber die Zusätze des weiteren kennt.

Eph. 19:

Eph. 19: Timoth.
 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836

செய்து : இது சம்பந்தம் இது 11 fr. XIII.

१५०

Time. ۱۰۵۷. ۱۲۸۳. ۱۴۹۶.

. ၁၂၀၀ အခါ ၁၂၀၀ နှစ် fr. XIII.

Zum Beweise, wie leicht übrigens eine Uebereinstimmung vieler Worte bei sonst ganz selbständigen Versionen statthaben könne, möge man hier den Text des kürzern Syrrer nachlesen.

Und hiermit stimmt denn auch der Umstand aufs Beste überein, dass die durch Johannes erhaltenen Citate buchstäblich genau mit dem kürzeren Texte übereinkommen ¹⁾. Dagegen weichen sie gleichmässig mit dem Cureton'schen Syrer mehrfach von dem Armenier ab, und in der einzigen Stelle, die sich zugleich in der mit Nr. I bezeichneten Fragmentensammlung findet, auch von dem von dieser gebotenen Texte ²⁾.

Der Vollständigkeit halber mag schliesslich eine syrische Uebersetzung der 5 ersten Bücher der Kirchengeschichte des Eusebios Erwähnung finden, welche auch die H. E. III, 36 citirten drei ignatianischen Stellen enthält. Cureton hat das fragliche Capitel unter Nr. III. p. 202 — 204 abdrucken lassen. Die Handschrift ist nach ihm aus dem 6. Jahrhundert; über das muthmassliche

1) In sämtlichen vier Citaten, die Johannes Monachus bietet, findet sich auch nicht eine einzige Abweichung, die auf eine verschiedene Textgestalt schliessen lasse. Die ganzen Abweichungen, die sich vorfinden, sind folgende; in dem Citate aus Röm. 2. *ταὺς σιωπήσῃς καὶ* liest er statt *لا تملق مني* (si relinquetis me) *لا تملق مني* si scilicet taceatis de me; hier weist Johannes einen offenkundigen Schreibfehler des Syrers auf, und schiebt ein *لا تملق* ein, lediglich zur Anknüpfung des Citates an das vorhergehende. Unmittelbar nachher leitet er die Worte *لا تملق مني* durch ein der Deutlichkeit wegen eingeschobenes *لا تملق* ein; im übrigen ist dieses Citat buchstäblich mit Syr. übereinstimmend. Von den 3 andern Citaten stimmen zwei, das aus Röm. 3. *τοὺς ἰσοπαῖς καὶ* und aus Röm. 5. *μηδὲν με ἐξηλώσῃ καὶ* buchstäblich mit Syr., nur dass beide Male durch *καὶ* an das Vorhergehende angeknüpft wird; das dritte Citat endlich aus Röm. 2. *καλὸν τὸ θέναι καὶ* stimmt ebenso buchstäblich, nur dass er statt des einfachen *θέναι* vielmehr mit *لا تملق مني* beginnt, eine umständlichere Weise der Anknüpfung; das einzige *لا تملق*, welches Johannes mit Arm. gegen Syr. bietet, mag bei letzterem irthümlich ausgefallen sein.

2) Es sind dies die Worte Röm. 5: *μηδὲν με ἐξηλώσῃ τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων*. Hier stimmt Joh. Mon. buchstäblich mit dem Cureton'schen Syrer; dagegen schreibt der Sammler (p. 201) *لا تملق مني* für *لا تملق*, und *لا تملق مني* für *لا تملق مني*, letzteres in Uebereinstimmung mit der syr. Uebersetzung von Eusebios. Der Armenier geht hier mit dem kürzeren Syrer, hat aber in demselben Citate eine andre Variante, indem er den Infm. *ἐξηλώσας* für *ἐξηλώσῃ* im Griechischen voraussetzt. — Von den übrigen Abweichungen des Armeniers wollen wir vorläufig erwähnen, dass er die Worte *ταὺς σιωπήσῃς ἀπ' ἐμοῦ, διὰ γενήσομαι λόγος* (dies der von Syr., Johans. Mon. vorausgesetzte Text) mit *nam si siletis a me verbo, ego pars Dei sum*; das *καὶ τῶν ἰσοπαῖς φωνῇ* mit *καὶ τῶν ἰσοπαῖς τρέχων* gibt. In der Stelle C. 3. setzt er *κόσμος* für *ἐν κόσμῳ* voraus, und in den Worten C. 2. *καλὸν τὸ θέναι καὶ* giebt er *θέναι* mit *congregari*, liest dann *ab hoc mundo*, und zuletzt statt *ἐκ θεῶν* (*طالوت*) vielmehr *πρὸς θεόν*.

Alter der Uebersetzung spricht er sich jedoch nicht aus. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie die ignatianischen Stellen übersetzt sind. Dieselben sind nämlich nicht selbständig aus dem Griechischen übertragen, sondern stimmen so wörtlich mit dem kürzeren syrischen Texte überein, dass die Annahme einer Abhängigkeit von demselben ganz unabweisbar ist. Dabei hat die Uebersetzung aber die Eigenthümlichkeit, dass sie allenthalben da vom syrischen Texte abweicht, wo derselbe eine von Eusebios bedeutend verschiedene Lesart zu bieten schien. So lässt sie Röm. 4. καθαρὸς ἄστρος θεοῦ das Wort θεοῦ weg. Röm. 5 übersetzt sie θρηνημαῶν und ὁμιλῶν wörtlicher nach dem Griechischen, lässt in den Worten οὐχ ὡς περ ... ἡ ψαύοντο zwei Zusätze des Syrerers weg (während er grade hier im übrigen dessen Abweichungen theilt), übersetzt ἀκώρα, welches Syr. nicht ausgedrückt hatte, lässt die bei Syr. (wol irthümlich) fehlenden Worte ἐν γυνώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητῆς εἶναι, übersetzt θηρίων τε σποτάουσιν wörtlicher, und bietet statt καὶ καλὰς καὶ καλὰς vielmehr καὶ καλὰς.

Schwieriger ist die andre Frage, ob Eus. Syr. die kürzere oder weitere syrische Recension voraussetzt. Die wörtliche Uebereinstimmung mit der einen ist nach unserer obigen Erörterung in den gemeinsamen Stellen auch wörtliche Uebereinstimmung mit der andern. Stellen, die bei dem kürzeren Syrer fehlten, sind ausser Smyrn. 3 bei Eus. Syr. nicht vorhanden, und für diese letztere Stelle liegt wieder kein Fragment des weitem Textes zur Vergleichung vor. Der Armenier, welcher grade hier einen ziemlich secundären Text bietet, kann nicht ohne weiteres als Repräsentant dieses zweiten Textes betrachtet werden.

Die Wahl zwischen der doppelten Möglichkeit also, dass Eus. Syr. entweder nach dem kürzeren Syrer, soweit derselbe vorhanden war, und in der Smyrnäer-Stelle selbstständig aus dem Griechischen, oder aber nach dem weiteren Syrer durchweg übersetzt habe, kann lediglich abhängen von der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem er zu der beiderseitigen Textgestalt steht. Obgleich wir nun die abschliessende kritische Vergleichung der beiden Textgestalten selbst, für welche noch anderweitige Erhebungen zu machen sind, auf den nächsten Abschnitt aufsparen müssen, so möge doch für Eus. Syr. soviel vorausgeschickt werden, als nöthig ist demselben seine Stellung zu der einen oder andern Textgestalt anzuweisen. Freilich ist auch diese Entscheidung schwierig, einmal weil nach dem Obigen auf jeden Fall Veränderungen mit dem syrischen Texte zu Gunsten des griechischen Eus. vorgenommen worden sind, und sich nun nicht mit Sicherheit beurtheilen lässt, wie weit sich diese Aenderungen erstrecken haben mögen; sodann aber auch, weil die uns zu Gebote stehende Anzahl und Bedeutung der Varianten nicht eben hoch anzuschlagen ist.

In der Stelle Röm. 4. σῖτρος ... εὐφραδίᾳ erstrecken sich die Aenderungen bei Eus. Syr. auf Einschlebung eines 𐤒𐤁 nach 𐤒𐤁,

welches überhaupt ein Lieblingswort dieses Uebersetzers zu sein scheint, dann auf die gemeldete Weglassung des Θεοῦ und die Uebersetzung des καθαρὸς mit ܠܗ statt mit ܒܗ. Die Abweichungen der Fragmente sind indessen auch nur ganz unbedeutender Art. Röm. 5 ist Fragm. II (p. 201) erst von den Worten συγγνώμην μοι ἔχετε an vorhanden. Syr. Eus. bietet hier mit Fragm. II und Arm. die bei Syr. weggelassenen Worte ἐγὼ γινώσκω ... μαθ. εἶναι, wo Letzterer wol im Irrthume ist, übersetzt das καὶ ἀοράτων mit Fr. II gegen Syr. Joh. Mon. Arm. durch wiederholtes ܠܗ, liest καὶ σφοδρισμοὶ δούλων καὶ συγκαταμίσθων gegen Syr., der das eine καὶ weglässt und die Worte umstellt (den Plural. gegen alle). Doch ist an letzterer Stelle wol auch ein Irrthum des Abschreibers bei Syr. anzunehmen. Mit Syr. gegen das Fragment und gegen Arm. stimmt die Weglassung des secundären Zusatzes διαίρεσις (entsprechend den Worten von Colb. etc. ἀνταγωμαί, διαίρεσις) eine einzige, aber desto bedeutsamere Variante, auf die wir weiter unten nochmals zu sprechen kommen, womit man die schon oben berührte Lesart καὶ κόλασις für κακαὶ κόλασις (Syr.) vergleichen möge, weil Fr. II Arm. hier den vermittelnden Text καὶ κακαὶ κόλασις bieten. Die Abweichungen des Fragments oder des Armeniers allein übergehen wir, und heben in dem vorhergehenden Worten, wo das Fragment noch nicht vorhanden ist, die Variante καὶ εὐχαμαί mit Syr. hervor, weil sie sowol gegen den Armenier als auch gegen Eus. Gr. und den damals ziemlich verbreiteten Text des Griechischen zeugt.

Das Ergebniss bleibt sonach dieses, dass eine Uebereinstimmung des Eus. Syr. mit unserem Syrer, wenn auch nicht als unumstösslich gewiss, so doch gegenüber gewissen Merkmalen von secundärem Ursprung, die der andre Text verräth, als wahrscheinlich angenommen werden darf.

Hiermit wären wir am Ende dieses Abschnittes unserer Untersuchung angelangt ¹⁾. Wir haben uns von dem Vorhandensein

1) Absichtlich ist in obenstehender Erörterung einer syrischen Uebersetzung einer grösseren Stelle des Römerbriefes (vom Anfange an bis zu den Worten Cap. 2 πάλιν θεωρεῖται τρεῖς) keine Erwähnung geschehen, welche sich in einer syrischen Uebersetzung der Märtyreracten des Ignatios vorfindet. Diese Uebersetzung bietet nämlich zur Entscheidung der obigen Fragen darum keinen weiteren Anhaltspunkt dar, weil sie völlig selbstständig aus dem Griechischen genommen ist. Was vom Römerbriefe den Märtyreracten einverleibt war, wurde zugleich mit diesem ins Syrische ohne Benutzung einer schon vorhandenen syrischen Uebersetzung übertragen. Wichtig dagegen ist dieses Fragment für die Beurtheilung der verschiedenen Handschriften und Handschriftenfamilien, indem es, völlig unabhängig von unserm Syrer, einen vielfach mit diesem übereinstimmenden Text bietet. In dieser Hinsicht wird im nächsten Abschnitte von besagtem Fragment mehrfach die Rede sein, und es ist nur zu beklagen, dass das Manuscript unvollständig ist, und uns dadurch der ganze Rest dieser Uebersetzung des Römerbriefes verloren gegangen ist. Das

eines kürzeren und eines weiteren syrischen Textes überzeugt; für jenen sprach das höhere Alter und seine bis ins 4. Jahrhundert zurückgehende Bezeugung; für diesen der nachweisliche Gebrauch in der monophysitischen Zeit. Doch konnten wir diesem gegenüber die Spuren eines spätern Gebrauchs auch des kürzeren Textes aus dem Alter seiner drei Handschriften selbst, und nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus einer syrischen Uebersetzung des Eusebios nachweisen, während umgekehrt der nur in der monophysitischen Zeit nachweisbare weitere Text dem starken Verdachte späterer Uebersetzung nach dem Griechischen sich aussetzte und sogar anerkannt unächte Briefe, als Verräther der vorgenommenen Fälschungen schon zu Ende des 5. Jahrhunderts, spätestens zu Anfang des 6., umfasste.

Es ist nun unsere Aufgabe, das Verhältniss der beiderseitigen Textgestalt noch genauer zu ermitteln. Hierzu ist aber ein Eingehn auf die Beschaffenheit der griechischen Textfamilien unerlässlich. Zudem muss eine solche Untersuchung auch den andern ebenso wichtigen Beweis führen, dass jener syrische Text, welcher durch seine patristische Bezeugung und die Beschaffenheit seiner Handschriften ein höheres Alter in Anspruch nimmt, auch wirklich in seinen Lesarten zum mindesten mit den vorzüglichsten und relativ am wenigsten verunstalteten Handschriften übereinstimme.

3. Das Verhältniss des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien.

Die Textkritik der ignatianischen Briefe liegt bis jetzt noch ziemlich im Argen. Als positives Ergebniss der bisherigen Untersuchungen kann nur das Eine angesehen werden, dass unter den beiden griechischen Textgestalten die kürzere den Vorzug vor der weiteren verdient, diese letztere aber als eine spätere Uebersetzung und Erweiterung der ersteren angesehen werden muss. Ein anderes, freilich nur negatives Resultat der bisherigen Forschungen aber ist dieses, dass auch der kürzere griechische Text

Manuscript findet sich Brit. Mus. Add. Mss. 7200, und soll nach dem Verfasser des Catalogs aus dem 13. Jahrh., nach Curetons Urtheil jedoch älter sein. Ein andres Manuscript erwähnt Assemani, Bibl. Orient. I, p. 606. Cod. I, Nr. 28 und Acta Martyrum Orientalium et Occidentalium Vol. II, p. 5, Nr. 15. Ebenso soll schon nach Assemani, Bibl. Orient. I, 618, XV. eine koptische Uebersetzung dieser (syrischen) Märtyreracten existirt haben; und Cureton lässt zwei Notizen abdrucken, p. 362 f., eine von Peyron (Lex. Linguae Copticae. Taurinae 1835 praef. p. XXV) über ein in der Bibliothek zu Turin, und eine von Tattam über ein in der Vaticana zu Rom vorhandenes Manuscript der koptischen Märtyreracten. Doch ist über keins dieser Manuscripte berichtet, wie viel sie vom Römerbriefe enthalten haben.

an einer Reihe von Stellen nicht der vorzüglichste ist, sondern emendirt werden muss nach den durch Citate und Versionen anderweit dargebotenen Hilfsmitteln. Diese letzteren sind mit grosser Vollständigkeit von Petermann und Cureton zusammengetragen, und was den erstern anlangt, durchgängig mit anerkannterwerther Sorgfalt verglichen worden. Die Herstellung eines correcteren Textes selbst aber, auf Grund dieser Hilfsmittel und theilweise auch auf Grund der längeren griechischen Recension ist zwar angebahnt worden in der Petermann'schen Ausgabe, aber nur auf rein empirischem Wege, indem ohne vorgängige Untersuchung über den Werth der verschiedenen Zeugen, nur deren grössere oder geringere Anzahl, in Verbindung mit inneren Gründen in jedem einzelnen Falle zur Richtschnur genommen wurde ¹⁾.

Dieser Mangel an allgemeinen kritischen Principien musste natürlich auch auf die Beurtheilung des syrischen Textes einen überaus nachtheiligen Einfluss üben. Auch eine noch so eingehende Erörterung einzelner Lesarten, wie sie seit Bunsen mit einer Reihe von Stellen vorgenommen worden ist, konnte zu keinem oder nur zu einem sehr unsichern Resultate führen, so lange nicht das Verhältniss dieses Textes zu den übrigen Textfamilien im Allgemeinen festgestellt war. Eine solche Feststellung aber war hinwiederum deshalb zur Zeit noch unmöglich, weil alles Material hierzu fehlte, solange das Verhältniss der übrigen Textgestalten zu einander und der grössere oder geringere Werth der einen oder der andern noch nicht bestimmt war. Selbstverständlich fehlte sonach auch jede sichere Grundlage zu einer Vergleichung des kürzeren syrischen Textes mit dem nach dem vorhergehenden Abschnitte vorauszusetzenden weiteren, vornehmlich mit dessen Hauptrepräsentanten, der armenischen Version.

Unsere gegenwärtige Untersuchung wird sich daher zunächst auf eine Erörterung sämmtlicher vorhandener Textgestalten im Allgemeinen zu erstrecken haben: es ist die Frage aufzuwerfen nach dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien, ihrem gegenseitigen Verhältnisse und Werthe, der Einordnung der verschiedenen Handschriften, Uebersetzungen u. s. w. in die etwa vorhandenen Familien, und soweit dies möglich, einer Beurtheilung des Werthes dieser einzelnen Documente wieder unter einander innerhalb des Bereichs ihrer gemeinschaftlichen Familien. Erst wenn dieses geschehen, sind wir im Stande, das Verhältniss der beiden syrischen Recensionen theils zu den übrigen Recensionen; theils

1) Die neue Ausgabe der *Patres Apostolici* von Dressel, sonst in vieler Hinsicht so dankenswerth, genügt in der von uns bezeichneten Beziehung den kritischen Ansprüchen so wenig, dass sie im Vergleich mit Petermanns Arbeit sogar als ein Rückschritt bezeichnet werden muss. Vgl. meine Anzeige im *Literarischen Centralblatt* 1857, Nr. 7.

aber auch, so weit dies möglich sein wird, unter einander, zu erkennen. Hierbei wird ein besonderes Augenmerk noch auf die armenische Version gerichtet werden müssen, insbesondere auch in den beim kürzeren Syrer nicht enthaltenen Briefen und Briefabschnitten.

Wir handeln daher: a) von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien der ignatianischen Briefe überhaupt und deren Verhältnisse unter einander im Allgemeinen; b) von der armenischen Version insbesondere; c) von dem Verhältnisse des kürzeren syrischen Textes, theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

a. Von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien überhaupt und deren Verhältnisse unter einander.

Voran stellen wir eine Uebersicht sämmtlicher uns zu Gebote stehenden handschriftlichen Documente. Der kürzeren griechischen Recension gehören an: der Codex Medicus (Epheser, Magnesier, Traller, Philadelphener, Smyrner, Polykarp; Maria Cassabolita, Tarser), der Codex Casanatensis (für dieselben Briefe) und der Codex Colbertinus (Römer); desgleichen ein Codex Parisinus für ein Fragment aus dem Epheserbriefe (C. 18. *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν* bis zum Schlusse von C. 19)¹⁾. Die dieser kürzeren griechischen Recension entsprechende lateinische Uebersetzung ist vorhanden in der, nach dem seitdem verschollenen Codex Montacutiensis veranstalteten Ausgabe von Usher, sowie in dem Codex Cajensis (im Cajuscolle in Cambridge). Wir bezeichnen vorläufig sämmtliche dieser kürzeren griechischen Recension angehörigen Handschriften mit A., die griechischen mit Gr. A., die lateinischen mit Lat. A.

Von den Handschriften der weiteren griechischen Recension waren bisher verglichen: Griechische: Cod. Augustanus (aus welchem die Ausgabe des Pacaeus geflossen ist) und Cod. Nydrucciensis (Grundlage der Gesner'schen Ausgabe); ferner ein Cod. Florentinus und ein Cod. Leicestrensis, beide verglichen insbesondere für den Brief an Polykarp; ein Cod. Thuanus (früher im Besitze von de Thou; aus ihm einige Varianten in älteren Editionen angemerkt), ausserdem ein ungenanntes, dem Texte A in auffallender Weise wieder nahe tretendes Manuscript, von welchem ältere Editionen Varianten berichten²⁾. Lateinische: zwei Oxforder Codd., Magdalen-

1) Cod. 950 Bibl. Paris. fol. 165. Er enthält neben andern patristischen Fragmenten dieses ignatianische unter Nr. 26.

2) Ein Manuscript war in Pearson's Händen und enthielt 7 Briefe in folgender Ordnung: Traller, Magnesier, Philadelphener, Smyrner, Polykarp, Epheser, Römer. *Vindiciae Ignat.* I, C. 6.

sis und Balliolensis, ferner ein Codex, der früher im Besitze des Petavius war (Cod. Petavianus), und wie es scheint noch mehrere andre ungenannte Codd., welche älteren Herausgebern zur Verfügung gestanden haben, und wenigstens in einzelnen Varianten auf uns gekommen sind¹⁾. Durch Dressel ist aus der handschriftliche Apparat bedeutend vermehrt worden. Es kommen jetzt folgende Codd. hinzu: Griechische: Cod. Vaticanus 859, und der aus gleicher Quelle geflossene Cod. Ottobonianus 348, beide für Traller, Magnesier, Tarser, Philipper, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp, Antiochener, Heron, Epheser, Römer; ferner Cod. Regius 30, ein Fragment des Epheserbriefes enthaltend; Manuscript Barberinum 68, die Abschrift eines verloren gegangenen Cod. Vatic., enthaltend die Briefe an Maria Cassab., an die Traller, Magnesier, Tarser, Philipper, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp, Antiochener, Heron, Epheser, Römer, endlich ein Cod. Medicaneus (Plut. VII, num. 21) für dieselben Briefe mit Ausnahme des Briefs an Maria Cassab. Die genannten Handschriften sind bei Dressel durch Codd. VORBF bezeichnet. Unter ihnen stimmt Cod. O namentlich in den Randbemerkungen einerseits mit dem besonders zum Polykarpbriefe verglichenen Cod. Florentinus, andererseits mit dem oben erwähnten unbekannten Manuscript, dessen wie es scheint sehr sorgfältig verglichenen Varianten sich fast sämmtlich im Cod. O wiederfinden. Zu den lateinischen Codd. endlich kommen durch Dressel hinzu: Cod. Regius 81 (Reg. bei Dressel) und Cod. Palatinus 150 (Pal.), beide für 12 Briefe des Ignatius (mit Ausschluss des Briefes der Maria Cassabolita an Ignatius).

Unter den übrigen Documenten nennen wir zuerst die in der Hauptsache, wie gezeigt werden wird, dem Texte von A entsprechende Recension des Römerbriefes in den dem Simeon Metaphrastes zugeschriebenen Märtyreracten²⁾ (nach einem Cod. Laurentinus und zwei Pariser Codd. [Cod. 1490 und 1531], zu denen jetzt noch drei neue von Dressel verglichene römische Codd. kommen, die Codd. A, E, N, vgl. Dressel prolegg. p. LVII und LX). Hieran reihen wir die patristischen Citate, bei Eirenaeos, Origenes, Theophilos, Eusebios, Johan-

1) Vgl. das Nähere bei Jacobson, in den Prolegomenen zum ersten Bande seiner Patres Apostolici.

2) Abgedruckt bei Cotefier im 2. Bande der Patres App. und aufs Neue bei Petermann und Dressel. Was die übrigen Martyrien betrifft, so ist aus dem des Codex Colbertinus der Römerbrief der kürzeren griechischen Recension geflossen; das Menaeum Graecorum zum 20. December giebt ausser einer kurzen Biographie noch älteren Martyrien nur ein etwas zurechtgezeichnetes Citat; das griechische Martyrium bei Dressel S. 368 ff. (aus einem Cod. Vat., Nr. 866) und das hieraus abgeleitete von Usher aus dem Codex Cottonianus und vollständiger von Bolland und Henschen aus mehreren andern Codd. herausgegebene lateinische Martyrium, enthalten den Römerbrief nicht.

nes Chrysostomus, Rufinus, Hieronymus, Athanasios, Theoderet, Gelasius, Dionysios Areopagites, Gildas, Stephan Gobaros, Anastasios Sinaites, Antiochos Monachos, im Chronicon Paschale, bei Maximus, Andreas Cretensis, Johannes Damascenus, Antonius Melissa, Beda, Theodoros Studites u. s. w. Von ihnen sind einzelne durch die grössere Masse ihrer Citate für die Textkritik von bedeutender Wichtigkeit.

Unter den syrischen Uebersetzungen steht obenan der kürzere Syrer, dessen Text unsere grösste Aufmerksamkeit beansprucht: diesen Text bezeichnen wir im Laufe unserer Untersuchung einfach mit Syr. Dann folgt der mit unserm Syr. verwandte Text des Joannes Monachos und des Eus. Syr., deren allgemeines Verhältniss wir oben schon erörtert haben. Die längere syrische Textgestalt wird vertreten durch die Fragmente I (p. 197 ff.), II (p. 201 f.) und p. 296 bei Cureton; ferner durch die armenische Uebersetzung (Arm.)¹⁾. In der Hauptsache den Text von A bieten Timotheus Alexandrinus, Severus Antiochenus und die Fragmente IX — XIV bei Cureton. Selbständig von allen steht noch eine syrische Uebersetzung der ersten Capitel des Römerbriefs in den syrischen Märtyreracten, und endlich eine armenische Uebersetzung des vollständigen Römerbriefs in den direct aus dem Griechischen übersetzten armenischen Märtyreracten. Erstere bezeichnen wir mit Syr. 2, letztere mit Arm. 2.

Wir müssen bei unserer Untersuchung beginnen mit einer kritischen Ehrenrettung des weiteren griechischen Textes (B). Man hat sich, seitdem die in demselben zahlreich enthaltenen Interpolationen als solche anerkannt waren, gewöhnt, die ganze Textgestalt B ohne Weiteres als secundär anzunehmen. Allein hier ist ein Unterschied zu machen. Selbstverständlich sind die Interpolationen von B ohne Belang für eine Kritik, die sich die Erforschung der relativ ältesten Textgestalt zum Ziel steckt. Allein der Text B, wie er vorliegt, setzt doch einen älteren Text voraus, den der Interpolator vorfand, und den er überarbeitete. Nun aber entsteht die Frage, wie wol dieser vom Interpolator vorausgesetzte Text sich zu dem Texte A möge verhalten haben. Fassen wir dieses Verhältniss genauer ins Auge, so ergibt sich, dass B an einer ziemlich bedeutenden Reihe von Stellen andre Lesarten als A bietet, die nicht auf Rechnung des Uebersetzers gesetzt werden können. Dieselben beziehen sich theils auf einzelne abweichende Ausdrücke, theils auf Weglassung

1) Bei Petermann nach der editio Constantinopolitana (1753) abgedruckt.

2) Bei Petermann nach Aucher vitas Sanctorum (Tom. X) abgedruckt.

einzelner Worte, theils endlich auf kleinere Zusätze; als ihr unterscheidendes Merkmal aber von den dem Interpolator angehörigen Veränderungen kann im Allgemeinen nur dieses angegeben werden, dass sie nicht wie jene den Charakter späterer Erweiterungen tragen, oder dass für sie kein Grund sich denken lässt, warum ein Späterer sie hätte mit Beseitigung der Lesarten von A in den Text einschwärzen sollen. Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass eine solche Scheidung des ursprünglich vom Interpolator Vorgefundenen und des durch ihn in den Text Eindringen an sich ein ziemlich schwieriges und missliches Beginnen ist, weil hierbei vieles mehr von dem subjectiven Gefühle des Kritikers, als von einem objectiv feststehenden Kriterium abhängt. Auch räumen wir von vornherein ein, dass an einer Reihe von Stellen die Uebersetzungen so durchgreifend sind, dass es hier geradezu zur Unmöglichkeit wird, das Ursprüngliche von den späteren Zusätzen zu sondern. Indessen ist das Letztere doch nicht allenthalben in gleichem Masse der Fall. Ein einziger Blick auf die beiden Textgestalten kann lehren, dass die beiden Briefe an die Römer und an Polykarp von spätern Zusätzen durch den Interpolator B bei weitem weniger entstellt sind, als die Briefe an die Magnesier und Traller oder gar die an die Smyrner und Philadelphener. Im Epheserbriefe aber ist wenigstens der Anfang ziemlich rein von solchen Interpolationen, und erst vom 2. Capitel an werden dieselben zahlreicher. Wir können hierbei nicht unterlassen, wenigstens im Vorbeigehn auf die eigenthümliche Erscheinung aufmerksam zu machen, dass grade der Römerbrief und Polykarpbrief auch bei Syr. sich finden; was über den Epheserbrief betrifft, so finden sich die grössten Interpolationen von B grade in den Capiteln, welche Syr. nicht kennt; daher sich sagen lässt, dass die bei Syr. fehlenden Briefe und Abschnitte späteren Uebersetzungen am meisten ausgesetzt waren. Liegen aber bei B überhaupt Briefe und Abschnitte vor, welche dem Verdachte späterer Interpolation weniger unterworfen sind, so werden diese selbstverständlich mit grösserer Sicherheit einen Schluss zu ziehen erlauben auf die dem Uebersetzer ursprünglich vorliegende Textgestalt; und wir werden in solchen Stellen nicht befugt sein, etwaige Varianten ohne Weiteres für später eingedrungen zu erklären.

Einen festeren Anhaltspunkt aber gewinnen wir durch die Erscheinung, dass theils die patristischen Citate, theils die syrischen und armenischen Versionen in einer grossen Anzahl von Stellen die abweichende Lesart von B bestätigen. Diese Thatsache, die wir hier einfach hinstellen, die aber im Laufe der Untersuchung sich erweisen wird, zeigt hinreichend, dass allerdings in dem vom Interpolator vorgefundenen Texte von B eine eigenthümliche, von A abweichende Textrecension vorliegt. Denn es leuchtet ein, dass durch

die Uebereinstimmung der Väter und der Versionen nicht nur eine Anzahl von den durch B gebotenen Varianten als ursprünglich nachgewiesen werden, sondern dass durch diesen Nachweis uns auch das Recht gegeben wird, alle diejenigen nicht durch anderweite Autoritäten bestätigten Varianten von B, die nicht durch das Interesse des Interpolators ihre Erklärung finden, dem ursprünglichen Texte von B zuzuweisen. Da nun wenigstens in der bei Weitem überwiegenden Zahl dieser Varianten sämtliche griechische und lateinische Codd. von B zusammengehen, so glauben wir diese Codd. als eine eigentliche Textfamilie der durch die Codd. von A gebotenen Textfamilie gegenüberstellen zu dürfen. Denn die einzelnen Varianten, durch die einzelne lateinische Codd., im Griechischen aber insbesondere der Codex Florentinus und der Codex Augustanus, dem Texte von A sich wiederum nähern, fallen gegen die Gesamtheit der übrigen so gut wie gar nicht in die Wagschale, und haben eigentlich nur den Werth, dass sie ihren Theil dazu beitragen, den Wahn, dass alle die fraglichen Varianten von B dem Interpolator zuzuschreiben seien, zu zerstören.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die einzelnen patristischen Fragmente, Versionen u. s. w. soweit möglich der Familie A oder der Familie B zuzutheilen. Es wird diese Zuthellung im Einzelnen zugleich unsere allgemeine Annahme zu rechtfertigen haben, obwohl wir bemerken müssen, dass eine Anzahl von patristischen Citaten keinen Anhaltspunkt bieten, um hierauf eine Zuweisung an die eine oder andere Textfamilie zu begründen.

Wir machen den Anfang mit Familie B. Bedeutend ist hier der Umstand, dass Eusebios einen weit mehr mit B, als mit A stimmenden Text darbietet¹⁾. Insbesondere ist dies der Fall mit dem von ihm ausgeschriebenen 5. Capitel des Römerbriefes. Hier bietet Eus. folgende Varianten mit B gegen A: ἐνδεξιμένος für δεξιμένος, ἡ καὶ εἶχοναι für καὶ εἶχουαι, σύντομα für ἴσχυα, βέλῃ für βελήσῃ, συγκαταί für συγκαπή, Weglassung des καὶ καί. Gemeinschaftlich mit B und Sim. Met. Lat. A gegen Gr. A. στρατιωτικόν für στρατιωτῶν. Gemeinschaftlich mit B und Lat. A gegen Gr. A der Inf. ἡλῶσαι. Gegen B, aber auch zugleich gegen 2 Zengen von A (Gr. A Met.) nur die Weglassung der Worte ἀντομαί, διατρέουσ, in denen sich aber ein späterer Zusatz manifestirt, da sie sich auch in Lat. A und den mit diesem zusammenstimmenden Versionen, sowie bei Syr. entweder gar nicht oder nur zum Theil vorfinden. Eigenthümliche Varianten sind ἐποίησιν für ἡτοίμασεν, κολάσεις mit Weglassung von

1) Wir machen übrigens, um Missverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich darauf aufmerksam, dass allenthalben, wo wir im Folgenden von dem Texte B reden, nicht die Interpolationen, sondern der diesen zu Grunde liegende Text gemeint ist, ausser wo wir ausdrücklich auf jene Bezug nehmen.

καὶ, εἰς ἐπὶ statt ἐν' ἐπὶ. Sonach ist grade in dem grössten Fragmente der überwiegende Anschluss von Eus. an die Familie B klar, nur dass er einen offenbar älteren, sonach von spätern Aenderungen überhaupt noch reineren Text bietet. In dem Citate aus Smyrn 3. ἐγὼ γὰρ — ἐνταύθα lies Eus. mit B ἐγὼ δέ, lässt aber das ohne Zweifel auf Rechnung des Interpolators kommende Einschießel οὐκ — μόνον natürlich weg. Die Worte αὐτοῦ ἡρώδης καὶ, welche bei B fehlen, fügt Eus. mit A. Theodoret. Arm. bei, und zeigt sonach einen Fehler in den vorliegenden Codd. von B auf. Eine weitere Variante ἀγλαῖαν für ἡλδαν hat Eus. eigenthümlich. Die beiden andern Citate aus Röm. 4 οἶτος — τοῦ Χριστοῦ und Eph. 19 καὶ ἡλδαι — ἐν ὧν χθον gehen nur zwei Eus. ganz eigenthümliche Varianten: in der ersten die Weglassung des τοῦ Χριστοῦ (A) oder θεοῦ (B)¹⁾; in der letzteren für τοῦ κυρίου l. τοῦ Χριστοῦ.

Mit Eusebios gehn noch die lateinischen Versionen der 3 ersten Stellen bei Rufinus, Hieronymus, sowie die nur Röm. 5 enthaltende bei Gildas. Sie sind alle 3 nicht als selbstständige Zeugen für B zu betrachten, da ihr Text aus Eus. geflossen ist. Noch weniger Werth hat natürlich eine durch Sophronios vorgenommene Rückübersetzung des Textes bei Hieron. ins Griechische.

Wichtiger dagegen ist das freilich nur sehr kurze Zeugnis des Eirenneos, als die älteste Spur des ignatianischen Textes. Es sind die schon bei Euseb. angeführten Worte Röm. 4 οἶτος — τοῦ Χριστοῦ. Hier liest Iren. gegen A mit B ἄγιος θεοῦ ἐπεθεῖω, weicht also auch von Eus. ab, der weder Χριστοῦ noch θεοῦ hinzusetzt. Dagegen mag in der eigenthümlichen Lesart bei Iren. οἶτος Χριστοῦ, für θεοῦ wie alle andern lesen, ein Erklärungsgrund zu der spätern Variante bei A gefunden werden.

Die beiden ältesten griechischen Väter, deren Citate in Betracht kommen (denn Orig. Theoph. bieten kein Material für die vorliegende Frage) stellen sich sonach zu dem Texte von B überwiegend günstig.

Von den Spätern kommen Stephan Gobarōa und Chronicon Paschale für B nur insoweit in Betracht, als sie auch die Interpolationen kennen; sie sind also keine selbstständigen Zeugen für den ursprünglichen Text von B.

Bedeutender sind drei andre Zeugen, Maximus, Johannes Damascenus und Antonius Melissa. In den besonders bei den beiden Letzteren sehr zahlreichen Citaten setzen sie einen Text voraus, der noch frei ist von den gegenwärtig in B vorliegenden Interpolationen, nach Abzug derselben aber wesentlich mit B zusammengeht.

1) Einige Manuscripte bei Rufin. fügen (wel irrtümlich) Christi hinzu.

Natürlich sind hierbei alle die Stellen aus dem Spiele zu lassen, in welchen wie Eph. 13, Eph. 5, Eph. 16, Trall. 11 u. s. w. der Interpolator so thätig gewesen ist, dass von dem ursprünglichen Texte von B keine Spur mehr übrig ist. Dagegen stimmen mit B eine Menge von andern Stellen, die der Interpolator weniger angegriffen hat, oder in denen sich die späteren Erweiterungen doch mit grösserer Sicherheit ausscheiden lassen. Wir versichten indessen hierbei auf die vollständige Angabe der Varianten, und heben nur einige Stellen heraus, wo diese Uebereinstimmung besonders in die Augen fällt. So z. B. Smyrn. 8 und 9 — *τῷ διαβόλῳ λατρεῖν*. Hier hat Johannes Damascenus, welcher die betreffende Stelle zweimal citirt, zunächst die späteren Interpolationen sämmtlich nicht. Dergleichen aber sind *δυωνιμονος οὐλοῦντος*, καὶ τοὺς τὰ ὀνόματα ποιοῦντας für das einfache μετανοῶντες; οὕτε προσφίρειν οὕτε θύειαν προσκομίζειν οὕτε δοχὴν ἐπιτίλειν, eine offenbare Umachreibung von ἀγάπην ποιεῖν; desgleichen πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιὰ παρτίστην ὡς ἀρχιστρατήγων τῆς δυνάμεως κυρίου καὶ διατρομὴ πάσης νοητῆς φύσεως, an der Stelle des muthmasslich missliebigen ἐκεί ἡ καὶ πολὺ καὶ ἐκκλησιᾶ, und mehres Andre noch, besonders im 9. Capitel nach den Worten εἰς θεὸν μετανοεῖν. Dagegen stimmen mit B die jedenfalls dem ursprünglichen Texte von B zugehörigen Varianten: der Zusatz διακοροῦντας zu θεοῦ ἐντολῇ; desgleichen im 9. Capitel die Lesart ἀναγῆναι ἡμᾶς, ὡς ἐστὶ κτλ. für ἀναγῆναι καὶ ὡς ἐστὶ κτλ. bei A. Ebenso Trall. 4 χρηζῶ — τοῦ αἵματος τοῦτου. Hier setzen Dam. und Anton. mit B. zum Schlusse bei ὁ διάβολος. Trall. 8 setzt Dam. mit B ein τι ein, als Object zu μηδεὶς ὁμῶν κατὰ τὸν πληθύνον ἐχέτω; dagegen lässt er den nun folgenden Zusatz des Interpolators, ein Schriftstück, weg. Polyk. 6: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε — σχεῖν ἐν θεῷ. In dieser kurzen Stelle finden sich 3 Varianten des Dam. mit B gegen A: die Weglassung des Artikels bei τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέρῳ für πρεσβυτέροις, endlich die Weglassung von καὶ vor μετ' αὐτῶν. Weiter unten sind die Worte μακροθυμεῖτε κτλ. ebenfalls bei Dam. citirt; hier liest er mit B μακροθυμεῖτε und ἐν πραότητι für ἐν πραότητι. Magn. 6 lässt Dam. mit B die Worte καὶ τῶν πρεσβυτέρων weg. Ganz eigenthümlicher Art ist ferner ein Citat aus Trall. 4. Hier lesen wir übereinstimmend bei Johannes Damascenus und Maximus die nur bei B in dieser Gestalt vorhandenen Worte: καὶ ἰσχυρότερος ὢ τὰ κατὰ θεόν, πλείον με δεῖ φοβεῖσθαι, καὶ [μὴ] προσέχειν τοῖς εἰκῇ φρονοῦσιν με· ἐπαινοῦντες γὰρ με μαστιγοῦσιν. Man würde an sich versucht sein, die an dieser Stelle vorliegenden Abweichungen von B für ein Interpretament des Interpolators zu halten: dies geht aber darum nicht an, weil weder Dam. noch Max. die interpolirte Textgestalt kannten. Folglich haben wir hier einen Text vor uns, der mindestens älter ist, als die gegenwärtigen Interpolationen. Einen überraschend mit B stimmenden

Text giebt endlich noch ein Citat des Antonius aus Eph. 5. 6. *σπουδάσωμεν* — *προσβλέπειν*. Hier liest Anton. mit B gegen A: *σπουδάσατε* für *σπουδάσωμεν*, *ἦτε* für *ὡμεν*, *θεῷ* für *θεοῦ*, *βλέπετε* für *βλέπει* *τις*, *πλέον* für *πλειόνως*, *φοβῆσθε* für *φοβησθῶ*. Dieselbe Stelle findet sich zwar auch bei Damasc., aber grade hier geht derselbe näher mit A zusammen, als sonst seine Gewohnheit ist.

Wir sind nach alle dem berechtigt, Maximus, Johannes Damascenus und Antonius Melissa überwiegend dem Texte B in dessen ursprünglicher Gestalt zuzuwenden. Hierbei müssen wir indessen noch einer eigenthümlichen Erscheinung gedenken. Die beiden Letzteren stehen nämlich wieder unter einander in einem überaus auffälligen Verwandtschaftsverhältnisse. So citiren sie zwei Stellen, die sich in keinem bis jetzt bekannten Briefe finden, mit wörtlicher Uebereinstimmung: *παρθένος ζυγὸν μηδὲν ἐκινῆσαι* *ἐπισφαλὲς γὰρ τὸ κτῆμα καὶ δυσπόλακτον, ὅταν κατ' ἀνάγκην γίνηται* und: *τοῖς τιωτέροις ἐπὶ τρεπεγαμῶν, πρὶν διαρραγεῖν εἰς ἑταίρας* (Dam. *ἐτέρας*). Ebenso übereinstimmend citiren sie Polyc. 4 *μὴ ἐράτωσαν* — *ἐπιθυμίας*, indem sie beide vor *ἐράτωσαν* ein *οἱ δοῦλοι* einschieben, und statt der Worte von A. B. *ἵνα μὴ δοῦλοι* — *ἐπιθυμίας* vielmehr lesen: *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλεύεωσαν, ἵνα χρεῖστον ἀνδριῶν ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν*. In der oben angeführten Stelle ferner aus Eph. 5. 6., wo beide sonst mannichfach auseinandergehen, haben sie doch zwei eigenthümliche Varianten gemein, *πέμψοντα* für *πέμψοντα*, und die Weglassung von *ὅτι*. Ebenso stimmen ihre Anführungen von Eph. 13 *οὐδὲν ἐστιν* — *καταργεῖται*; Trall. 4. *χοῖζω* — *τοῦ αἰῶνος τούτου* (mit dem Satze von B *ὁ διάβολος* s. oben); Polyc. 6 *μακροθυμεῖτε* κτλ. wörtlich überein. Desgleichen Polyc. 3 *σιῆθι* *ἰδραῖος* — *ὑπομῖνῃ*. Hier lesen sie *σιῆθι* mit Weglassung von *ἰδραῖος*; *ἀθλητοῦ ἐστιν* für *ἐστιν ἀθλητοῦ*; *δέξασθαι* für *τὸ δέρεσθαι*; *ἡμᾶς* nach *πάντα* und vor *ὑπομῖνῃ* statt der Ordnung von A und B. Endlich Polyc. 2 *καλοῦς μαθητᾶς* κτλ. lesen beide hier noch übereinstimmend mit Antiochos, gegen alle sonstigen Auctoritäten *ἀναθεωτῆρας* für *λογοτῆρας*.

Da nun eine gegenseitige Abhängigkeit nicht zulässig ist, einmal weil daneben sich einzelne Abweichungen finden (Eph. 5. 6), sodann aber weil Antonius Stellen citirt, die der Damascener nicht hat und umgekehrt, so folgt, dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Da sie nun sonst im Ganzen den Text von B voraussetzen, so finden wir bei ihnen eine eigenthümliche Abzweigung der Textfamilie B. Das Genauere aber über diese Abzweigung des Textes ist dieses, dass wir in ihr wol einen ziemlich secundären Text anzuerkennen haben. Die zuerst angeführten eigenthümlichen Zusätze Beider lassen nämlich ersehen, dass die ihnen vorliegende Textgestalt von B bereits allerhand Aenderungen und Zusätze erfahren haben muss.

Hiermit stimmt auch erstens das spätere Zeitalter dieser Väter, ferner der Umstand, dass Beide offenbar unächte Briefe kennen, Dam. den Antiochenerbrief, Anton. den Brief der Maria Cassab. an Ignatius. Und endlich findet eben hieraus ihre Erklärung wol die Textgestalt, in der sie die oben besprochene Stelle Trall. 4 aufrehalten haben, da diese, obwol älter als der spätere Interpolator, doch jedenfalls einen schon mehrfach geänderten und secundären Text voraussetzt¹⁾.

Noch ist ein Kirchenschriftsteller übrig, dessen zahlreiche Citate sich mit einem gewissen Rechte unter die Familie B einreihen zu lassen scheinen, Antiochos Monachos. Allein grade bei diesem liegt ein durchweg secundärer Text vor, dessen nähere Ergründung kaum noch möglich ist. Denn 1) verändert derselbe fast durchgängig die persönlichen Ermahnungen des Ignatius in allgemeine. So wird das Gebot Polyc. 1 τῆς ἐνώσιως φρόνιζε κτλ. durch ein vorausgeschicktes ἐμπρόσδεκτον θεῷ verallgemeinert, und es folgen Infinitive φροντίζεσθαι κτλ. Magn. 7 liest er statt συντρέχειτε: ὁμιλομεν συντρέχεσθαι, Polyc. 3 statt στήθει ἰδραῖος vielmehr στήθεσιν ὄν ἰδραῖος, statt πλὴν σπονδαῖος γίνου ὡς εἰ vielmehr σπονδαῖος γινώμεθα u. s. w. 2) lässt er ganze Partien weg, von denen kaum anzunehmen ist, dass sie in den von ihm benutzten Handschriften gefehlt haben. Magn. 7 fehlt ὡς εἰς ναὸν. Polyc. παρρησίᾳ τε καὶ ὡς περ καὶ ποιῆς. Polyc. 2 διὰ τοῦτο παρρησίᾳ εἰ καὶ πνευματικός. Smyrn. 8. 9. ἐν ἀσφαλὲς ἢ καὶ βέλαιον πᾶν ὃ πρῶσσειται; εὐλογόν ἐστι λοιπὸν ἀναγῆναι — καὶ ἰησακοπον εἰδέναι. Trall. 2 ἐν ᾧ διαγόντες ἐμπεδησόμεθα. δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὅτις μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ (worauf die unterbrochene Rede fortgeht). Ausserdem fehlen eine Menge einzelner Worte, die wir nicht alle aufzählen. 3) macht er nicht selten gewaltige Zusätze und verwebt dieselben so eng mit den Worten des Ignatius, dass schwer zu scheiden ist, was er in seinem Texte las, was von den eigenen hinzuthat. So liest er Magn. 7 nach ἐν θυσιαστήριον noch folgende Worte: μία ψυχὴ, πᾶν ἐν πολλοῖς τοῖς μέλισιν, μία γνώμη ἐν διλήματι ὡς ἐν σώμα ὑπάρχοντες. — Philad. 7 nach τῷ ἁγίω πνεύματι lesen wir: οὐ γὰρ ὅπου βούλονται βαδίζουσιν τῶν θεομαρτύρων αἱ ἀγέλαι, ἀλλ' ἐνθάδε οἱ ποιμένες ἐκείνους ἀποφύουσιν. τὰ δὲ ἔξω τῆς ἀγέλης ἀπομένοντα διαγράφουσιν οἱ θῆρες, καὶ τροφὴν ἐαυτῶν ποιοῦνται τὸ πεπλανημένον. Dann folgen die Worte des Ignatius οὐκ ἔξω κτλ. 4) behandelt er überhaupt den Text aufs Freieste, indem er nicht bloß eine ausserordentliche Menge bloß ihm zugehöriger Varianten bietet, sondern auch oft die Worte des Ignatius gradezu umarbeitet oder gar bloß paraphrasirt. Auch hier mögen

1) Man vgl. z. B. auch die schwierige Stelle Trall. 6: οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν. wo Dam. ganz secundär und erleichternd die Worte καὶ παρεμπλέκουσι bietet.

einige Beispiele genügen. Eph. 9 lauten die Worte *ἐστὶ οὖν κτλ.* bei Antioch. folgendermassen: *καὶ ὁ τοιοῦτος γίνεται θεοφόρος, ἦγον χριστοφόρος καὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἁγιοδρόμος καὶ τὰ πάντα κεκοσμημένος ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀρχὴ ζωῆς ἡ διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης εἰς οὐδὲν προκτερίζεται.* Polyc. 6 die Worte *συγκοπιᾷτε κτλ.* in folgender Gestalt: *τὸ συμπύσχειν ἀλλήλους καὶ συναλγεῖν, συντρέχειν τε καὶ συγκοπιᾷν εὐαρίστον ἐστὶ τῷ θεῷ. καὶ γὰρ χρειστοῦμεν τοῦτο πράττειν, ὡς δοῦλοι καὶ πάρεδροι καὶ ἡγήριται τοῦ θεοῦ λόγον· ἵνα εὐαρίστωμεν ᾧ ἐστρατεύθημεν, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀνόματα κομισώμεθα κτλ.* Ebenso paraphrastisch wird Polyc. 1. 2 citirt u. s. w. — Aus dem Mitgetheilten, was durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen darf, ergibt sich zur Genüge, dass der durch Antiochos gebotene Text noch weit weniger bei Constitution des ursprünglichen Textes eine besondere Berücksichtigung verdient, als der interpolirte Text von B in seiner jetzigen Gestalt. Werfen wir aber trotzdem nach Abzug aller dieser wol meist auf Rechnung des freischaltenden Antiochos selbst und nicht der von ihm benutzten Handschriften kommenden Eigenthümlichkeiten die Frage auf nach dem Verhältnisse seines Textes zu den beiden vorhandenen Familien A und B: so muss die Antwort im Allgemeinen dahin lauten, dass der Text des Antiochos ein sehr gemischter sei. Mehrfach finden sich bei ihm Uebereinstimmungen mit A, zunächst überall da, wo B interpolirt ist. So Eph. 9 *ὡς ὅτις λίθοι* — *ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo der ursprüngliche Text von B kaum noch zu erkennen ist. Eph. 15 bietet er den Zusatz von A *εἰς οὖν διδασκαλος* — *ἵνα τέλειος ᾦ* gegen einen andern Zusatz bei B *ὅς γὰρ ἂν ποιῇ* — *διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.* Eph. 14 *φανερὸν τὸ δίδωρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ*, in Wortstellung und Ausdruck mit A. Smyrn. 8. 9, in den Worten *ὅπου ἂν ᾦ ἡ Χριστός Ἰησοῦς κτλ.*; in *οὗτι ἀγάπην ποιεῖν*, endlich Cap. 9 in den Worten *καλῶς ἔχει κτλ.* — Für Zustimmung des Antioch. mit A gegen die ursprüngliche Textgestalt von B würden unter den genannten Stellen vielleicht Eph. 14 und mit noch etwas grösserer Sicherheit Eph. 15 genannt werden können, wo der ursprüngliche kürzere Text beiderseits durch verschiedene Zusätze interpolirt zu sein scheint. Ausserdem lassen sich folgende Varianten mit A gegen B feststellen; Eph. 17 *τῇ ἐκκλησίᾳ* für *ἡ ἐκκλησία.* Eph. 15 *λαλοῦντας* wenigstens mehr mit A, als mit B. Eph. 14 *ἁμαρτάνει* für *ὁφείλει ἁμαρτάνειν*; *μισῶ* für *μισοῖν τὸν ἀδελφόν*; *ὁφθῆσεται* (A. *ὁφθῆσονται*) für *γνωρίζονται*; *φανερὸν* (*γίνεται*) für *γινώσκειται* (B), doch fehlt bei A *γίνεται*. Polyc. 2 *τὰ μὲν φαινόμενα αὐτῶν*, wenigstens im Genit., wie A; *κολακίη* (A. *κολακεύρης*) für *ἐπαινορρώσεως*; *μηδεὶς λίσσεται* für *μηδὲν σοι λίσσῃ* (A. zweite Person, sonst wie Antioch.); Weglassung des *εὐχισθαι*. Polyc. 6 *προσβιτέροις* für *προσβιτερίῃ.* Philad. 7 *ἐν ᾧ* für *δι' οὗ*. Trall. 2: *ἐποτάσσεσθαι* für

ἐνοτάσσεισθε; Zusatz von πάντων; βρωμάτων für βρωτῶν; αὐτοῖς für αὐτῶν; ὁμοίως — τοὺς διακόνους wörtlich mit A gegen B; τοὺς δὲ προϊεμένους für οἱ δὲ προϊεῖται. — Dagegen stimmt er mit B; Polyc. 1. σχολῶν für σχολῆν. Eph. 17 Weglassung von αὐτοῦ nach καί; ἀλειψάτω für ἀλειψάθε; τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου (auch mit Lat. A) gegen τοῦ κυρίου τῆς σαρκός. Eph. 15. ἰγγὺς αὐτοῦ für αὐτῶ. Eph. 14. Χριστοῦ für Χριστιανοί. Polyc. 3. der Zusatz δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφηθέντα, wol mit dem ursprünglichen Texte B. Polyc. 1. ὡς περ καὶ ποιεῖς wenigstens auch bei Lat. B. und einmal bei Dam. fehlend; Polyc. 6. καὶ μετ' αὐτῶν mit Weglassung von καί; ἔχειν für σchein. Philad. 7. μάρτυς μοι ohne δέ; λέγον für λέγων. Trall. 2. ἀποστόλου ohne Artikel. Wäre nach dieser Uebereinstimmung die grössere Uebereinstimmung mit Antioch. auf Seiten der Familie A, so ist doch zum Schlusse zu beachten, dass Antiochos mehrfach mit Johann. Dam. und Anton. zusammengeht, welche Beide in der Hauptsache mit B gehn. So Smyrn. 8. ἦτω und die Weglassung der Worte ἐν' ἀσφαλές — Cap. 9 εἰδέναι (übereinstimmend mit einer Stelle bei Dam.); Polyc. 1. τοὺς ἀπειθεῖς für τοὺς λοιμοὺς (mit Dam. Anton.). Polyc. 3. ἀθλήτου ἵστιν und δέχεσθαι ohne Artikel (wiederum mit Beiden). Ausserdem finden sich noch einige von den Varianten, in welchen Antioch. mit A geht, auch bei Dam. Polyc. 1. μηδεὶς λίσση (aber ἐν mit B). Philad. 7 ἐν ᾧ. Eph. 14 ἀμαρτάνει u. s. w.

Nach dem Allen können wir Antiochus zwar nicht unbedingt zur Familie B, aber ebenso wenig zu Familie A rechnen; vielmehr bietet derselbe eine gemischte Textgestalt.

Wir haben im Bisherigen erwiesen, dass unter den Vätern grade die ältesten, Eirenaios und Eusebios, den Text B voraussetzen (soweit dies namentlich bei Ersterem überhaupt sich bestimmen lässt), desgleichen dass unter den Späteren drei, Maximus, Johannes von Damaskos und Antonius Melissa, ebenfalls auf die Familie B zurückführen, die beiden Letzteren aber einer eigenthümlichen und wie es schien weniger ursprünglichen Abzweigung dieser Familie angehörten. Die späteren Zeugen für den interpolirten Text lassen wir hierbei sämmtlich bei Seite. Dagegen ist uns von griechischen oder lateinischen Handschriften keine aufbehalten, welche die ursprüngliche Textgestalt B repräsentirte, und wir haben nur mittelbare und in vielen Stellen freilich sehr unzuverlässige Zeugen für dieselbe in den sämmtlichen Handschriften des interpolirten Textes. Auch unter den syrischen und armenischen Versionen ist keine einzige dieser Textfamilie anzuzählen, obwol wir später sehen werden, dass sowol die Armenier als die kürzere syrische Recension, namentlich aber die letztere, viele Stellen mit B gemein haben.

Wir wenden uns jetzt zur Familie A. Als ihre Hauptver-

treter gelten der Codex Mediceus (ein Minuskelcodex aus dem 10. Jahrh., wie es scheint), der Cod. Casanicensis (15. Jahrh.), der Codex Parisinus (950 Nr. 26) für ein Fragment aus dem Epheserbriefe (aus dem 15. Jahrh.), der Codex Colbertinus (für den Römerbrief) und die beiden lateinischen Codd. Montacutiensis und Cajensis. Letztere Beiden bieten in der Hauptsache denselben Text, der von den griechischen Codd., namentlich aber vom Cod. Colbertinus innerhalb der Schranken der gemeinschaftlichen Familie wiederum nicht unbedeutend abweicht. Ehe wir aber diesem Verhältnisse genauer nachspüren, wollen wir zunächst die Väter, welche dem Texte A angehören, zusammenstellen.

Unter diesen ist der wichtigste Theodoret. Smyrn. 1. *πεπληροπορημένους* — *ἐν σαρκί* stimmt Theod. wörtlich mit A. Mit B hat er nur die Wortstellung des *ἀληθῶς* nach *πεπληρ.* gemein, mit dem gleichfalls der Recension A angehörigen Arm. die Variante *κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν* für *κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν θεοῦ*. Dagegen stimmt er völlig mit A im Uebrigen, und lässt namentlich den (vielleicht vom Interpolator herrührenden) Zusatz *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μονογενῆ υἱὸν* weg, wofür er denn nach *κατὰ σάρκα* die Worte *υἱὸν θεοῦ* — *γεννημένον ἀληθῶς* gegen B einfügt, wobei wenigstens die Wortstellung auf eine ursprüngliche Textverschiedenheit hindeutet, wenn sich dieselbe auch nicht mehr genau ermitteln lässt. Einen andern, entschieden vom Interpolator herrührenden Beisatz hat er natürlich nicht. Im Folgenden liest er *τετράρχου* für *τοῦ τετράρχου*, und *ἐν σαρκί* mit Weglassung von *ἀληθῶς*, beides mit A gegen B. Smyrn. 4. 5. *εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν* — *ἀποκρίνται* stimmt nur *τῷ δοκεῖν* mit B, dagegen fügt er die Worte *ἀλλ' ἕως μαχύρας* — *ἐν τῷ νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei, wo B weit kürzer blos *ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἀλλὰ τῷ ὄντι . . . διὰ Χριστὸν* liest, und jedenfalls eine ursprüngliche Textverschiedenheit vorliegt. Nicht zu übersehen hierbei ist allerdings, dass Theod. den Zusatz von A nicht in seiner ganzen Ausdehnung kennt, sondern mit Ausschluss der Worte *μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ*, die sich wol als ein späteres Einschiessei charakterisiren, jedenfalls aber der Uebereinstimmung im Uebrigen ein desto grösseres Gewicht verleihn. Derselbe Fall ist im Folgenden, wo Theod. den Zusatz von A *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* mit Ausschluss des letzten Wortes beifügt, während die Weglassung bei B wol ebenfalls ursprünglich im Texte begründet war. Das Uebrige stimmt wörtlich mit A, namentlich auch *ἀποκρίνται* für *ἐκνήσαντο* bei B. — Aus demselben Briefe kommen noch in Betracht Cap. 3 *ἐγὼ γὰρ* — *ἐπιστρέψαν* wörtlich mit A gegen B, ebenso die Worte *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν* — *τῷ κυρίῳ*, wo namentlich die letzteren Worte *ὡς σαρκικῶς κτλ.*, welche bei B fehlen, nicht nothwendig in Folge der weiteren Zusätze des Interpolators hinausgeworfen zu sein brauchen. Drei kleinere Varianten von A, *καὶ συνέλαβεν* für *συνεῖπε*, *αὐτοῖς; καὶ συνέπειν* mit

Beisetzung von *αὐτοῖς*, und *καὶ πνευματικῶς* für *καὶ πρὸς πνευματικῶς* stimmen wenigstens mit Arm. zusammen. Cap. 6 ist die ganze Partie *εὐχαριστοῦς* — *ἡγρεν* wörtlich mit A (nur *προσφορῆς* für *προσευχῆς*; *οὐκ ἀποδέχονται* für *ἀπέχονται*) gegen B, bei welchem keine Spur von Allem zu finden ist, ohne dass der Interpolator für diese Weglassung verantwortlich gemacht werden zu dürfen scheint. Eph. 20 *ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ* — *καὶ νῦν θεοῦ* liegt ein genau mit A stimmender Text vor (nur *εἴ τι* für *ὅτι*; *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* für *ἐν Ἰ. Χρ.*, und einige Aenderungen durch Weglassung oder Zusetzung des Artikels). Dagegen stimmt B durchaus nicht überein; und wenn wir auch die Weglassung der Worte von A *τῷ νῦν ἀνθρώπου καὶ νῦν θεοῦ* gelten lassen wollen als vom Interpolator veranlasst, der dafür eine andre christologische Stelle vor *κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ* eingeschoben habe: so deutet doch die verschiedene Wortstellung, das auch bei Theod. fehlende *τῷ* vor *κατὰ σάρκα* u. s. w. auf eine auch ursprüngliche Textverschiedenheit hin. Zudem ist im 20. Cap. das Verhältniss der beiden Recensionen A und B dieses, dass uns B aufmerksam macht auf einen offenbar späteren Zusatz, den A in diesem Cap. bietet (ausser dem ganzen ersten Satze, wo Ignatios von dem zweiten Buche redet, das er schreiben will, noch die Worte *μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ*). Dennoch setzt auch hier Theod. den Text A voraus, wie namentlich die Anfangsworte des Citats *εἴ τι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχασθε ἐν μιᾷ πίστει* lehren, wo B einfach *πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνάθρολλεσθε κοινῇ ἐν μιᾷ πίστει* liest. Ob er die vorangängigen unächtlichen Einschübsel in seinem Texte gelesen habe, kann indess nicht entschieden werden. Trall. 9 in den Worten *κοινοῦσθε* — *ὑποχθονίων* fehlen natürlich sämmtliche Einschübsel des Interpolators; aber auch sonst liest Theod. *τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ* für *τοῦ γενομένου ἐκ Δαβὶδ ἱεραγένη καὶ ἔστιν*, so dass *ἀληθῶς* zum Folgenden gehört für *ἐφαγε καὶ ἔστιν ἀληθῶς*; endlich *ἐδικώθη* für das wol durch einen Schreibfehler bei B aus dem folgenden herausgenommene *ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν*. Ausserdem stimmt mit Arm. allein die Weglassung des *ἀληθῶς* vor *ἐσταυρώθη*, mit B aber nur die Variante *καταχθονίων* für *ἐποχθονίων*.

Hienach ist allerdings die Uebereinstimmung von Theodoret mit der Familie A in der Hauptsache unzweifelhaft. Indessen ist diese Uebereinstimmung doch nicht so durchgreifend, dass er nicht in einzelnen Varianten der Lesart von B folgen sollte; und wir werden in solchen Stellen, falls nicht durchschlagende innere Gründe entgegenstehen, wol derjenigen Lesart den Vorzug geben müssen, welche eine ganze Familie zugleich mit einem Zeugen der andern Familie übereinstimmend bietet. Hierher gehört insbesondere das bisher noch nicht erwähnte Citat aus Smyrn. 5. *τί γάρ με ἀφελᾷ* — *νεκροφόρος*. Die einzige bemerkenswerthe Variante ist hier

τί γὰρ ὠφέλει, ἢ περ με ἐπαινεῖ τις für τί γάρ με ὠφέλει τις, εἰ ἐμε ἐπαινεῖ. Theod. giebt hier den Text von B gegen A, und übereinstimmend mit ihm finden wir diese Worte auch bei Arm., dessen Zusammentreffen mit Theod. wir schon mehrfach zu beachten Gelegenheit hatten.

Sodann aber finden sich bei Theod. auch noch andre Spuren eines von A abweichenden Textes, obwol dieselben nicht als Zeugen für B gebraucht werden können. Die Hauptstelle hierfür ist Eph. 7: εἰς λατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γινόμενος θεός. ἐν ἀθανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθὴτός καὶ τότε ἀπαθῆς. Hier offenbart schon Lat. A einen vom Cod. Med. verschiedenen Text, indem er nach den im Uebrigen wörtlich übersetzten Worten zum Schlusse noch beifügt: Dominus Christus noster. Diese Stelle nun findet sich bei Theod. folgendermassen wiedergegeben: εἰς λατρός ἐστι σαρκικός καὶ πνευματικός, γεννητός ἐξ ἀγεννήτου, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθὴτός καὶ τότε ἀπαθῆς, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν. Wörtlich ebenso findet sich dieser Passus bei Pseudoathanasios (epistola de Synodis Arim. et Seleuc., s. oben) und Gelasius ¹⁾, nur dass Beide richtig γεννητός καὶ ἀγέννητος lesen, statt der wol aus dogmatischen Gründen hervorgegangenen Veränderung bei Theod. γεννητός ἐξ ἀγεννήτου. Die sonach durch 3 Zeugen belegten Abweichungen vom Texte A finden sich wiederholt in den 3 syrischen Fragmenten X—XII, und endlich in der armenischen Uebersetzung. Letztere liest nach Petermann: unus est medicus spirituum et corporum, non factus et factus, Deus et filius hominis; unicus qui unitus est supra verba factorum (i. e. ratione quae mentem hominum excedit), vera vita et in morte vivus et a Maria et a patre, qui passus est pro nobis, Jesus Christus Dominus noster. Der Text bei Arm verräth zwar durch den Zusatz qui unitus est supra verba factorum, desgleichen durch den Ausdruck qui passus est pro nobis für πρῶτον παθὴτός καὶ τότε ἀπαθῆς seinen secundären Ursprung; nichts desto weniger bietet er in drei Varianten von A den Text der vorhergenannten Väter und Fragmente, indem er die Lesarten ἐν ἀνθρώπῳ θεός ²⁾, ἐν θανάτῳ ζωὴ und endlich den Zusatz Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν ebenfalls enthält. Nun ist grade an dieser Stelle der Text von B

1) Unbedeutend ist, dass einige Codd. bei Athan. γεννητός καὶ ἀγέννητος lesen, desgleichen dass Gelas. vita aeterna bietet, und ὁ κύριος ἡμῶν voranstellt.

2) Bemerket mag wenigstens noch werden der eigenthümliche Text des Theod. in Eph. 18. ὁ γὰρ θεός ἡμῶν — καθάριον. Hier liest er ἐκ πνεύματος δὲ ὕγιον und statt ἵνα τὸ παθεῖν τὸ ὕδωρ καθάριον vielmehr ἵνα τὸ θνητὸν ἡμῶν καθαρῶς. Ueber den Werth dieser Lesart lässt sich nichts Sicheres mehr bestimmen.

so durch Interpolationen verunstaltet, dass kein Schluss auf dessen ursprüngliche Gestalt möglich, also auch nicht abzusehen ist, inwiefern die hier gleichmässig von Gr. und Lat. A abweichenden Autoritäten Theod., Athan., Gelas., Syr. Fragm. X—XII., Arm. etwa dem Texte von B sich nähern. Wir haben demnach auch keine Berechtigung, zumal bei der sonstigen Verwandtschaft des Theod. mit A, die genannten Autoritäten hier einer andern Textrecension zuzuweisen als der Familie A. Aber so viel folgt jedenfalls aus dem dargelegten Sachverhalte, dass auch innerhalb der Familie A die Textgestalt noch mannichfach schwankt, und dass namentlich dem Codex Mediceus kein unbedingtes Aussehen beigemessen werden kann. Insbesondere beweist das Vorhandensein der Worte Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν wenn auch in etwas verkürzter Gestalt bei Lat. A, die Vorzüglichkeit des durch die übrigen Autoritäten dargebotenen Textes.

Bemerkt mag ferner werden die Uebereinstimmung des Citats aus Eph. 20 bei Theodoret und Gelasius. Diese beweist 1) dass auch Gelasius der Familie A beizuzählen ist; 2) dass er innerhalb dieser Familie einen näher an Theod. als an Gr. A. herangehenden Text vor sich gehabt. Mit Theod. hat er nämlich gemein die beiden Hauptabweichungen καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ und wie es scheint auch die grade hier kritisch wichtige Weglassung des τῷ vor κατὰ σάρκα (er übersetzt nämlich secundum carnem ex genere Dav., statt ei qui etc.). Diese Uebereinstimmung aber muss natürlich in Zusammenhang gesetzt werden mit dem gemeinschaftlichen Texte von Eph. 7. — Ueber Pseudo-Athanasios lässt sich, weil weiter keine Stelle als die aus Eph. 7 vorliegt, nichts Näheres bestimmen. Doch mag immerhin der übrigen unbekannte Urheber jenes das Citat aus Ignatios enthaltenden Einschleissels einen der Familie A zugehörigen Text benutzt haben.

Die armenische Uebersetzung fanden wir ebenfalls in mehreren Varianten in Einklang mit Theod., obwohl besonders die Gestalt von Eph. 7 beim Arm. ein ungünstiges Vorurtheil gegen denselben erweckte. Wir kommen im nächsten Unterabschnitte unserer Textkritik auf den Armenier noch besonders zu sprechen, und merken hier nur vorläufig an, dass er der Familie A beizuzählen ist, obwohl er an einer Anzahl von Stellen einen gemischten Text darbietet.

Ebenfalls zur Familie A zu rechnen sind ferner Timotheos und Severus. Ersterer citirt Eph. 18, 19 καὶ σοφῆς — ἐγκύχθη wörtlich mit A gegen B: σφετέρων für δευτέρων (so Gr. B.; Lat. B. lässt es ganz aus); ebenso Ἰνὰ τῷ νόμῳ τὸ ὅδω καὶ ἀπολογῶ gegen Ἰνὰ πιστοποιῆσαι τὴν διδασκίαν τῇ ἑχηρισθείσῃ τῷ προφῆτῃ. Hier mag die gegenwärtige Gestalt der Worte bei B vom Interpolator herrühren; ursprüngliche Textverschiedenheiten bezeugt

grade hier auch Theod., der, wenn auch nicht mit B stimmt, so doch einen von A abweichenden Text gibt. Die Uebereinstimmung von Timoth. mit A ist mithin um so bemerkenswerther. C. 19 endlich ἐν ἡσυχίᾳ mit dem Zusatz von A θεοῦ. Ueberücksichtigt lassen wir dagegen, dass Tim. in den Worten ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν κτλ. mit A stimmt, weil diese Stelle in B unlegbar vom Interpolator verfälscht ist. Magn. 8. ἡμεῖς εἰς θεὸν ἵσταν — τῷ νέμειναι αὐτόν. Hier stimmt er mit A in der Weglassung des παρακράτωρ, in den Worten λόγος αἰδίου οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθεῖν gegen λόγος οὐ ἦντος ἀλλ' οἰσιώδης mit einem weiteren jedenfalls dem Interpolator zugehörigen Beisatze bei B. Beidemal hat indess der Interpolator gearbeitet, und nur der Zusatz αἰδίου οὐκ ist wichtig, weil dieser bei B gefehlt zu haben scheint, indem das οὐ ἦντος wol bloße Erklärung des ἀπὸ σιγῆς προελθεῖν ist. Sicher ist noch ὅς κατὰ πάντα ἐνὶ ἡρώτησιν ¹⁾ für ὅς πάντῃ κατευφρότησιν mit A gegen B. Smyrn. 5. 6. μέχρις οὐ μετανοήσωσιν — ὧν οὐδὲν προέκρινται. Wiederum buchstäbliche Uebereinstimmung mit A, nur zu εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ der Zusatz ὑποδα[?] [α]λλ' quod Dei est. Also gegen die Weglassung von εἰς τὸ πάθος δ' ἔστιν ἡμῶν ἀνάστασις C. 5, und von καὶ τὰ ἐπουράνια — ἁόρατοι. Die folgenden Aenderungen für ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν κτλ., namentlich auch die Auslassung von κακίνοις κρίσις ἔστιν und ὧν οὐδὲν προέκρινται gehören wol lediglich dem Interpolator an, dem sie nach ziemlich umfänglichen Einschübseln beidemal nicht mehr in die Construction passten. Dagegen mögen die beiden erstgenannten Weglassungen, für die sich keinerlei Grund beim Interpolator entdecken lässt, mit einiger Wahrscheinlichkeit dem ursprünglichen Texte von B vindicirt werden, und da die Worte bei Tim. stehn, für dessen Verwandtschaft mit Familie A Zeugnis ablegen.

Severus stimmt mit A: Trall. 5 καὶ γὰρ ἐγὼ — ἁόρατα. Für τὰς ἀγγελικὰς τάξεις (B) liest er τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς (A) und zeugt gegen die freilich wol bloß dem Interpolator angehörigen Erweiterungen im Folgenden. Dagegen liest er gegen Cod. Med. καὶ δύναμαι (δυνάμενος!) νοεῖν (ܡܕܢܗܘܬܐ ܒܡܕܢܗܘܬܐ [ܐ]) et potens ego intelligere, die gewöhnliche syrische Bezeichnung des verbi finiti), also mit B, und ähnlich wie Lat. A. Polyc. 3. τοὺς καιροὺς καταμάνθαι — ἐπομένοντα stimmt Sever. mit A gegen die spätern Erweiterungen der christologischen Stelle beim Interpolator. τὸν ὑπὲρ καιρὸν fehlte vielleicht (?) auch im ursprünglichen Texte B. — Eph. 1 ἀναζωπυρήσαντες — ἀνηγείσαντες liest Sever. ἐν αἵματι θεοῦ mit Gr. A. Syr. gegen B (Χριστοῦ), aber auch gegen Lat. A (Χριστοῦ θεοῦ).

1) ܡܕܢܗܘܬܐ ܒܡܕܢܗܘܬܐ ܐܝܬܝܬܝܗ ܕܥܝܢܐ ܕܡܕܢܗܘܬܐ qui in omnibus (κατὰ πάντα) placuit.

Magn. 6 *συνεβάλετε* — *καὶ ἐν τῷ ἐκάρῳ* gibt keinen Anhalt für die Vergleichung; denn ausser den stark interpolirten letzten Worten *παρὰ πατρὶ ἢ κτλ.* gibt selbst der gegenwärtige Text von B keine Varianten. Nur die Weglassung der Worte *καὶ τῶν διωκόντων τῶν ἐμῶν γλυκυτάτων* bei Sev. allein ist bemerkenswerth. Magn. 8 *οἱ γὰρ θιτότατοι* — *πέμπετε αὐτὸν* setzt den Text von A voraus, vgl. Timoth., mit Auslassung jedoch der Worte *ἀδίας, οὐκ*, worin Sev. mit Arm. und wie es scheint mit B zusammengeht, s. oben. Trall. 2. *ὅτι ἂν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ* — *ἐκέρχῃ* wörtlich mit A gegen B, welcher *ὅτι ἂν γὰρ* weglässt, und dafür das *γαίνεσθαι μοι* durch *διὰ καὶ* einleitet, ferner *ὡς τῷ καρπῷ* liest für *ὡς Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Der hierauf folgende Zusatz *αὐτὸς γὰρ ἄρρενται κτλ.* ist Einschleissel des Interpolators; zweifelhafter ist dies am Schlusse des Citats, wo A und Sever. *τὸ ἀποθάνειν ἐκέρχῃτε*, B *διὰ τοῦ βαπτισματος κοινωνοὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γένησθε* bietet. Trall. 10. 11. *εἰ δὲ ὥσπερ τινές* — *παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκου* stimmt wieder wörtlich mit A in dem Zusatze *αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν*, den B nicht kennt; für *παρ' αὐτὰ* liest er mit B *παραυτίκα* wenigstens nicht gegen alle Zeugen von A, sondern zugleich mit Lat. A und Arm. gegen Med.; und die Weglassung des *οὐ* in *ἀρα οὐ καταψύδεται*, welche ebenfalls mit B übereinstimmt, hat zwar nur noch Arm. für sich, dagegen Gr. A und Lat. A wider sich: trotzdem scheint diese Variante als von Familie B und zwei Autoritäten von A geboten, selbst abgesehen von ihrem inneren Werthe (welcher hier sehr offen zu Tage liegt), vorgezogen werden zu müssen. Smyrn. 1 und 2 — *ἀνέστησαν ἐαυτὸν* stimmt ebenfalls genau mit A. Ursprüngliche Varianten von B sind mit Sicherheit nur das *ὡς ἀληθῶς* nach *πεντηκοστήμετρον*, und *ἀρ' οὐ καὶ ἡμεῖς λαοὶ* für *ἀρ' οὐ καρποῦ ἡμεῖς*, in Cap. 1; endlich die Weglassung des *ἵνα σωθῶμεν* C. 2. Dagegen sind die christologischen Abweichungen Cap. 1 auf Rechnung des Interpolators zu setzen, und ebenso wol das *ἀνέστη* Cap. 2 für *ἀνέστησαν ἐαυτὸν*, welche Aenderung ebenfalls aus dogmatischen Beweggründen hervorgegangen zu sein scheint.

Die Stellen aus dem Römerbriefe, welche bei Timoth. und Sever. sich finden, haben wir vor der Hand übergangen; soviel geht aber aus der bisherigen Vergleichung sicher hervor, dass der von Beiden benutzte Text zur Familie A gehört hat. Endlich mögen hier noch ihre Stelle finden die Fragmente IX—XIV bei Cureton. Dass X—XII zu Eph. 7 einen mit Theod., Athan., Gelas., Arm. wesentlich übereinstimmenden Text bieten, haben wir schon gesehen; ebenso ist ihr nahees Verhältniss zu den Schriften des Timoth. und Sev., insbesondere des Letzteren, schon früher erörtert worden, als wir nach den vorhandenen syrischen Uebersetzungen fragten, so dass nicht wol zweifelhaft bleiben kann, ob auch diese Fragmente dem Texte A angehören oder

nicht. Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass Fragm. XIII die Worte Eph. 18 *περίφημα* — *ζωή αἰώνιος* wörtlich mit A citirt, gegen die kürzere (wol secundäre, obwol darum nicht nothwendig vom Interpolator herrührende) Textgestalt von B *ὁ σταυρός τοῦ Χριστοῦ τοῖς μὲν ἀπιστοῖς σκάνδαλον ἐστίν, τοῖς δὲ πιστοῖς κτλ.* für *περίφημα τὸ ἰμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσι, ἡμῖν δὲ κτλ.* Ferner Fr. X liest die Worte Eph. 19 *ἄγνοια καθρεῖτο κτλ.* buchstäblich mit A gegen B, dessen Abweichungen hier nicht blos auf Rechnung des Interpolators gesetzt werden können. Fr. XII liest die Worte aus Smyrn. 6 *μηδὲς πλανᾷσθω* — *κρίσις ἐστὶν* genau nach dem Texte von Timoth. Smyrn. 4 *προφυλάσσω* — *ἐπερ δύσκολον* in demselben Fragmente wörtlich mit A, namentlich die von B weggelassenen beiden letzten Worte (doch *προσέχου* für *προσέχουσαι* mit B gegen A) und Philad. 3 *μὴ πλανᾷσθε* — *κληρονομεῖ* bietet dasselbe Fragment statt *σχίζετε* (A) oder *σχίζετε ἀπὸ τῆς ἀληθείας* (B) mit Arm. und einem Fragmente der syrischen Sentenzenausammlung Nr. 1 (p. 199, Cur.) *σχίζετε τὴν ἐκκλησίαν* [τοῦ Θεοῦ. Fr. I]. Endlich das Citat aus Eph. 1. bei Fr. IX stimmt genau mit Severus überein.

Nach dem Entwickelten lassen sich mit Sicherheit dem Texte A nur Theodoret, Timotheos, Severus, die Fragmente IX — XIV und sodann der Armenier zuzählen. Wir können diese Zeugen noch vermehren um Gelasius und (Pseudo-) Athanasios, weil Beide einen mit Theod. übereinstimmenden Text bieten: betreffen diese Uebereinstimmungen auch fast nur Stellen, in welchen Theod. von dem gegenwärtigen Texte A selbst sich entfernt, so macht doch eben dieses Verhältniss zu dem Texte des Theod. die Annahme wahrscheinlich, dass beide Schriftsteller anderwärts einen näher mit A zusammengehenden Text gelesen haben werden.

Wir fassen nun eine für die Familie A wichtige Frage ins Auge, das Verhältniss der griechischen und lateinischen Handschriften unter einander.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, dass der Codex Casanatensis mit dem Codex Medicaneus aus einer und derselben Quelle geflossen ist, wie ausser der Beschaffenheit des Textes, der wenig bedeutende Varianten bietet, namentlich der Umstand zeigt, dass Beide zum Schlusse von dem unächten Tarserbriefe ein Fragment mittheilen, welches an derselben Stelle abbricht. Der ältere Cod. Med. steht dem gemeinsamen Originale näher¹⁾.

Was ferner den Cod. Parisinus betrifft, so setzt derselbe einen minder ursprünglichen Text voraus, als der Cod. Med. Dies erhellt aus den beiden Varianten aus Eph. 19: *Μαρίας τῆς αἰὶ παρθένου καὶ Θεοτόκου* für das einfache *Μαρίας* und *πάντα*

1) Vgl. Dressel, Patr. App. p. LXI und meine Bemerkung in der oben angeführten Recension S. 98.

ἐκείνῳ für τὰ πάντα ἀνέκριντο. Dieses Resultat stimmt übrigens überein mit dem jüngeren Alter dieses Cod.

Das Verhältniss des Cod. Medicaneus zum Cod. Colbertinus lässt sich durch unmittelbare Vergleichung nicht bestimmen, weil Letzterer nur den im Cod. Med. fehlenden Römerbrief bietet. Dagegen erhellt allerdings aus ihrer beiderseitigen Vergleichung mit den Handschriften von Lat. A ein wesentlich verschiedenes Verhältniss beider griechischen Codd. zu den lateinischen.

Vergleichen wir zunächst den Cod. Med. mit Lat. A, so haben wir uns ins Gedächtniss zurückzurufen, dass die Vergleichung der patristischen Citate in einer der Hauptstellen Eph. 7. für den Cod. Med. (und Casan.) kein günstiges Resultat geliefert, und namentlich eine Auslassung dieses Cod. ans Licht gezogen hatte, welche uns Anlass zu der Bemerkung bot, dass man dem Cod. Med. wenigstens kein ungemessenes Ansehen zugestehn dürfe. Einen sicher späteren Zusatz hat Cod. Med. Eph. 2: τῷ αὐτῷ νοῦ, καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγῃτε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ übereinstimmend mit B, aber gegen Lat. A und Arm. Unter den übrigen Varianten im Epheserbriefe sind hervorzuheben: Cap. 1. Gr. A Gr. B μιμηταὶ ὄντες gegen Lat. A und (wie es scheint) Syr. Arm., welche ein ὅτι vorsetzen (Lat. B!). Ebendasselbst Gr. A Lat. B ἀπαρτίσαστε (Cod. Cas. ἀπαντίσαστε) für ἀπηρτίσαστε Lat. A Syr. Arm. Gr. B. Ebendasselbst liest Gr. A ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπισυχῇν δυνήθῃ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἱαντόν ἀνεγκώντος θεοῦ προσφοράν καὶ θυσίαν. Ganz so B, nur mit Weglassung von ἐπισυχῇν. — Der Text von Lat. A Syr. Arm. erweist hier bei sonstigen Abweichungen die Worte τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν κτλ. als Einschübsel und bietet dafür zum Schlusse das für die Construction unentbehrliche ἰδεῖν ἐσπουδάσατε. — Endlich Gr. A mit Syr. Sev. ἐν αἵματι θεοῦ, wofür Lat. A Χριστοῦ τοῦ θεοῦ, B Χριστοῦ lesen. Hier hat Gr. A das Richtige aufbewahrt. Cap. 14 liest Gr. A θεοῦ ἔσται gegen die schwierigere Lesart von Lat. A und Arm. θεός ἐστι. B umschreibt hier. Aus dem Magnesierbriefe: Cap. 6. Gr. A τῷ πλησίον. Lat. A Arm. B Dam. τὸν πλησίον. Cap. 7. Gr. A πάντες οὖν. Lat. A Arm. B ohne οὖν. — Gr. A ὡς εἰς τὸν ναόν. Lat. A Arm. ὡς εἰς ἓνα ναόν. B ὡς εἰς εἰς τὸν ναόν. Cap. 8. Gr. A κατὰ τόμον Ἰουδαϊσμόν. Lat. A κατὰ Ἰουδαϊσμόν. Arm. B: κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν. Hier leuchtet ein, dass Cod. Med. einen secundären Text bietet. Cap. 9. Gr. A ζῶν ζῶντες. Lat. A ζῶντες ohne ζῶν. Cap. 14. Gr. A παρεκλίεσσα, Lat. A Arm. B παρεκάλισα. Cap. 15. Gr. A διάκριτον, Lat. A Arm. B ἀδιάκριτον (ganz unzweifelhaft die richtige Lesart). — Aus dem Trallerbriefe: Cap. 2. Gr. A Arm. Antioch. Cod. Nydpr. θέαν οὖν αὐτοὺς φυλάσσειν κτλ. Gr. B Lat. B αὐτῶν Lat. A opportunum igitur vos observare. — Cap. 3. Gr. A Arm. Antioch. τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν. Lat. A τ. δ. ὡς ἐντολὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ. —

τοῦ κυρίου ἡμῶν, Lat. A Arm. B schieben vor τοῦ κυρίου ein σωτήρος ein.

Aus dem Smyrnerbriefe: Cap. 1. Gr. A εἰς τὸν κύριον ἡμῶν mit Theod. und Sever., während Lat. A Arm. B Ἰησοῦν Χριστὸν hinzufügen. Es geht also die Hälfte der Auctoritäten von A mit B gegen Gr. A. — Cap. 6. Gr. A πιστεύομεν, wol ein Schreibfehler für πιστεύομεν, wie Lat. A, Arm., Timoth. und Pr. XII bieten. Andererseits ist in demselben Capitel bei Lat. A qualiter (τὸ πῶς) Schreibfehler für τόπος, Gr. A Arm. Tim. Pr. XII B. Cap. 11 liest Gr. A allein κατὰ θέλημα δὲ gegen Lat. A. Arm. B, welche θεοῦ beifügen (Cod. Caj. und Nydpr. lassen δὲ weg). Ebendas. Gr. A ἄξιον mit Gr. B, gegen Lat. A und (wie es scheint) Arm., welche ἀξιόδιον lesen. Cap. 13 Gr. A Gr. B ἐν δυνάμει πνεύματος, gegen Lat. A Arm. ἐν δ. πατρὸς, womit auch Lat. B stimmt, der jedoch θεοῦ πατρὸς hat.

Aus dem Briefe an Polykarp: Cap. 1. Gr. A Gr. B Syr. Arm. ἐν χάριτι, wogegen Lat. A Lat. B ein θεοῦ beifügen. Ersteres ist äusserlich besser bezeugt, doch wäre die Weglassung auch aus innern Gründen erklärlich. Gr. A Lat. B βοήθειαν, Lat. A Gr. B. Syr. Arm. βοηθήθειαν (Syr. ܒܘܝܬܗܝܬܐܝܢ), Arm. secundum voluntatem), jedenfalls der richtige Text. Cap. 5: Gr. A εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς, Lat. A Gr. B Antioch. Anton. Syr. Arm. εἰς τιμὴν σαρκὸς τοῦ κυρίου; letzteres die bezeugtere wie aus innern Gründen vorzüglichere Lesart. Im Folgenden liest Gr. A Ἰν αὐτῷ ὁ γάμος ἢ κατὰ θεόν. Dafür Lat. A mit Gr. B Syr. Arm. κατὰ κύριον, wogegen die übrigen Zeugen ausser Lat. A in der Aufrechterhaltung des ὁ γάμος mit Gr. A gehn. Ein offener Irrthum von Lat. A ist endlich noch in demselben Cap. kurz vorher der Zusatz τοῦ κυρίου zu ἐν ἀναγκῇ, welcher wol aus dem obigen εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου eingeflossen ist. Aus den bei Syr. fehlenden Abschnitten dieses Capitels sind nur 2 Varianten aus Cap. 7 bemerkenswerth, Gr. A und Cod. Mont. ἐν τῇ ἀναστάσει, Cod. Caj. mit Arm. und B ἐν τῇ αἰχμῇ. Letzteres die bezeugtere Lesart. Weiter unten Gr. A mit Codd. Aug. Leicester, σύντονον Lat. A mit den übrigen Codd. von B σύντομον (Arm. ܦܪܘܡܬܐܝܢ wie es scheint; „promptitudinem“¹⁾).

Fassen wir nun die Resultate vorstehender Darstellung zusammen, so ergibt sich: 1) sowol bei Cod. Med. und Casanat. als bei den Codd. von Lat. A finden sich eine Anzahl offener

1) Ich bemerke nebenher, dass diese Zusammenstellung nur die wichtigern Varianten umfasst. Kleinere, die sich auf Partikeln etc. oder ganz unzweifelhafte Schreibfehler in dem einen oder andern Texte beziehen, sind absichtlich aus dem Spiele gelassen worden.

Fehler, die durch den entgegengesetzten Text verbessert werden. 2) In der grössern Anzahl der Varianten hat Lat. A den aus innern Gründen vorzüglicheren und auch äusserlich bezeugteren Text. Namentlich aber 3) verräth schon Cod. Med. in seiner Uebereinstimmung mit B mehrere Einschübsel, die freilich noch nicht auf Rechnung des Interpolators von B zu setzen sind, wol aber einen spätern Text als den ursprünglichen, dem Lat. A noch näher steht, verrathen. Insbesondere finden sich Beispiele dieser Art im Epheserbriefe: und eins dieser Einschübsel erweist sich seiner Tendenz nach offenbar als ein christologisch-dogmatisirendes, nämlich die Worte Eph. 1: τοῦ ἐνὶ ἡμῶν αὐτὸν ἀντικείμενος, τοῦ προσπορᾶν καὶ θύειν.

Was endlich das Verhältniss der beiden lateinischen Codd. zu einander betrifft, so ist dieses allerdings schwer zu ermitteln, da Cod. Mont. verloren ist; indessen nach Massgabe des Usher'schen Abdrucks scheint im Allgemeinen Cod. Caj. der vorzüglichere zu sein. So sahen wir schon Polyc. 7., dass ἐν αἰρήσει, welches Cod. Caj. bot, die bessere Lesart war (gegen ἐν ἀναστάσει Cod. Mont.). Die anschlaggebende Stelle aber ist Eph. 1. Hier haben beide Codd. den durch Syr. Arm. bestätigten und durch die Structur gebotenen Nachsatz ἰδὲν ἰσχυροῦσθαι, videre festinasse, der bei Gr. A und B wegen der folgenden Einschübsel ausgefallen ist. Aber Cod. Mont. lässt nun auch die Worte ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἡμετέρων συνήδῃ μαθητῆς εἶναι weg, wodurch jede Erklärung des Einschübsels unmöglich wird. Cod. Caj. aber liest wenigstens ut potiri possim discipulus esse. —

Im Uebrigen weichen aber, wie es scheint, beide Codd. unter einander in sehr unerheblichen Dingen ab, ebenso wie auch ihr Text im Ganzen und Grossen dem Griechischen des Cod. Med. entspricht, das sie zuweilen bis zum Unsinn wörtlich übersetzen.

Wir haben uns jetzt zur Erforschung des Verhältnisses zu wenden, welches zwischen dem Codex Colbertinus und den lateinischen Codd. von A stattfindet. Mit dieser Untersuchung lässt sich zugleich die Einordnung der noch nicht unter eine bestimmte Familie gebrachten handschriftlichen Documente verbinden. Es sind dies nämlich Simeon Metaphrastes, der 2te Syrer und der 2te Armenier, welche sämmtlich die Märtyreracten des Ignatius, und in diesen ganz oder theilweise den Römerbrief enthalten. Ebenso werden wir hier von den bisher bei Seite gelassenen Citaten des Timotheos, Severus und der syr. Fragmente aus dem Römerbriefe, desgleichen soweit dies zur Orientirung unumgänglich nöthig ist, vorläufig von dem Texte des Römerbriefs bei Syr. und Arm. zu handeln haben. Mit einem Worte können wir demnach die Frage so stellen: welches ist im Römerbriefe das Verhältniss der Handschriften, Versionen und Citate zu einander?

Im Allgemeinen bemerken wir so viel, dass dieses Verhältniss auf der einen Seite verwickelter wird durch die grössere Masse der zu berücksichtigenden Auctoritäten und die vom Cod. Med. abweichende Stellung, welche hier Cod. Colb. zu den lat. Codd. einnimmt; dass aber auf der andern Seite auch der Anhaltspunkte mehr sind, welche uns die einschlagenden Fragen mit grösserer Sicherheit zu beantworten erlauben.

Wir beginnen mit der Betrachtung einer Stelle aus dem 3. Cap. Hier lesen wir zuerst: *ὁὐ γὰρ [καὶ] ἀγαθὸν* (sc. *Χριστιανὸς*), *καὶ ἀγνοῦμαι δόνημαί, καὶ τότε πιστὸς εἶναι ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνομαι*. Darauf folgen bei Cod. Colb. folgende Worte: *οὐδὲν φαίνομενον, αἰώνιον*. *Τὰ γὰρ βλέπομενα, πρόσκαιρα τὰ δὲ μὴ βλέπομενα, αἰώνια*. *Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐκ πατρὸς ὄν, μᾶλλον φαίνεται*. Die Codd. von B und Sim. Met. lesen genau ebenso, lassen aber den letzten Zusatz *ὁ γὰρ Θεὸς — φαίνεται* aus. Dagegen fehlt der erstere Zusatz *τὰ γὰρ βλέπομενα — αἰώνια* bei Lat. A Timoth. Syr. 1 Arm. 1 Arm. 2; im Vorhergehenden lesen diese Auctoritäten sämmtlich *οὐδὲν φαίνομενον ἀγαθόν* (oder *καλόν*?); der letztere Zusatz endlich *ὁ γὰρ Θεὸς* κτλ. findet sich bei Lat. A Tim. Arm. 1 Arm. 2, also bei allen mit Ausnahme von Syr. Nun ist soviel klar, dass der erstere Zusatz *τὰ γὰρ βλέπομενα — αἰώνια* steht und fällt mit der Lesart *αἰώνιον* im Vorhergehenden. Letztere aber findet weder im Vorhergehenden noch im Nachfolgenden irgend welche Bestätigung. Nicht davon ist im Zusammenhange die Rede, dass dem sinnlich Wahrnehmbaren kein ewiger Bestand zukomme, sondern davon, dass Ignatius, so lange er in der sinnlich wahrnehmbaren Welt verweile, nicht im Stande sei, seine wahre Jüngerschaft und seinen aufrichtigen Glauben zu erweisen. Ganz natürlich schliesst sich hieran der Gedanke, dass nichts sinnlich Wahrnehmbares wahrhaft gut sei: dies ist die Folge davon, dass er in der Sinnenwelt seine Jüngerschaft nicht wahrhaft bethätigen kann; und andererseits ist eben dies hinwiederum die Ursache, warum er der Sinnenwelt durch den Märtyrertod entrückt zu werden strebt. Er hasst die Sinnenwelt als ein Hinderniss seiner wahren Jüngerschaft, als ein dem wahren Christenthum feindlich entgegenstehendes Princip: daher der Satz *οὐδὲν φαίνομενον ἀγαθόν*. Fragen wir also nach innern Gründen, so ist die Lesart *ἀγαθόν* unbedingt der Lesart *αἰώνιον* vorzuziehen. Dazu kommt nun das bedenkliche Verhältniss, in welchem diese Lesart zu dem unmittelbar folgenden Satze steht *τὰ γὰρ βλέπομενα* κτλ. Dies ist ein Schriftcitat (2 Kor. IV, 18): und schon dieser Umstand macht den Satz als Einschubel verdächtig: denn eben das Einschreiben von Bibelstellen war ein Hauptmittel, den ursprünglichen Text anscheinend auf unbefangene Weise zu erweitern, wie dies insbesondere durch das Verfahren des Interpolators von B längst festgestellt ist. Steht aber das Citat einmal da, so ist die Les-

art *alóviov* durch das Citat, und hinwiederum das Citat durch die Lesart *alóviov* scheinbar verbürgt.

Wenden wir uns dagegen zu dem andern Zusatze *-ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκ πατρὸς ὧν πάντων ποιῆται*, so steht dieser nicht in einem so engen Verwandtschaftsverhältnisse zu *ἀγαθὸν* wie jener andre Zusatz zu *alóviov*. Der Sinn ist einfach und klar, ebensowol mit als ohne diesen Zusatz. Den Gedankengang der Stelle, wie er ohne denselben sich herausstellt, haben wir vorher angedeutet: steht der Zusatz, so soll er die Ansicht, dass nichts sinnlich Wahrnehmbares gut sei, gegen einen Einwurf schützen, davon entlehnt, dass ja Christus selbst sinnlich wahrnehmbar erschienen sei, die Sinnenwelt als solche also nicht diesem verwerfenden Urtheile unterfallen dürfe. Dem erwidert nun der Verfasser: der Einwurf wegen der Erscheinung Christi in der Sinnenwelt erweist nichts: denn im wahren und richtigen Sinne kommt Christus, unser Gott, nicht in der Sinnenwelt, sondern vielmehr, sofern er im Vater ist, zur Erscheinung.

Nun zur äussern Kritik. Durch die doppelten Zusätze scheint sich eine doppelte Textgestalt herauszustellen: den erstern Zusatz haben die Codd. von B und Sim. Met.; den letztern Lat. A Timoth. Arm. 1 Arm. 2; beide hat Cod. Colb.; keinen von beiden Syr. Dass der zweite Zusatz ursprünglich in allen Handschriften der erstern Textgestalt gestanden habe, ist durch nichts erweislich: denn der einzige Grund, welcher allenfalls die Möglichkeit hiervon begründen könnte, nämlich der, dass der Uebersetzer von B die Stelle weggelassen habe, weil Christus darin Gott genannt wird, liess sich zwar durch vielfache Analogien stützen, hat indessen doch immer Stellen gegen sich wie Röm. inscr. *κατὰ πλάτην καὶ ἀγάνην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* u. a., wo der Uebersetzer das *τοῦ θεοῦ* stehn liess. Die Hauptsache aber ist, dass hierdurch das Fehlen der Stelle bei Sim. Met. nicht erklärt wird. Sonach setzt Cod. Colb. schon einen doppelten Text voran; den einen der Familie A angehörig, durch Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. vertreten ¹⁾; den andern der Familie B angehörig, durch die Codd. von B und ausserdem durch Sim. Met. geschützt.

Cod. Colb. kann sonach nicht als unbedingt gültige Auctorität für den Text A benutzt werden.

Wir geben einen Schritt weiter. Unsere Stelle ist nicht die

1) Die Weglassung des zweiten Zusatzes bei dem Syrer kommt hier noch nicht weiter in Betracht. Jedenfalls ist auch der Zusatz von A erst später aus christologischem Interesse eingedrungen, so dass Syr. den von Zusätzen noch freiesten Text bietet. Vgl. unten. Die betreffende Stelle ist schon in Niedners Zeitschrift a. a. O. S. 17 ff. und Liter. Centralblatt 1857, Nr. 7, S. 99 in der Kürze erörtert.

einzigste, in welcher Cod. Colb. ein Einschiebsel enthält, von dem Lat. A noch frei ist. Cap. 6. lesen wir bei Colb.: *μᾶλλον μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἢ βασιλεῦν τῶν περάτων τῆς γῆς.* Dann folgen bei ihm die Worte *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;* Dies ist ein Evangelienecitat, verhältnissmässig mehr mit Matth. als mit Luc. verwandt. Dieses Citat nun steht auch bei Sim. Met. und B; dagegen fehlt es bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. Syr. Fragm. II (p. 201). Es steht sich also hier dieselben Auctoritäten wie in der Stelle aus Cap. 3 entgegen, und der Zusatz von Cod. Colb. Met. B charakterisirt sich deutlich als eingeflochtene Bibelstelle, also ebenfalls wie im obigen Falle.

Dergleichen Zusätze secundärer Art finden wir noch mehr im Römerbriefe.

Cap. 4: Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 *τῶν μανθάνω δεδομένος μηδὲν ἐκιδυμῆν*, dazu bei Cod. Colb. Met. B der interpretirende Zusatz *κοσμικὸν ἢ μάταιον*.

Cap. 5: das Einschiebsel *ἀνατομῶν, διασπέρσις* nach den Worten *νῦν καὶ σταυρὸς θηλῶν τε σποτάσις* bei Cod. Colb. Met. B und auch Arm. 2; weggelassen bei Lat. A Syr. Eus. Gr. Eus. Syr. Rufin. Einen Mittelweg schlagen Arm. 1 und Fr. II (201) ein, welche blos den Singul. *διασπέρσις* lesen. Es bedarf indess nur eines kurzen Blicks auf den Satzbau der vorliegenden Periode, um zu erkennen, dass Lat. A hier den richtigen Text bietet, wenn auch ausnahmsweise im Stiche gelassen von einigen andern, gewöhnlich mit ihm gehenden Zeugen.

Cap. 7 finden sich eine ganze Menge von solchen Einschiebseln. — Der Text lautet nach Lat. A so: *ἄρτον Θεοῦ θῆλω, ὃ ἐστὶ σὰρξ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ πνεῦμα θῆλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἁγθαρος.* — Hiergegen schieben Cod. Colb. Met. B, welche auch hier wieder zusammengehn, eine Reihe erklärender und vermeintlich vervollständigender Zusätze ein: *ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς* nach *ἄρτον Θεοῦ θῆλω*. *σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* für das einfache *σὰρξ Χριστοῦ*. *γενομένου ἐν ὑστέρω* zwischen *τοῦ* und *ἐκ σπέρματος*. *καὶ Ἀβραάμ* nach *Δαβὶδ*. *καὶ ἀέρας ζωῆ* zu Ende nach *ἁγθαρος*. Von allen diesen Zusätzen weiss ausser Lat. A auch Syr. nichts: Letzterer lässt obendrein noch die Worte *τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* weg. Arm. 1 und Arm. 2 stimmen ebenfalls fast allenthalben mit Lat. A gegen Cod. Colb. etc.: nur der kritisch unbedeutendste dieser Zusätze, der leicht selbständig beigefügt werden konnte, *Ἰησοῦ*, findet sich auch bei beiden; und wenn ihre Uebersetzung *facti e prole Davidis* wirklich *γενομένου* voraussetzte, so wäre dies noch eine zweite unbedeutende Uebereinstimmung mit Cod. Colb. Alle andern Zusätze fehlen auch bei Arm. 1 und Arm. 2: denn die Worte *καὶ ἀέρας ζωῆ*, welche

sich bei Arm. 2 finden, sind Glossen von späterer Hand, und vermeintliche Ergänzung eines unvollständigen Textes.

Wir finden durch das Erörterte unsere Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Textgestalten zu einander bestätigt. Cod. Colb. kann nicht als Zeuge für die Familie A benutzt werden, wenn es sich darum handelt, dem ursprünglichen, von Interpolationen noch ziemlich reinen Texte auf die Spur zu kommen. Vielmehr bieten Cod. Colb. Sim. Met. mit B bereits einen mehrfach interpolirten Text, und verrathen hierin eine fremde Uebersetzung des Ignatius, welche älter ist als der Interpolator von B, dessen Zusätze und Aenderungen weder Cod. Colb. noch Met. kennen.

Dagegen bieten Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 Eus. Gr. Eus. Syr. Syr. Fr. II Timoth. einen reineren, durch Zusätze noch weniger inficirten Text, womit indessen noch nicht ohne Weiteres gesagt ist, dass sie auch alle der Familie A angehören. Was namentlich den Eus. betrifft, so gehört dessen Text den Varianten zufolge zur Familie B, setzt aber eine noch zusatzfreiere Gestalt desselben voraus. Der erste und der zweite Armenier kennen der Zusätze einige; der Syrer hat einen einzigen bei Lat. A fehlenden Zusatz, der indessen nicht bloß durch Cod. Colb. Met. B, sondern auch durch Arm. 2 seine Bestätigung findet. Es sind dies die Worte *ἐν ἀντίῳ* nach *ἀναστήσομαι* Cap. 4.

Wichtig für die Kritik ist auch der umgekehrte Fall, dass bei Lat. A sich Wörter und ganze Sätze finden, welche bei Cod. Colb. fehlen. Cap. 1. handelt es sich um ein *μή*. Cod. Colb. liest mit Syr. 2 Arm. 2 Sim. Met. Lat. B *ἐμοὶ δὲ δύσκολόν ἐστι τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἵνα περ ὑμῖς φιλοσηθῇ μου* es ist schwierig für mich, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner d. h. meines Lebens achont, mich dem Märtyrertode zu entziehen sucht. Dagegen lesen Lat. A Syr. 1 Arm. 1 Gr. B: — *ἵνα περ ὑμῖς μὴ φιλοσηθῇ μου*. Es ist schwierig für mich, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht achont, d. h. wenn ihr meine Bitte nicht erfüllt, durch euch am Märtyrertode nicht gehindert zu werden. Man sieht, der Sinn kommt beidemals auf dasselbe hinaus; indessen ist einleuchtend, dass die letztere Lesart die schwierigere ist, und dass die Weglassung des *μή* leicht erklärbar, die spätere Einschaltung desselben aber unerklärbar ist. Ebenso urtheilt auch Petermann; dagegen behauptet Uhlhorn ¹⁾ das Gegentheil, ist aber den Beweis für seine Behauptung schuldig geblieben. — Cap. 3: der Zusatz *ὅταν μισῶται ἐνὸς [τοῦ] κόσμου καὶ ἀλλὰ μισέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός* fehlt bei Cod. Colb. allein; er findet sich dagegen nicht nur bei Lat. A Timoth. Syr. Arm. 1 Arm. 2, sondern auch bei B, nur dass der letztere Text *ὁ Χριστιανός* liest und

1) l. c. p. 26.

den weitem Zusatz bietet *παλῆται παρὰ θεῶ*, welcher einer verschiedenartigen Verbindung der Worte seinen Ursprung verdankt. (Metaphr. hat hier eine Lücke.) Wir werden gegen die Weglassung bei Cod. Colb., aber auch gegen den Zusatz bei B zu entscheiden haben. Weniger bedeutend Cap. 4: die Weglassung des *θεῶ* in den Worten *ἵνα διὰ τῶν ὁργάνων ταύτων θεῶ θυσίᾳ εὐρεθῶ*. Das Wort findet sich bei Lat. A Syr. Syr. Fragm. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 Gr. B; dagegen fehlt es bei Sim. Met. und Lat. B. (Met. und Cod. O in marg. lesen dafür *θυσία καθαρά*.) Die äussere Bezeugung entscheidet für den Zusatz. In demselben Capitel lesen Lat. A Syr. Syr. Fragm. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 Met. (Cod. Paris. 1531) B *ἀνυπόκριτος Ἰησοῦ Χριστοῦ γενήσομαι*, wogegen Cod. Colb. mit allen Codd. von Met. *γενήσομαι* weglassen (Cod. Colb. lässt auch *Χριστοῦ* weg). Auch hier ist gegen die Weglassung aus äussern Gründen zu entscheiden. — Die bemerkenswerthe Weglassung von allen aber findet sich Cap. 6. Hier liest Cod. Colb. *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσασθαι*. Ebenso B (nur ohne *τὸν*, und *με* nach *θέλοντα* einschiebend; Met. hat wieder eine Lücke). Dagegen hat Lat. A nach diesen Worten den Zusatz *neque per materiam seductis*, der ganz aus derselben dogmatischen Verwerfung der Sinnenwelt als Princip des Bösen und ewigen Hindernisses alles göttlichen Strebens geflossen ist, wie Cap. 3. die Worte *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν*. Derselbe Zusatz, den Petermann in den Text aufnimmt und durch *μηδ' ἕλη ἕξαναρᾶτε* wiedergiebt, der aber wol, wie unten noch weiter begründet werden wird, durch *μηδ' ἕλη παραζηλώσητε* zurückzuübersetzen ist, findet sich nun auch bei Timoth. Arm. 1 Arm. 2 Syr. Fragm. II (p. 201), also bei allen den Zeugen, die, wie wir sahen, sonst in der Weglassung von Zusätzen des Cod. Colb. B Met. mit Lat. A zusammenstimmen.

Das Ergebniss auch dieser Erörterung ist, dass für Lat. A alles, was von syrischen und armenischen Versionen und Citaten vorhanden ist, für Cod. Colb. nur Sim. Met. und B stimmen.

Wir gehn über zur Vergleichung einer Anzahl Abweichungen, die nicht sowol in Weglassungen oder Zusätzen, als vielmehr in einzelnen verschiedenen Ausdrücken und Wendungen bestehen. Inscr. Cod. Colb. Gr. B *χριστόνυμος*. Dagegen Lat. A Arm. 2 Syr. 2 *χριστόνομος*, womit auch Syr. 1 Arm. 1 (perfecta in lege Christi) übereinstimmen. Sim. Met. lässt die Stelle weg. Alle Auctoritäten also, denen nach obiger Untersuchung der relativ reinere Text zukommt, sind gegen die Lesart *χριστόνυμος*, welche aus dem folgenden *πατρώνυμος* erst entstanden zu sein scheint¹⁾.

1) Den syrischen Text glaube ich übrigens nicht mit Cureton durch *κεκληρωμένη ἐν νόμῳ Χριστοῦ δρώμος*, sondern einfach durch *χριστόνομος δρώμος* zurückzuübersetzen zu müssen. Hoffentlich empfiehlt sich diese Lesung von selbst durch innere Evidenz.

— Wichtiger ist eine andre Stelle aus Cap. 2. Hier lautet der Text von Cod. Colb.: *ἐὰν γὰρ σιωπήσῃτε ἀπ' ἡμῶν, ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐπαθῇτε τῆς σαρκὸς μου, πάλιν ἵσταμαι τρέχων.* Denselben Text geben wiederum Met. und die sämtlichen Codd. von B. — Dagegen heisst es bei Lat. A Cod. Caj., übereinstimmend mit Syr. 1 Syr. Fr. IV bei Johannes Mon. Syr. 2 Arm. 2: *si enim taceatis a me, ego ero verbum Dei, si autem desideretis carnem meam, rursus factus sum vox.* Anstatt *θεοῦ* lesen sie also *λόγος θεοῦ*, statt *τρέχων* vielmehr *ἤχων* oder *φωνή*¹⁾. Zur Erklärung dieses Gedankens ist der bei Cureton p. 205—210 abgedruckte Brief des Johannes Mon. an Eutropios und Eusebios besonders lehrreich, welcher einen vollständigen Commentar der Worte *ῥῆμα* (verbum) und *φωνή* (vox) enthält²⁾. — Schwankend sind Lat. A Cod. Mont. (nach dem Usher'schen Texte), welcher *verbum* mit Cod. Colb. etc. weglässt, dagegen im zweiten Satze mit Cod. Caj. *vox* für *currens* liest; und Arm. 1 „nam si siletis a me verbo, ego para Dei fiam; sin vero corpus meum amatis, sum iterum currens“. Letzterer folgt also theils dem einen, theils dem andern Texte, wie schon Petermann gesehen hat³⁾. Was

1) *ἤχων* von Bunsen vorgeschlagen und von Petermann gebilligt, hat den bedeutenden Vorzug, dass sich die andre Lesart *τρέχων* daraus leicht erklärt. Dagegen glaubt Cureton p. 291 sq. nachweisen zu können, dass *φωνή* zu lesen sei, und bringt für das Vorhandensein des Gegensatzes *λόγος* und *φωνή* im patristischen Sprachgebrauche zwei Stellen bei. Orig. Opp. ed. Delarue IV, 149 *τῷ κακῶτατον τῶν εἰρημίων παρὶ τοῦ φωνῆν μὲν εἶναι τὸν ἰσάντην, λόγον δὲ τὸν ἰησοῦν θεὸν εἶναι*. Pseudo-Basil. Hom. adv. eos, qui per calumniam dicant dici a nobis Deus tres (Opp. ed. Garnier II, 612 a) *ὁ ἰσάντης φωνὴ μὲν ἐλάττω βωδῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἀνθρώπος δὲ ἦν τὴν φωνήν· μὴ οὖν ἀναίρει διὰ τὸ ὄνομα τοῦ λόγον τὴν τοῦ μεταγενεοῦς ἐπόστασιν*; Indessen leuchtet wol ein, dass an diesen beiden Stellen der Gegensatz zwischen *λόγος* und *φωνή* eine ganz andere Bedeutung hat, als bei Ignatios der Gegensatz zwischen *verbum* und *vox*. Der Beweis für *φωνή* ist also nicht zwingend.

2) Vgl. insbesondere folgende Worte (in Curetons Uebersetzung): „for the Word belongs to the power of the intellect of the soul, but the Voice to the conformation of the flesh. But because all bodies are of a nature without a soul, on this account also they are without the Word; and because the conformation of their nature is flesh only, on this account they utter only the Voice: for the Word is apart from all bodies, because the soul is separated from them all. Because, therefore, the soul dwelleth in man only, for this reason in man only is the Word found; but the Voice proceeds from the warmth of the blood, in which consists the moving principle of the life of the flesh.“

3) Petermann constitiirt den Text *ῥῆμα ῥῆμα* [ῥῆμα ῥῆμα]. Doch ist vielleicht *ῥῆμα* aus dem Anfange von *ῥῆμα* und dem Ende von *ῥῆμα* entstanden, und der ursprüngliche Text wäre: *nam si siletis a me verbo, ego Dei ero*.

aber den ersteren lat. Cod. betrifft, so ist nach der obigen Erörterung der Cod. Caj. dem Cod. Mont. (soweit uns derselbe durch den Usber'schen Text erhalten ist) vorzuziehen. — Hiernach ist denn die Entscheidung durch die im Laufe der Untersuchung gewonnenen kritischen Grundsätze an die Hand gegeben. Der Text von Lat. A (Cod. Caj.) Syr. 1 Syr. 2 Arm. 2 ist auch der vorzüglichere; die Abweichungen bei Arm. 1 stellen sich als secundär, eine Uebersetzung verrathend, heraus; und bestätigt wird diese Thatsache noch durch die Beschaffenheit des Textes von Arm. 2, der ursprünglich wie Lat. A lautet, die Lesarten aber „ego Dei sum“ und „iterum ero currens“ als Glosseme noch obendrein beigefügt enthält, nach Petermann durch Correctur von dritter Hand.

Nach allem bisher Erörterten scheint der Schluss sehr nahe zu liegen, dass Cod. Colb. und Sim. Met. beide der Familie B beizuzählen seien, dass also im Römerbriefe die Recension A durch gar keine griechische Handschrift aufbehalten sei.

Allein ehe wir hierüber zum Schlusse kommen können, müssen wir die Varianten noch weiter vergleichen. Da sind zunächst deren einige, in welchen die sonst so allgemeine Uebereinstimmung von Cod. Colb. und B nicht stattfindet. Cap. 3. οὐ πνευματικὸς τὸ ἔργον Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 findet sich auch bei Gr. B (Metaphr. lässt den ganzen Passus weg); dagegen liest Cod. Colb. οὐ σώτηρ μόνον τὸ ἔργον ganz allein (nur für das μόνον scheint Lat. B: „non solum in opere“ ein Zeugniß zu bieten, wenn auch ein sehr secundäres). — Cap. 6: οὐδὲν μου ὀφείλουσι τὰ τερπνὰ τοῦ κόσμου Cod. Colb. Met. Cod. O in marg. dagegen πέριτα Lat. A Syr. Fr. II (p. 201) Arm. 2 Gr. B. Ebendas.: μᾶλλον μοι ἀποθανεῖν Cod. Colb. Arm. 2 καλόν Lat. A Syr. Fr. II Timoth. Arm. 1 Arm. 2 auch Met. und B. — εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν Cod. Colb. Arm. 2 (i). διὰ Ἰ. Χρ. Lat. A Arm. 1 Tim. Gr. B ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Met. Lat. B. Ebds.: ἐκτὸ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἰσομαι Cod. Colb. Met. B; dagegen fehlt θεοῦ bei Lat. A Tim., desgl. bei Arm. 1 und Syr. Fr. p. 296 (ἄνθρωπος τέλειος), vgl. auch Fr. II (p. 201) und Arm. 2. — Cap. 7. Hier liest Cod. Colb. mit Met. Cod. O (am Rande) und dem Men. Graec. ad XX. Dec. καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμοῖς πῦρ φιλόυλον, ἔδωκε δὲ ἡμεῖς κτλ. Dagegen hat Gr. B für φιλόυλον vielmehr φιλοῦν τι, und ebenso liest Lat. A, der nur fälschlich ἔδωκε mit dem Vorhergehenden verband und „ignis amans aliquam aquam sed vivens“ übersetzte. Hiermit stimmen auch Syr. 1 Arm. 1 Arm. 2 zusammen, welche alle φιλοῦν τι [ἄλλο] voraussetzen. An beiden Stellen offenbart also Cod. Colb. einen secundären Text, einmal mit Met., beidemal gegen B. — Ausserdem finden sich mehre kleine Zusätze bei Cod. Colb. und Simeon Met., welche ebenfalls bei B fehlen, gleicherweise wie in den Auctoritäten der Familie A. Vgl. Cap. 3: ἵνα γὰρ καὶ εἰρηθῶ Cod. Colb. (Sim.

Met. lässt den ganzen Satz weg) gegen A (Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2) und B. — Cap. 7: *Θεοῦ*, Zusatz zu *κόμα* bei Cod. Colb. Met. und Cod. O am Rande gegen dieselben Zeugen. Aehnlich Cap. 1: *ἐάντερ θάλασσα τοῦ Θεοῦ ἢ* Cod. Colb. mit Arm. 1 und Cod. O am Rande gegen alle Uebrigen (Arm. 2 τοῦ κυρίου). Endlich Cap. 10 nach *Σειπτιμβόλων* lesen Cod. Colb. Arm. 1 Arm. 2 gegen Lat. A Met. B den Zusatz *τουτέστιν Ἀδγοῦστου ἐκἀδὲ τρίτη*. —

Hierdurch ist wenigstens der negative Beweis geliefert, dass Cod. Colb. und Met. nicht unbedingt unter die Auctoritäten von B gestellt werden können wegen ihrer theilweise eigenthümlichen Lesarten.

Wir gehen noch weiter. Wir liefern den positiven Beweis, dass Cod. Colb. in einer nicht unbedeutenden Anzahl von Stellen dem Texte von A näher kommt, als dem Texte von B. Natürlich sind die im Römerbriefe obnehin ziemlich seltenen Stellen auszuschliessen, wo B Interpolationen der späteren Zeit verräth. Inscr. τοῦ μόνου Θεοῦ αὐτοῦ Lat. A Arm. 1 Syr. 2 Cod. Colb. Met. für *μονογενοῦς* Arm. 2 B — *ἡγαπημένη* Lat. A Syr. 2 Arm. 2 Cod. V in marg. Cod. Colb. Met. *ἡγιασμένη* Arm. 1 B. — *κατὰ ἀγάπην* Lat. A Syr. 2 Cod. Colb. Met. gegen *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην* Arm. 1 Arm. 2 B. — τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met. gegen τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν (beim Interpolator?) B. Cap. 2. *πλέον μοι μὴ παύσασθε* Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. dagegen lassen Met. und B das *μὴ* weg (doch bietet B *με* statt *μοι*). — *καλὸν τὸ δύναι* Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Syr. Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande; dagegen las B *καλῶν*, und dann τοῦ διαλυθῆναι (Cod. Aug. und Cod. B) oder τοῦ διελθεῖν (Codd. Nydr. F0V Lat. B). — Cap. 4. *ἐγὼ γράφω ταῖς ἐκκλησίαις* Lat. A Colb. Met. *ἐ. γ. πάσαις ταῖς ἐκκλ.* B Syr. Arm. 1 Arm. 2 Tim. Syr. Fr. II p. 201 und p. 296. Also an einer Stelle, wo die Unrichtigkeit von Lat. A unzweifelhaft ist, stimmen doch Cod. Colb. und Met. mit ihm zusammen. Ebda. *βαρὺν* Cod. Colb. Cod. O am Rande, *βρώμα* Gr. B. — *ἄστος ἐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ* Lat. A. Timoth. Rufin. in einigen Codd. Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande, *Θεοῦ* Syr. Arm. 1 Arm. 2 B. Iren. — *γένωμαι* Lat. A Syr. Cod. Colb. Met. gegen B *ἐρεθίσωμαι*. — *ἀπαυτίσσητε τὸν Χριστὸν* Lat. A Cod. Colb. (τῷ Χρ. Met.) und Cod. O am Rande für τὸν κύριον B. Arm. 1 Arm. 2 Syr. Syr. Fr. p. 296. — *κατάκριτος* alle gegen Gr. B (*ἐλάχιστος*). — Cap. 5. *διδεμένος* Lat. A Cod. Colb. *ἐνδεδεμένος* Syr. Eus. Syr. Arm. 1 B. Eus. — *καὶ εὐχομαι* Lat. A Syr. Eus. Syr. Cod. Colb. Met. gegen *καὶ εὐχ.* Arm. 1 Arm. 2 B Eus. — *ἐπομαι* Lat. A Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande für *σύντομα* Arm. 1 Arm. 2 Syr. Syr. Eus. B. Eus. — *κακαὶ κολάσεις* Lat. A Cod. Colb. Syr. für *καὶ κολάσεις* B oder *καὶ κολάσεις* Met. — Cap. 6: τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου Lat. A Arm. 1 Syr. Fr. p. 296 Arm. 2 Sever.

Timoth. Syr. Fr. IX XIII XIV Cod. Colb. — Dagegen *Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ μου* B und Anastas. Sinaita, wol aus dogmatischen Gründen geändert; Met. bloß *τοῦ Χριστοῦ*. Eine besonders wichtige Stelle findet sich ferner Cap. 8. Hier lesen zunächst die verschiedenen Manuscripte übereinstimmend: *οὐκ ἔτι θείω κατὰ ἀνθρώπους ἤν· τοῦτο δὲ ἔσται, ἵνα ὑμεῖς θελησῆτε* (Gr. B *θέλητε*). Dann aber steht bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Met. und Cod. O am Rande *θελήσεται ὅν ἴνα καὶ ὑμεῖς θελησῆτε* (Lat. A lässt *ὅν* aus). Dieser Satz fehlt bei B und Arm. 1; erstere Codd. geben dafür ein paulinisches Citat *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ἵνα ὅπως ἤν ἐν ἡμοῖς ὁ Χριστός* (Gal. II, 19), welches sich auch im Men. Gr. ad XX Dec. findet (Cod. O schliesst es in Klammern). Das Citat kann kaum vom spätern Interpolator herrühren; jedenfalls aber fehlte der Zusatz von A bei B, nur dass ein Zeuge bei A (Arm. 1) mit B geht, und ein Manuscript von B mit A. Die Stelle lehrt deutlich, wie die verschiedenen Texte später unter einander gemischt worden sind. — In demselben Capitel liest ferner Cod. Colb. Met. mit Lat. A Arm. 1 Arm. 2 nach *ὅτι ἀληθῶς λέγω* die Worte *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατήρ ἐδόξεσεν ἀληθῶς*, und dann *ἀνέστασθε περὶ ἡμοῦ*. Die ersteren Worte fehlen bei B gänzlich, und im Folgenden liest er *καὶ ὑμεῖς συνεσταύρωστέ μοι*. Unmittelbar darauf *ἴνα ἐκτρέχω* bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Sim. Met.; dagegen hat B *ἴνα τοῦ σκόπου τέχω ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Beide Zusätze bei B gehören dem ursprünglichen Texte an, denn ersterer wird durch eine Glosse zu Arm. 2, letzterer durch Arm. 1 bestätigt. Endlich lesen Cod. Colb. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 *ἵνα πάθω ἡθελησάτε*, wofür B *ἵνα πάθω ἡγαπήσεται* bietet. Cap. 9. lässt B in *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστός ἡτοιμαῆσαι* die Worte *Ἰησοῦς Χριστός* weg gegen Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met.; für *ἡ ὑμῶν ἀγάπη* (Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met. hat B *ἡ ὑμῶν [ἡ] εἰς αὐτὸν* (Lat. B *ἐν αὐτῷ*) *ἀγάπη*. Ebendasselbst fehlen bei B Arm. 1 die Worte *τῇ κατὰ σάρκα*, welche bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Cod. O am Rande Met. Syr. sich finden. Cap. 10 lesen Arm. 2. Colb. *περὶ τῶν προελθόντων με*, wofür B *περὶ τῶν προσελθόντων* ohne *με*, Arm. 1 einen mittleren Text *περὶ τῶν προελθόντων* (s. Petermann zur Stelle) bietet. Met. mit Cod. O am Rande *τῶν συνελθόντων μοι*, womit auch Lat. A zu stimmen scheint.

Zieht wir nun aus dieser Darstellung das Resultat, so ergibt sich, dass Cod. Colb. keineswegs ohne Weiteres der Familie B beizuzählen ist. Vielmehr sind trotz der oben zusammengestellten Übereinstimmungen mit B seine Übereinstimmungen mit Lat. A wiederum so in die Augen fallend, dass die Annahme eines äussern Verwandtschaftsverhältnisses mit A unabweislich wird. Sonach bleibt nur eins von beiden möglich: entweder gehörte Cod. Colb. ursprünglich zur Familie B und wurde nach dem Texte von A durchcorrigirt; oder er gehörte ur-

sprünglich zu A, und hat eine Uebersetzung erfahren, die ihn dem Texte B näher brachte. Sieht man nun die oben zusammengestellten Varianten auf die eine oder die andre Möglichkeit hin an, so kann der Entscheid nicht zweifelhaft sein. Die Uebereinstimmung mit B bezieht sich meist auf allerhand Einschubel, die sich bei genauer Betrachtung zwar nicht alle, aber doch bei weitem zumeist als späteren Ursprungs auswiesen; die übrigen Varianten aber sind mit Ausnahme von zweien oder dreien, die sich ebenfalls sehr leicht als spätere Aenderung erklären lassen, kaum der Rede werth. Dagegen bietet Cod. Colb. eine bei weitem grössere Anzahl mit A gegen B stimmende Varianten, deren Erklärung aus späterer Correctur so gut wie unmöglich ist. Hierzu kommen eine Reihe von solchen Varianten, die theils Cod. Colb. eigenthümlich sind, theils mit einer oder der andern zu A gehörigen Uebersetzungen zusammentreffen (mit Arm. 1 oder Arm. 2).

Sonach folgern wir 1) Cod. Colb. gehört der Textfamilie A ursprünglich an. 2) der ihm zu Grunde liegende Text hat eine spätere Uebersetzung erfahren, welche insbesondere eine Reihe von Zusätzen des Textes B herübergenommen hat.

Im Wesentlichen dasselbe Urtheil ist über den griechischen Text des Simeon Metaphrastes zu fällen. Auch dieser setzt ursprünglich den Text A voraus und stimmt mit dem Cod. Colb. theils in den aus B herübergenommenen Zusätzen, theils in dem grössten Theile der übrigen (mit Lat. A gemeinschaftlichen oder selbständigen) Varianten überein. Einige wenige ebenfalls im Obigen mit verzeichnete Varianten hat er indessen gemein mit dem Texte B auch gegen Cod. Colb., insbesondere die Weglassung des Zusatzes der Familie A *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν καὶ* (Cap. 2). Doch werden diese aufgewogen durch einige Varianten mit Lat. A gegen Cod. Colb. und B.

Bemerkenswerth ist endlich, dass sich in den älteren Editionen Spuren von Manuscripten der Familie B erhalten haben, welche von ihrer Familie in einer Anzahl Stellen abweichen. So insbesondere Cap. 8 in dem Satze von A und Met. *Δεήσασθε ἑαυτοὺς καὶ ἡμᾶς δεήθητε*, desgleichen das *κατὰ σάρκα* Cap. 10 u. s. w. An mehreren Stellen ergeben sich bei B auch Varianten eines ungenannten Manuscriptes, welche mit Sim. Met. allein gegen alle übrigen Auctoritäten stimmen (vgl. Cap. 4 *τῷ Χριστῷ*, Cap. 10 *τοῖς συνελθόντων μοι καὶ* ¹⁾). Die nächstliegende Erklärung dieser Erscheinung wäre die Annahme einer ähnlichen Mischung des Textes nur in umgekehrter Weise wie bei Cod. Colb.; doch sind die Spuren, die uns über diese Manuscripte aufbewahrt sind, (in den von älteren Herausgebern angegebenen Varianten werden die benutzten Manuscripte niemals genannt und noch weniger be-

1) Doch vgl. hierfür auch Lat. A: *de adventibus mecum*.

schrieben) viel zu unbedeutend und unsicher, als dass sich erhebliche Folgerungen daraus ziehen liessen¹⁾).

Werfen wir nun noch einen Blick auf die übrigen Auctoritäten, so ergibt sich ebenfalls schon aus obiger Zusammenstellung, dass dieselben zunächst die Zusätze von B Cod. Colb. Met. grösstentheils nicht kennen, in dieser Hinsicht also mit Lat. A zusammengehn. Dem Texte von Arm. und Syr. wird von uns je eine besondere Darstellung weiter unten gewidmet werden: hier beschränken wir uns für beide nur auf die eine vorläufige Bemerkung, dass hierdurch ihre Zugehörigkeit zur Familie A noch nicht ohne Weiteres erwiesen ist, da der Fall denkbar wäre, dass beide mit Lat. A zwar den zusatzfreieren Text, mit B aber eine grössere Anzahl Varianten gemein hätten. Doch wird sich wenigstens für Arm. dessen Zugehörigkeit zur Familie A im Allgemeinen mit einigem Scheine aus den oben mitgetheilten Varianten erschliessen lassen.

Dagegen gehören unbedingt zur Familie A in ihrer ursprünglicheren, durch die lat. Codd. verbürgten Gestalt Timotheus Alexandrinus, Syr. 1 und Arm. 2. Von Timoth. war schon früher (im zweiten Abschnitte) erwiesen worden, dass die bei ihm vorliegenden Citate unabhängig von einer syrischen Gesamtübersetzung der ignatianischen Briefe sind. Sein Zeugniss wird mithin für die vorliegende Frage die Bedeutung einer selbständigen aus dem Griechischen gemachten Version in Anspruch nehmen. Die von ihm aufbewahrten Fragmente des Römerbriefes sind: Cap. 3. οὐδὲν φαιρόμενον ἀγαθόν — Cap. 4. ἰάντες ὑμεῖς μὴ κολύετε. Cap. 6. καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν — zu Ende, also das ganze Cap. mit Ausnahme des ersten Satzes. In allen diesen Abschnitten stimmt er buchstäblich mit Lat. A in Weglassungen, Zusätzen und sonstigen Varianten, mit einziger Ausnahme von Cap. 4: ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, wo πάσαις ausser bei Cod. Colb. Met. auch bei Lat. A fehlt, aber durch alle übrigen Auctoritäten Arm. 1 Arm. 2 Syr. B bestätigt wird²⁾).

Was ferner den von uns sogenannten zweiten Syrer be-

1) Obige Bemerkung über das Verhältniss eines Manuscriptes von B war lange niedergeschrieben, ehe ich die Drezsel'schen Collationen benutzen konnte. Ich füge jetzt hinzu, dass jenes von älteren Editoren offenbar sehr sorgfältig verglichene Manuscript wahrscheinlich der Codex Ottonianus (O) gewesen ist, der am Rande nach dem Texte des Simeon Metaphrastes durchcorrigirt ist. Alle von mir früher notirten Varianten jenes ungenannten Manuscriptes finden sich wenigstens in den Randglossen des Cod. O wieder. — Uebrigens scheint auch Cod. Vat. hier und da Veränderungen nach dem Texte von A erfahren zu haben.

2) So gut, wie gar nicht, in Betracht kommt für den Römerbrief Severus, der zwar die Stelle Röm. 6. ἐκπορεύεσθε μοι μνηστὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ μου mit A gegen B übersetzt, im Uebrigen aber keine Anhaltspunkte zur Entscheidung bietet.

trifft, so ist schon oben bemerkt worden, dass sein freilich nur bis gegen die Mitte des 2. Cap. reichender Text aus dem Martyrium des Ignatius genommen ist, völlig selbständig von den übrigen syrischen Uebersetzungen. Jetzt fügen wir hinzu, dass auch er mit Lat. A gegen die Familie B stimmt. Eine einzige Variante stimmt mit Gr. B: die Einschlebung des *εἰς πέρας* im ersten Capitel. Doch ist die Wortstellung so, dass hier nicht sowol eine Uebereinstimmung mit B, sondern mit Syr. anzunehmen ist, wie wir später zeigen werden. Eine Variante ferner mit Cod. Colb. Met., zugleich mit Arm. 2: die Weglassung des *μὴ* vor *φίλοισιν*. Ausserdem finden sich allerdings noch allerhand andre Abweichungen von Lat. A, aber diese geben doch keine Varianten für Cod. Colb. oder für Familie B, sondern sind theils völlig isolirt (inscr. *ἦν καὶ ἀσπάζομαι* κτλ. Cap. 1. Weglassung des *δεδομένος* etc.), theils in Uebereinstimmung mit Syr. 1 und Arm. 1 (s. unten) gegen alle sonstigen Auctoritäten, einmal auch allein mit Arm. 2. (die Uebersetzung des *ἔξω* Cap. 2 mit inveniam). Ueberall aber, wo zwischen Lat. A und B zu entscheiden ist, stellt sich Syr. 2 auf die Seite von Lat. A.

Der zweite Armenier endlich bietet ebenfalls den Römerbrief in den Märtyreracten des Ignatius. Sein Text ist, wie schon Petermann gesehen hat, nicht aus dem Syrischen, sondern unmittelbar aus dem Griechischen geflossen. Dadurch gewinnt sein Zeugniß selbständige Kraft; werthvoll aber ist es insbesondere auch dadurch noch, dass er nicht blos wie Syr. 2 ein grösseres Fragment, sondern den ganzen Römerbrief enthält.

Was den Text von Arm. 2. betrifft, so stimmt er mit Lat. A in dessen Weglassungen eben so wie in dessen Zusätzen gegen Cod. Colb. und B zusammen. Dagegen finden sich auffallender Weise zwei sehr secundäre Zusätze, nämlich Cap. 5. das Einschleßel *ἀγατοὶ διατρέψαι*, welches in den ältern Handschriften von Lat. A ebensowol als von B (laut Eus.) fehlte, und Cap. 19 der Zusatz von Cod. Colb. und Arm. 1: *τοὺς ἐστὶν ἀγαθοὺς ἐκὰς τρίτην*. In den Varianten stimmt Arm. 2. mit Lat. A gegen B: inscr. *ἡγανημένην*. — *χριστονόμος*. — Cap. 2. Weglassung des *ἀπὸς* nach *θεῷ*. — *γενήσομαι λόγος θεοῦ*, und gleich darauf *ἤχῳ* für *τρέχων*. — *μὴ παράσχησθε*. Cap. 3. *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν* mit dem Zusätze *ὁ γὰρ θεός κτλ.* — *κατάκριτος*. — Cap. 6. Weglassung des *θεοῦ* vor *ἔσομαι* (aber für *ἀνθρώπος* vielmehr angelus). Cap. 7. *ἐπιθυμεῖτε*. Cap. 8. *τῷ θεῷ χρῆται*¹⁾. —

Mit B gegen Lat. A: inscr. *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην*. — Cap. 1. *δεδομένος γάρ*. — Der Zusatz *εἰς πέρας* oder *πέρατος*. — *φίλοσθε* ohne *μὴ*. — Cap. 4. *πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις*. — *καθα-*

1) Auch mit Lat. A (und B) gegen Cod. Colb.: Cap. 3. *ὃ πεισμοῦς τὸ θεῖον*. Cap. 4. *Θεῷ θνολα*. Cap. 5. *μηδὲν με θηλάσαι* (ζηλώσαι). Cap. 6. *τὰ πέρατα*. Cap. 7. *φιλοῖν εἰ* [ἄλλο].

ρὸς ἄνθρωπον θεοῦ. — ἀληθῶς für ἀληθής (mit Lat. B, aber gegen Gr. B). — *λατῶν τὸν κύριον*. — Der Zusatz *ἐν αὐτῷ* zu ἀναστήσονται (auch mit Cod. Colb.). — Cap. 5. *ἂ καὶ εὐχόμεαι*. — *σύντομα*. — Allein alle diese Varianten der letzteren Art beweisen nicht ein Verhältniss der Abhängigkeit von B, weil Arm. 2. sie entweder mit Syr. oder insbesondere häufig mit Arm. 1, oft mit beiden, gemeinschaftlich hat. Hieraus folgern wir aber, in Uebereinstimmung mit mehreren andern weiter unten noch genauer zu entwickelnden Spuren, dass die ursprünglich selbständig aus dem Griechischen gemachte Uebersetzung des Römerbriefs späterhin nach Arm. 1 corrigirt worden ist.

Dass übrigens spätere Correcturen ziemlich zahlreicher Art mit dem älteren Texte von Arm. 2 vorgenommen worden sind, beweisen eine Anzahl von Glossen, welche sich neben der ursprünglichen Lesart finden. Bemerkenswerth sind darunter folgende: Cap. 2. findet sich neben der Lesart von Lat. A *ego verbum sum* die Bemerkung „(aut: ego Dei sum)“; neben *iterum ero* *mea vox* das Glossem „(aut: iterum ero currens)“. Cap. 6. neben der gewöhnlichen Lesart *partus meus* die missverständliche von Lat. A (*τόκος* für *τοκεῖς*) „(aut: fenus et lucrum meum)“; Cap. 7. *ignis amandi* mit dem parenthet. Zusatze *alienum quidquam*; Cap. 8. *ut assequar* in Parenthese der Zusatz von B *scopum illum* (*τὸν σκοπὸν*). Die blos parenthetische Anführung solcher Varianten ist freilich sehr ungenügend. Einmal bleibt die Möglichkeit der Unvollständigkeit sehr nahe liegend; und namentlich möchten wol sämmtliche bei Lat. A fehlende Zusätze erst später bei Arm. 2 eingedrungen sein; sodann aber ist man nicht einmal davon vergewissert, welche Lesart von zwei nebeneinander im Text stehenden die ursprüngliche war, da die blos parenthetische Anführung in der Aucher'schen Ausgabe ebenso wenig als das hier und da eingefügte aut hierfür genügende Sicherheit bietet. So mögen namentlich in der Stelle Cap. 6. die Worte „*fenus et lucrum meum*“ ursprünglich nach Lat. A bei Arm. 2 gestanden haben, und erst bei der späteren Correctur mag die richtige Lesart *partus meus* aus Arm. 1 nachgetragen worden sein, also grade umgekehrt, als gegenwärtig die Textgestalt bei Aucher bietet. Wenigstens spricht hierfür der Umstand, dass wol für eine Uebersetzung des ursprünglich mit Lat. A stimmenden Textes nach Arm. 1 Spuren vorliegen, nicht aber für einen Sachverhalt umgekehrter Art. —

Hiermit schliessen wir die allgemeine kritische Untersuchung über die Textfamilien der ignatianischen Briefe ab, und geben das Gewonnene nun in folgender kurzen Uebersicht:

Zu Familie A: Für ep. ad Eph. Magn. Trall. Philad. Smyrn. Polyc.; Lat. Cod. Caj., als der relativ vorzüglichste; dann

Lat. Cod. Montacut. (bei Usher); Gr. Cod. Med., Cod. Casanat., schon mehrfach alterirt.

Theodoret, Pseudo-Athanasios, Gelasius; die syr. Citate bei Timotheos, Severus, Fragm. IX – XIV. Spuren von früheren Textverschiedenheiten auch hier (insbesondre Eph. 7). — Vorläufig Arm.

Für den Römerbrief insbesondre: wiederum Lat. Codd. Caj. und Montac. ferner Timoth., Syr. 2;

Arm. 1 (wenigstens in den Weglassungen und Zusätzen). Arm. 2 ursprünglich genau nach Lat. A übersetzt, dann nach Arm. 1 durchcorrigirt.

Cod. Colb., Sim. Metaphr. und die Randbemerkungen des Cod. Ottob., ursprünglich mit Lat. A, aber in einer nach B ergänzten und theilweise überarbeiteten Recension.

Zu Familie B: die lat. und griechischen Codd. des interpolirten Textes sämmtlich, sammt den patristischen Citaten, die diesen Text voraussetzen.

Aus der Zeit vor den Interpolationen: Eirenaeos, Eusebios (in der Hauptsache), dies die ältesten Zeugen für einen griech. Text der ignat. Briefe überhaupt.

Maximus, Johannes Damascenus, Antonius Melliss, als Repräsentanten eines noch von den spätern Interpolationen freien, doch schon mannichfach geänderten Textes. Alle drei, sicher aber die beiden letzten, stehn zu einander in einem engeren Verwandtschaftsverhältnisse, und repräsentiren einen besondern Zweig der Familie B.

Antiochos Monachos bietet einen mehrfach mit den vorhergehenden verwandten, übrigens ganz secundären, und aus A und B gemischten Text. Die Interpolationen in den gegenwärtigen Codd. von B kennt er noch nicht.

b) Von der armenischen Version insbesondre.

Es liegt uns nun ob, das Verhältniss der armenischen Uebersetzung der ignatiansischen Briefe zu den beiden Textfamilien A und B genauer zu ergründen. Die Untersuchung hierüber wird uns den Weg bahnen zur Betrachtung der syrischen Uebersetzung. Wenn der kürzere syrische Text nur Excerpt ist aus einer dem Armenier zu Grunde liegenden syrischen Version, so müssen natürlich sowol Arm. als Syr. allenthalben in der Hauptsache derselben Textfamilie angehören, sei diese nun A oder B. Ebenso müssen die Briefe und Abschnitte, welche bei Syr. und Arm. zugleich sich finden, dasselbe Verhältniss einnehmen zu den vorhandenen Textfamilien, in welchem die übrigen Briefe und Abschnitte, welche bei Syr. fehlen, zu denselben stehn. Hieraus ergibt sich

die Nothwendigkeit, eine Scheidung vorzunehmen zwischen dem, was bei Syr. fehlt, und dem, was bei letzterem zugleich vorhanden ist. Wir haben zunächst ganz unabhängig vom Syr. die Briefe und Briefabschnitte zu durchforschen, welche bei diesem fehlen, und in ihnen das Verhältniss des armenischen Textes zu den beiden Textfamilien festzustellen. Erst wenn dieses geschehn ist, können wir uns mit den übrigen Briefen und Briefabschnitten beschäftigen, die der Syrer ebenfalls bietet; dies aber wird unmöglich sein ohne fortlaufende Vergleichung eben jener syrischen Textgestalt selbst, daher wir denn diesen Theil der Untersuchung passender dem nächsten Abschnitte vorbehalten, der von der syrischen Recension insbesondere handelt.

Wir beginnen unsere Betrachtung des armenischen Textes mit den 4 Briefen, welche bei Syr. fehlen, wobei wir nur Cap. 4. 5. des Trallerbriefes vorläufig ausscheiden.

Zuerst der Magnesierbrief. Hier ist die Uebereinstimmung von Arm. mit dem Texte von A so in die Augen fallend, dass sie kaum einer ausführlicheren Begründung bedarf. Natürlich ist wiederum abzusehn von den Interpolationen des Textes B, soweit dieselben sich mit einiger Sicherheit ausscheiden lassen; die behauptete Uebereinstimmung mit A hat also nur den Sinn, dass damit ein Gegensatz auch gegen die ursprüngliche Textrecension B ausgesprochen sein soll. Aber auch mit dieser — nach dem ganzen Entwicklungsgange unserer Untersuchung selbstverständlichen — Einschränkung ist die bei Weitem überwiegende Uebereinstimmung des Armeniers mit A ganz unzweifelhaft. Der Stellen, auf die sich diese Thatsache gründet, sind so viele, dass wir nur die allerdeutlichsten herausheben wollen. Cap. 1. *Θεοπροκεισάτων* für *Θείον καὶ ποθεινόν*. — *τοῦ ἀρχοῦτος τοῦ αἰῶνος τούτου* für das einfache *τοῦ αἰῶνος τούτου*. Cap. 2. *συνδούλον* für *συμβιώτον*. — *ὡς χάριτι Θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* für *καὶ τῷ πρὸς. χάριτι*. [Lat. B *ἐν χάρι.*] *Θεοῦ ἐν* [Lat. B *καὶ*] *νόμῳ Ἰ. Χρ.* — Cap. 3. *κατὰ δόγματα* für *κατὰ γνώμην*. — *ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τούτον κτλ.* für *οὐ γὰρ ταυτοῦν κτλ.* — Cap. 4. *καλοῦσι* (wenigstens dasselbe Verbum bei Arm.), für *λέγουσι*. — Cap. 7. *ἐποίησεν* für *ποίη*. — *μηδὲν περάσασθαι εὐλογόν τι γίνεσθαι κτλ.* für *μηδὲ τι φανέσθαι ὅμιν εὐλογον*. — *ἐν τῇ ἀγάπῃ* für *ἐν πίστει*. — Cap. 8. *ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ ἐλληφέναι* für *ἀπονούμεθα χάριν ἐλληφέναι*. — *ὅς κατὰ πάντα εὐηρόστησι* für *ὅς πάντα κατενηρόστησι* u. s. w. Hierzu lassen sich eine Reihe von Zusätzen fügen, die Arm. mit A gemein hat, während B sie nicht kennt. So Cap. 3. der Zusatz *τὸν τὰ κτήρια εὐδότα zu Θεόν*. — Cap. 4. (zum Schlusse des Cap.) die Worte *διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναρροῦσθαι*. — Cap. 6. *καὶ τοῖς προκαθημένοις ἐς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφ' αὐτοῦ*. — Cap. 9. *ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὁσμῆς ἐλεγχθήσετε*. — Cap. 13. *ἐν νύκτι καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει*

(hier hat Arm. den Zusatz obwol mit einigen Abweichungen). — Cap. 15. *ἐπιτάξω Συνοχῶν*. Wir könnten dieses Verzeichniss um ein Beträchtliches noch vermehren; doch mögen diese Beispiele genügen; wenigstens sind grade die vorliegenden Stellen sämmtlich von der Art, dass man kaum bei einer einen Grund wird auffinden können, warum der spätere Uebersarbeiter sie hätte weglassen sollen. Hierzu liessen sich noch eine Anzahl von solchen Stellen fügen, in welchen eine grössere Aenderung der Lesart vorliegt, ohne dass man berechtigt wäre, die Schuld auf den Interpolator zu schieben. So Cap. 7. *διατίθεσθε* bei B für *διαφυγόντες Θεοῦ τρυφόμεθα*. — Cap. 8. *ἀλλήλους ἀγαπήσωμεν* bei B für *ἐντρέψασθε ἀλλήλους*. — Cap. 10. *ἵνα μὴ ὁ ἀλλότριος ἐμῶν κυριεύσῃ* für *ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ἡμῖν* u. s. w. In allen diesen Stellen bietet Arm. den Text von A.

Andererseits finden sich aber doch wiederum Einzelheiten, in welchen Arm. mit B stimmt. So fehlt bei B der Satz Cap. 7 *ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων* (sc. οὐδὲν ἐποίησεν). Hier lässt Arm. wenigstens die beiden ersten Worte *ἡνωμένος ὢν* ebenfalls weg. Cap. 8 fehlen bei B die Worte *αἰδώς, οὐκ ἀπὸ πηγῆς προσελθὼν*, dafür nur *οὐ ῥητός, ἀλλ' οὐσιώδης*. Arm. und Sev. nun lassen beide das *αἰδώς, οὐκ* ebenfalls weg (während Timoth. mit A es festhält). Sehr instructiv endlich ist die Stelle Cap. 13 *ὑποτάγητε τῷ ἐν ἰσχύει καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἑνωσῇ ἡ σαρκική τε καὶ πνευματική*. Hier lässt nun B (abgesehen von der Variante zum Schlusse *ἵνα ἑνωσῇ ἡ κατὰ Θεὸν ἐν ἡμῖν*) den ganzen Zusatz *κατὰ σάρκα* — *καὶ τῷ πνεύματι* weg; Arm. aber bestätigt diese Weglassung zwar nicht im Ganzen, aber doch in einzelnen Worten. Während nämlich *καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ* stehn bleibt, lässt er im Anfange das *κατὰ σάρκα* und zum Schlusse das *καὶ τῷ πνεύματι* weg. Dgl. Weglassungen ändern natürlich das Urtheil nicht, welches den Arm. der Familie A zuweist, aber sie liefern wenigstens dafür einen Beweis, dass der Text von A nicht so ohne Weiteres der allein gültige war, daher vielmehr durch solche Weglassungen das Urtheil nur noch gekräftigt wird, welches auch in der Textfamilie A eine Anzahl später eingedrungener Zusätze fand, denen gegenüber B trotz anderweitiger Interpolationen den reinen Text aufbewahrt hat.

Varianten im Einzelnen, welche eine Uebereinstimmung von Arm. mit B erwiesen, sind im Magnesierbriefe ziemlich selten. Abgesehen von sehr unbedeutenden Kleinigkeiten (Cap. 3. *ἡμᾶς* für *ἡμᾶς*. Cap. 10. *καὶ* für *ὡς*. Cap. 11. *ἡμᾶς* für *ἡμᾶς*, vgl. bez. Cap. 3. *οὐ προσειληφότως τὴν φαινομένην νοσητικὴν τάξιν*, A, wofür Arm. mit B *οὐ πρὸς τὴν φαινομένην ἀπορώτερος νεότητα* haben, eine jedenfalls richtige Lesart auch aus innern Gründen, wenn man die vorliegenden Worte vergleicht, wo die Magnesier gewarnt

werden *μη συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου*. Es ist also vom Alter der Person, nicht vom Alter des Amtes die Rede; und dass A von letzterem spricht, erweist sich als eine dogmatische Aenderung. Hiermit endigt zugleich aller Streit über die Auffassung der Worte *νωτερικὴ τάξις*. Cap. 8. liest Arm. mit B *κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν*, während Lat. A *κατὰ Ἰουδαϊσμόν*, Cod. Med. und Casanat. aber die aus beiden Lesarten entstandenen Worte *κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμόν* bieten. In demselben Cap. lassen Arm. und B in den Worten *ἐμπνέομενοι ἐκ τῆς χάριτος αὐτοῦ* das *αὐτοῦ* weg.

Alle diese Varianten sind freilich bei weitem nicht im Staade, die Uebereinstimmungen mit A aufzuwiegen; ja sie würden nicht einmal die Benutzung von Handschriften der Familie B durch den Armenier erweisen, da in den oben besprochenen Varianten mit B Arm. wie es scheint stets den richtigen Text bewahrt hat, dieser aber unabhängig von B auch in Handschriften von A sich erhalten haben kann (vgl. insbes. das *κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμόν* von Cod. Med.). Allein ein andrer Umstand beweist allerdings eine Benutzung von Handschriften der Familie B durch den Arm. Es finden sich nämlich mehrer Stellen, in welchen Arm. einen aus A und B gemischten Text bietet. Hierher gehört Cap. 3. die Lesart *ad hominem carnalem*, aus *πρὸς σάρκα* von A und *πρὸς ἄνθρωπον* von B zusammengesetzt. — Cap. 5: *imago principis huius mundi*, aus *τοῦ κόσμου τούτου* (sc. *χαρακτῆρα*) von A und *εἰκόνα τοῦ ἄρχοντος τῆς πορνείας* (B) entstanden. Cap. 6. *sumite in vos similitudinem Dei et concordiam*, wesentlich mit A (*ὁμοθυμαν θεοῦ λαβόντες*), aber aus B (*ἐν ὁμοιοίᾳ*) ist der Zusatz *καὶ ὁμοιοίαν* bei Arm. geflossen. Ebendas. auch die Lesart *sed (cum) amore Jesu Christi*, näher an B *ἀλλ' ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, aber das Wort *ἀγάπη* wol aus A herübergengenommen, welcher *ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀλλήλους διαπαντὸς ἀγαπᾶτε* liest. Endlich gehört hierher vielleicht auch Cap. 10. Hier liest A *τὴν κακὴν ζύμην τὴν πάλαι μεθεῖσαν καὶ ἐνοξίασαν*, Gr. B hat für die letzteren Worte *τὴν παλ., τὴν σεσηπυῖαν*. Dafür liest nun Arm. *quod acidum factum est* (sc. *fermentum*) *corruptione*, ins also beide Participia *ἐνοξίασαν* und *σεσηπυῖαν*. Doch könnte dies lediglich aus dem Texte von B hervorgegangen sein, da Lat. B *quod corrumpit et putrefacit* bietet, also ebenfalls zwei Participia voraussetzt.

Auf alle Fälle geht aus dem Gesagten soviel hervor, dass Arm. obwol er nach wie vor zur Familie A zu rechnen ist, doch einem gewissen Einflusse auch von B unterliegt, und mehrfach mit B gegen A geht, mehrfach auch einen aus beiden gemischten Text bietet. Dass diese Erscheinung einen secundären Ursprung von Arm. voraussetzt, ist wol an und für sich klar.

Bestätigt wird dies noch durch einen andern Umstand. In Stellen nämlich, deren Sinn durch schwierige Worte dunkel ist, bietet Arm. gegen A und gegen B eine dritte Variante, die

gleichwol aus der Schwierigkeit nicht heraushilft. So liest A Cap. 3. *συχραῖσθαι*, B bietet dafür das wie es scheint erleichternde *καταργεῖν*, und Arm. hat das ganz secundäre *spectare*, wodurch der ursprüngliche Sinn keine Aufhellung erlangt. Aehnlich Cap. 10, wo Gr. A *ἀλλοθῆτε* wol richtig liest; Lat. A setzt durch seine Uebersetzung *salvificemini* (für *salificemini*) dasselbe Wort voraus. B liest *αἰλλοθῆτε* (Lat. B *exultate*) und Arm., wol nur aus dem Zusammenhange rathend, *conjugite* vor.

Hierzu lassen sich noch eine Reihe von Varianten fügen, die Arm. eigenthümlich hat: theils Weglassungen wie in ser. *ἐν ᾧ ἀσπάσμαι*. Cap. 1. *ἀγαλλιώμενος*. Cap. 4. *βεβαίως*. Cap. 7. *ὡς* vor *ἐπὶ τῷ Ἰησοῦν Χριστῷ*. Ebendas. das *ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμύμῳ* und *ὅντα καὶ*. Cap. 8. *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Cap. 10. *διὰ τοῦτο* — *γενόμενοι*. Cap. 11. *καὶ βεβαίως*. Theils erleichternde Zusätze, wie Cap. 3. *tantum* zu *ὅς* *αὐτῷ* *δέ*. Cap. 4. *θεοῦ* zu *κατ' ἐντολήν*. Cap. 6. in *hoc temporum apparuit corpori* für das einfache *ἐν τῷ ἐφάρῃ* u. s. w. Anderwärts ist die Uebersetzung geradezu paraphrasirend und interpretirend: so der Anfang von Cap. 5: *oportet intelligere quod omnium rerum finis est* für *ἐπεὶ ὅν ἐστις τὰ πρῶματα ἔχει*. Ferner der Anfang von Cap. 6: *et quoniam in eo quod antea scripsi de episcopo et presbyteris et diaconis vidi omnem coetum vestrum plenum sancta fide et amore; et peto a vobis ut in concordia et Deo faciatis omnia*, womit man den Text von A vergleichen mag: *ἐπεὶ ὅν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πληθος ἐθεώρησα, ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, παραινῶ ἐν ὁμοφῳῳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πρᾶσσειν*. Cap. 8: *et propter vñ* — *ζῶμεν* schiebt Arm. wie es scheint ein Glossem ein; *sed* *ausc* *quando cognovimus veritatem, et etc.* Cap. 9. wird der Ausdruck *κυριακῇ* durch *Domini dies sancta et prima* umschrieben. Aehnliches findet sich noch in ziemlicher Menge. Zuweilen wird der Ausdruck von A in verkürzter Gestalt wiedergegeben: so Cap. 5. *τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὰ αὐτοῦ πάθος* durch *pati et mori*, Cap. 9. *εἰς καινότητα ἡλπίδος* *ad hoc gaudium* u. s. w.

Aus allem geht hervor, dass mindestens die armenische Uebersetzung wie sie vorliegt, an sehr vielen Stellen einen ziemlich secundären Text repräsentirt. Doch lässt sich freilich aus dem dem Arm. eigenthümlichen Verschiedenheiten nicht mit Sicherheit auf die dem Arm. zu Grunde liegende syrische und hinwiederum auf die dem Syrer zu Grunde liegende griechische Textgestalt schließen, da vieles jedenfalls nicht auf Rechnung des übertragenen Textes, sondern des Uebersetzers selbst zu setzen ist. Hierzu kommt dass der armenische Text selbst wie wir schon oben gesehen haben, sehr im Argen liegt, und mannichfache spätere Änderungen erlitten haben muss. Indessen lässt sich trotz alledem die Thatsache nicht umstossen, dass der Armenier eine zwar ursprünglich aus A geflossene, aber bereits mehrfach gemischte Textgestalt darbietet.

Andrerseits gehn wir jedoch keineswegs so weit, behaupten zu wollen, dass Arm. nirgends den richtigen Text gegen Cod. Med. aufbewahrt habe. Schon oben haben wir gesehen, dass er an einigen Stellen mit B eine vorzüglichere Lesart bietet. Dem fügen wir jetzt noch weiter hinzu, dass er auch mannichfach Verderbnisse des Cod. Med. (und Casanat.) aufgezeigt und gegen diese Autorität den Text von Lat. A aufrecht erhält. So liest er Cap. 6 τὸν πλησίον mit Lat. A B Dam. gegen τῷ πλησίον Med. — Cap. 7. (ἐν ἀγάπῃ) τῇ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν mit Lat. B gegen εἰς Ἰσὺν Ἰησοῦς Χριστὸς Med. — Ebendas. εἰς ἕνα πάντων mit Lat. A (vgl. auch B ὡς εἰς τὸν πάντων) gegen Med., der ἕνα weglässt. — Cap. 9. die Weglassung des ζωὴν vor ζῶντες. Cap. 10. ὁμοῦς mit Lat. A für ὁμοῦς. Cap. 14. παρικείμενα für παρικείμενα. Cap. 15. ἀδιάκριτον für διάκριτον.

Wir wenden uns jetzt zum Trallerbriefe. Auch hier geht Arm. in der Hauptsache mit A gegen B: nur ist es theilweise schwierig, zu erweisen, inwieweit die Abweichungen des Textes B von A und Arm. eine ursprüngliche Textverschiedenheit waren oder erst durch den Uebersetzer herein kamen. Zu den ursprünglichen Varianten lassen sich indessen mit einiger Sicherheit folgende zählen: Inscr. ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι für ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι. Cap. 1. ἐδήλωσεν μοι für das einfache ἐδήλωσε. — εὐνοίαν ohne ἡμῶν. — μίμητὰς ὄντας Θεοῦ für μ. ὁ. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος. Cap. 2. ὅτ' ἂν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσασθε für die imperat. Form τῷ ἐπισκ. ὑποτάσσασθε woraus sich dann bei B eine weitere Aenderung ergab. ὡς περ ποιεῖτε für ὡς περ ποιεῖτε (Lat. B lässt dies ganz weg). Cap. 3. ὁμοίως πάντας ἐν τρεπίσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν für ὁμοῦς δὲ ἐν τρεπίσθω αὐτοὺς ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν. — οὐ καλεῖται (auch Antioch.) für ἐκλεκτὴ οὐκ ἔστιν. Cap. 6. ὡς περ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰκουμενίτος für ὡς περ οἰκουμενίτι κώνιον κεραννόντες (doch las auch Arm. wol κεραννόντες für διδόντες). Cap. 7. οὗτος οὐ καθαρὸς ἐστὶ τῇ συνειδήσει für ὁ κοινὸς μεμλάνται τῇ συνειδήσει. Cap. 8. πρηνάθειαν für πραότητα. — ἵνα μὴ — τὸ ἐν θεῷ πληθὺς βλασφημῆται für ἵνα μὴ — ὁ λόγος καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται (die Lesart von B auch bei Dam.). Cap. 9. τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ für τοῦ γενομένου ἐκ Δαβὶδ. (Lat. B beides: qui factus est ex semine David). Cap. 10. αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν für οὐ τῷ ὄντι. τί δὲ εἴχομαι für καὶ εἴχομαι. Cap. 12. ἐν τῇ ὁμοιοῖα ἡμῶν καὶ τῇ μετ' ἀλλήλων προσεισχῇ für ἐν τῇ ὁμοιοῖα τῇ πρὸς ἀλλήλους καὶ τῇ προσεισχῇ. Cap. 13. μνημονεύετε ἐν ταῖς προσεισχῇς ἡμῶν für μνημονεύετε ἡμῶν. Doch macht dieses Verzeichniss auf Vollständigkeit keinen Anspruch, vielmehr liessen sich wol noch manche Varianten von B dem Interpolator streitig machen und dem ursprünglichen Texte B vindiciren, wodurch dann der Unterschied von Arm. nur um so grösser werden würde. Auch einige Zusätze von A kennt Arm., die bei B fehlen: so Cap. 1. das ὡς ἔγνω (findet sich jedoch

bei Lat. B). Cap. 3. τῆς ἀγαπῆς ἡμεῶν (auch bei Lat. B). Ferner der ganze letzte Satz Cap. 11: οὐ δύναται οὐκ κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν· τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός. Cap. 13. die Worte ὡς τῇ ἐντολῇ zu τῷ ἐπισκόπῳ.

Dagegen sind die Uebereinstimmungen mit B wieder sehr unbedeutend, wenigstens der Zahl nach. Cap. 3. die Weglassung des περὶ ὧν vor πείσμαι (wenn dies bei B allein fehlte, würde man es auf Rechnung des Uebersetzers gesetzt haben). Cap. 6. vielleicht κεραυρώσεις für διδόντες (s. oben). Cap 7. πρεσβυτέρων (Plur. für Sing.). Cap. 10. ἄρα καταψεύδομαι ohne οὐ, wo übrigens auch Severus mit B geht, und die Lesart von A jedenfalls einen Irrthum enthält. Cap. 12. für εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ schiebt Arm. mit B ein καὶ ein, bietet aber noch einige andre Abweichungen, die B nicht kennt (letzteres wiederholt εἰς τιμὴν). Ebendas. ὑμῖν für ἐν ὑμῖν. Cap. 13. ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ für ὁ π. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. — ἐρεθίζεται für ἐρεθίζεται. — Uebrigens liest Arm. mit B in demselben Cap. auch ἡρώσθη ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, gegen A, welcher ἐν κυρίῳ weglässt. Doch ist diese Uebereinstimmung nur zufällig, da Arm. auch sonst ὁ κύριος oder ὁ κύριος ἡμῶν zu dem Namen Christi hinzuzufügen pflegt, wie denn überhaupt bei dem Namen Christi ein so bedeutendes Schwanken der Lesarten statt findet, dass darauf ein Argument für die eine oder andere Textfamilie nicht gebaut werden kann.

In Uebereinstimmung mit dem bisher gefundenen steht es nun aber, wenn auch im Trallerbriefe wieder eine Reihe von Stellen sich finden, wo Arm. beiderlei Familien voraussetzt, oder sonst einen secundären Text bietet. So liest er in der Inscr. mit A ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι, lässt aber mit B das καὶ τῷ πάθει weg, welches B weiter unten nachbringt und gleich darauf bietet er statt ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει vielmehr ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ, womit verglichen werden mag B: ἐν πάθει τῷ διὰ σταυροῦ καὶ θανάτου καὶ ἀναστάσει. Arm. ist hier ebenso wenig im Rechte als B, und der Text von A als der schwierigere verdient den Vorzug. Cap. 1. hat A οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ γένειν, B. οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ κτῆσιν. Arm. das ganz secundäre non vanitate sed sagaci sapientia. — Cap. 3. eine der verzweifeltsten Stellen, die auch Arm. durchaus nicht ins Reine bringt. Ignatius sagt hier nach dem Texte von A von dem Bischofe der Traller: ὃν λογιζομαι καὶ τοὺς ἀδελφούς ἐντρέψασθαι, ἀγαπῶντας, ὡς οὐ φιλοδοξομαι ἐαυτὸν πότιον, δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου, εἰς ταῦτα ᾗ ἤθην, ἵνα ᾧν κατὰ κράτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμι. Es leuchtet ein, dass die Worte, wie sie hier stehn, unsinnig sind. Lat. A bietet buchstäblich denselben Text, indem er, ebenfalls bis zum Unsinn, tren übersetzt: quem existimo et impius revereri. Diligentes quod non parco ipsum aliqualem, potens scribere pro illo; in hoc existimet, ut existens condemnatus, velut apostolus vobis praecipiam. Nur das in hoc existimet für εἰς ταῦτα ᾗ ἤθην

und der Conj. praecipiam weichen in etwas von Gr. A ab. Denselben Text giebt nun B in folgender Gestalt: ἦν (so Codd. BFOV) λογιζομαι — ἐντρέπισθαι. Ἀγαπῶν ὑμᾶς, φείδομαι συντονώτερον ἐπιστεῖλαι, ἵνα μὴ δόξω τισὶν εἶναι προσάντης ἢ ἐπιθεῆς. Αἰδέομαι μὲν διὰ Χριστὸν, ἀλλ' οὐδέπω Χριστοῦ ἄξιός εἰμι· ἐὰν δὲ τελευτήσῃ, τάχα γενήσομαι. οὐχ ὡς ἀπόστολος διατάσσομαι. Ebenso Lat. B: ... quia autem diligo vos, parco frequentius vobis scribere: ne videar aliquibus contrarius aut tædiosus esse etc., also wörtlich mit Gr. B. Aus einer oberflächlichen Vergleichung ergibt sich, dass B im Verlaufe der Stelle einen so abweichenden Text bietet, dass daraus sehr wenig für die Kritik entnommen werden kann. Wichtiger dagegen sind die ersteren Worte, indem sie wenigstens für ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι die Lesart ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι, statt des unsinnigen ἐαυτὸν πότερον aber συντονώτερον herstellen. Es leuchtet jedoch ein, dass damit der Text im übrigen um nichts gebessert ist. Vergleichen wir nun den armenischen Text, so lautet er folgendermassen: atque quoniam amo vos, parco vobis scribere vehementer (valide) et glorificare. Sed et non sum sufficiens sicut apostolus praecipere vobis, quoniam vir aliquis (unus) condemnatus sum. Diese Uebersetzung giebt ebenso wie B einen leserlichen Sinn: griechisch würde sie lauten: καὶ ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι ὑμῶν συντονώτερον γράφειν (ἐπιστεῖλαι) καὶ δοξάζειν. Ἀλλὰ καὶ οὐκ ἄξιός εἰμι ὡς ἀπόστολος διατάσσεσθαι κατὰκριτος ὢν. Allein dieser Text kann nicht der ursprüngliche sein. Bietet auch der Anfang der Worte den durch B gesicherten richtigen Text, so ist dies schon weit zweifelhafter mit οὐκ ἄξιός εἰμι (so φήθην oder οὐ δύναμαι wie Patermann will, der übrigens auch das εἰς τοῦτο irrig wie es scheint aus dem quoniam herleitet). Dieses scheint aus B eingedrungen zu sein ἀλλ' οὐδέπω Χριστοῦ ἄξιός εἰμι. Ganz unverständlich ist das καὶ δοξάζειν, welches sich aus ἵνα μὴ δόξω von B erklärt. Vielleicht floss δόξω und ἄξιός in ein Wort zusammen, Arm. brachte aber letzteres noch einmal. Endlich aber und dies ist das Wichtigste, kann aus dem Arm. der Text von A nicht im Entferntesten erklärt werden; man sieht nicht ein, wie bei der Lesart von Arm. die Corruptionen von A entstehen konnten. Dagegen hat es umgekehrt die höchste Wahrscheinlichkeit, dass Arm. mit Hilfe von B den Text erträglich herzustellen suchte, mit Weglassung einiger, wie es schien, sinnstörenden Ausdrücke. Die Herstellung des ursprünglichen Textes ist in sehr verschiedener Weise versucht worden. Die älteren Conjecturen von Salmasius, Pearson, Toupinus, Junius a. bei Jacobson. Dressel will lesen: ὃν λογιζομαι καὶ τοὺς ἄθλους ἐντρέπισθαι [ὃδὲ μόνον ὑμᾶς οὐδὲ ἀγαπῶ], ἀγαπῶντας, ὡς οὐ φείδομαι ἐαυτοῦ. Πότερον δυνάμενος κτλ. An der Herstellung des Uebrigen verzweifelt er. Patermann conjicirt: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι συντονώτερον γράφειν δυνάμενός περ τοῦτο (ὡς φήθην), ἵνα μὴ

ὦν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. Bunsen: ἀγαπῶν ὑμῶν φείδομαι. Συντονώτερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου, [διὰ τοῦτο] δὲν οὐκ ᾤήθη, ἵνα μὴ ὦν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. Die Bunsen'sche Conjectur ist relativ immer noch die Vorzüglichste von allen. Doch könnte der Text B in dem ἵνα μὴ δόξω [τισὶν] wol Recht haben; und folgende Conjectur mag wenigstens zur Erwägung anheimgegeben werden: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι ὑμῶν, καὶ συντονώτερον γράφειν δυνάμενος [ὑπὲρ τούτου], διὰ τοῦτο (oder ἐπὶ τούτῳ) οὐκ ἐβουλήθη, ἵνα μὴ δόξω [τισὶν] ὦν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσεσθαι. Das ἐβουλήθη konnte durch das ᾤήθη verdrängt worden sein; für ἵνα μὴ δόξω τισὶν war vermuthlich ἵνα μὴ οἰηθῇ τις, ὅτι — διατάσσομαι eine Variante ¹⁾, und aus der Umatellung der Worte giengen dann die Lesarten ᾤήθη und ᾤήθην hervor. Merkwürdig bleibt jedenfalls, dass weder Gr. A noch Lat. A unmittelbar vor ὦν κατάκριτος eine Negation verräth, welche doch für den Sinn nothwendig ist: unsre Vermuthung, dass zwischen ἵνα und ὦν κατάκριτος etwas zu ergänzen sei, wird dadurch bestätigt. In εἰς τοῦτο ferner steckt jedenfalls ein Fehler, wie auch Lat. A zu verrathen scheint, der aber ἐν τούτῳ gelesen haben mag: ἐπὶ τούτῳ dafür dürfte sich am meisten empfehlen. Das ὑπὲρ τούτου endlich, welches sich, wenn es ächt ist, auf den Bischof der Traller zurückbeziehen muss, konnte leicht vor ἐπὶ τούτῳ ausfallen.

Mag man indessen diese Herstellung des ursprünglichen und Erklärung des verderbten Textes billigen oder nicht, soviel steht jedenfalls sicher, dass der Arm. vielleicht zwar Spuren des ursprünglichen Textes, die auf das Richtige führen können, noch erhalten hat, in der Hauptsache aber einen ganz secundären willkürlich erleichternden und ändernden Text darstellt.

Wir wenden uns jetzt zu der Betrachtung zurück, von welcher vorstehende Erörterung ausgegangen war. Zu den Stellen, in welchen Arm. einen secundären Text verräth, gehört ferner Trall. 6. οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστόν, wofür Arm. iam commiscet personas suae cum Jesu Christo, d. i. wahrscheinlich οἱ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰ. Χρ. bietet. Wir haben schon oben, als vom Verhältnisse des Cod. Med. zu Lat. A die Rede war, gesehen, dass die richtige Lesart οἱ καὶ τοῖς ἐμπλέκουσιν Ἰ. Χρ. bei Lat. A und B sich erhalten hat, während die von Arm. vorgesetzte Lesart οἱ ἑαυτοῖς nichts als eine secundäre Variante für οἱ καὶ τοῖς ist. Cap. 7. liest A καὶ οὕτω ἀχωρίστοις θιοῦ

1) Man könnte überhaupt auf die Vermuthung kommen, den Text ursprünglich so zu gestalten: ἐπὶ τούτῳ οὐκ ἐβουλήθη, ἵνα μὴ οἰηθῇ τις ὅτι ὦν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι, womit die Lesart von Lat. A ᾤήθη, der Indicativ von Gr. A διατάσσομαι, und ebenfalls die Weglassung des μὴ unmittelbar vor ὡς stimmen würde. Doch ging die andre Lesart ἵνα μὴ δόξω πρὶν, wol frühzeitig neben her, und lag mindestens dem Armenier auch zu Grunde.

Ἰησοῦ Χριστοῦ. B bietet dafür ἀνωπλάτοις Θεοῦ, mit Weglassung von Ἰησοῦ Χριστοῦ und Arm. lässt Θεοῦ weg und hat ἀν. Ἰησοῦ Χριστοῦ. Man könnte hier nun allerdings auf die Vermuthung kommen, dass der Text von A secundär, und aus dem von Arm. und B gemischt wäre. Unmöglich wäre dies nicht grade, aber doch nach allem, was wir von dem Verhältnisse der Texte zu einander schon wissen, unwahrscheinlich. Vielmehr ist das Verhältniss grade das umgekehrte: B liess Ἰησοῦ Χριστοῦ weg, weil er die Bezeichnung Christi als Gott schlechthin allenthalben zu vermeiden sucht, und aus einem ähnlichen Grunde kann Θεοῦ in der von Arm. benutzten griechischen Handschrift weggefallen sein. Uebrigens ist bereits früher bemerkt worden, dass an solchen christolog. Stellen die Lesarten der verschiedenen Auctoritäten oft bunt durch einander gehn, also auch keine sichern Schlüsse daraus zu ziehen sind. Wichtiger für die Kenntniss des Textes von Arm. ist folgende Stelle aus demselben Cap.: ὁ ἐντός θυσιαστηρίου ὢν, καθαρὸς ἐστιν· τοῦτ' ἐστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτέρου καὶ διακόνων πράσσειν τι, οὗτος οὐ καθαρὸς ἐστι τῇ συνειδήσει. So Gr. A. Dafür liest Lat. A: qui intra altare est, mundus est: qui vero extra altare est, non mundus est: hoc est, qui sine episcopo et presbytero et diacono operator aliquid, iste non mundus est conscientia. Dagegen Gr. B: ὁ ἐντός τοῦ θυσιαστηρίου ὢν, καθαρὸς ἐστι· διὰ καὶ ὑπακούει τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις· ὁ δὲ ἐντός ὢν, οὗτος ἐστιν ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν διακόνων τι πράσσειν· ὁ τοιοῦτος μολύνεται τῇ συνειδήσει, καὶ ἐστιν ἀνόσιτος χεῖρων. Ebenso Lat. B, nur dass er qui enim intra altare est constitutus, episcopo vestro et presbyteris und endlich qui vero extra altare est constitutus liest. Offenbar sind hier die Worte διὰ καὶ — πρεσβυτέροις und καὶ — χεῖρων später eingeschobene Zusätze; dagegen hat B mit Lat. A das ὁ δὲ ἐντός ὢν [τοῦ θυσιαστηρίου] gemein. Vergleichen wir nun hiermit den Armenier, so gestaltet dieser den Text wie folgt: nam omnis, qui est intus altare, mundus est mente; et qui operatur aliquid sine episcopo et sacerdotibus impurus est corde. Er bietet offenbar einen leserlichen Text: mit Lat. B las er übrigens ὁ γὰρ ἐντός κτλ.; ferner liess er καὶ τῶν διακόνων weg, und interpretirte das καθαρὸς ἐστι durch den Zusatz mente. Wichtiger als alles dies aber ist, dass er mit Gr. A das ὁ δὲ ἐντός ὢν τοῦ θυσιαστηρίου nicht las, und ausserdem auch das τοῦτ' ἐστιν, welches Gr. A und Lat. A haben, wegliess. Jedenfalls war nun der ursprüngliche Text: ὁ ἐντός θυσιαστηρίου ὢν καθαρὸς ἐστιν, ὁ δὲ ἐντός ὢν θυσιαστηρίου, τοῦτ' ἐστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου ... πράσσειν τι, οὗτος οὐ καθαρὸς ἐστι τῇ συνειδήσει. Bei Lat. A findet sich ein Zusatz zu ὁ δὲ ἐντός ὢν θυσιαστηρίου, der den Satz concinnier machen sollte, in Wahrheit ihn aber verdarb: οὐ καθαρὸς ἐστιν; bei B, der den Zusatz von A nicht kannte, finden wir eine Correctur, οὗτος ἐστι für τοῦτ'

ἐστίν, woraus sich dann die Nothwendigkeit ergab, den Satz nach πρόσωπῳ τι abzuschliessen, und statt οὗτος das für einen neuen Satz bezeichnendere ὁ τοιοῦτος zu wählen. Gr. A änderte nichts am Texte, aber die Worte ὁ δὲ ἐκτός ὢν θυσιαστηρίου fielen durch ein Versehn weg. Arm. hatte den Text von Gr. A vor sich, ohne diese Worte; er sah ganz richtig ein, dass nun das τοῦτ' ἐστίν sinnlos war, und liess es also ganz einfach weg. Folglich muss das von ihm vorwiegend benutzte griechische Manuscript von A ein mit Cod. Med. sehr verwandtes gewesen sein: er erlaubte sich aber, den ihm gebotenen Text durch Aenderungen sich zurechtzumachen. Ferner Cap. 9: ὃς καὶ ἀληθῶς ἐγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, κατὰ τὸ ὁμοίωμα, ὃς καὶ ἡμεῖς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγείρει ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. Gr. A. — Grade so Lat. A, nur dass er κατὰ τὸ ὁμοίωμα offenbar richtiger hinter das zweite ὃς καὶ stellt. Dagegen liest Arm.: et vere resurrexit a mortuis, et quem resuscitavit pater, itidem et nos credentes in eum secundum eandem rationem resuscitabit sine quo non est cuiusquam vivere veram vitam. Auf Grund dieser Lesart lässt nun Petermann nach dem Vorgange von Markland und unter Zustimmung Dressels die Worte ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als spätere Glossen aus, und stellt im übrigen den Text von Lat. A her. Allein es ist gar keine Nöthigung zu jener Auslassung vorhanden, obwol man den Grund sehr wol einsieht, warum sie Arm. beseitigte. Er hielt sie nämlich ebenso wie später Markland für überflüssig ¹⁾. Allein der Arm. verräth selbst durch seine Lesart itidem et, dass ursprünglich ὡς καὶ im Texte stand, wie schon Smith (unter Zustimmung von Jacobson wie es scheint) ganz richtig vermuthete. Ist aber dies der Fall, so ist die Auslassung jener Worte zwar wol möglich, aber durch nichts gerechtfertigt, und den Armenier trifft wiederum der Vorwurf, den Text willkürlich zurechtgemacht zu haben. Was übrigens das οὕτως betrifft, so steht es zwar dem ὡς nicht grade entgegen (es könnte eine umständlichere Ausdrucksweise sein), kann aber auch getrost weggelassen werden, und entstand vielleicht erst aus der Aenderung des ὡς in ὃς. Ob Arm. es gelesen hat oder nicht, mag dahingestellt bleiben, wenn auch das letztere fast wahrscheinlicher ist. — Fernere Stellen, die den secundären Ursprung des Textes von Arm. erweisen, sind noch Cap. 12: εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ (A), wofür Gr. B εἰς τιμὴν πατρὸς

1) Der Text von B gibt keinen Aufschluss. Er liest hier nur: καὶ ἀνάσσει διὰ τριῶν ἡμερῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς mitten unter einem Wust späterer Einschübsel, und erst gegen Ende des folgenden Cap. bringt er die Worte nach ὁ τοίνυν θνατῆρας αὐτὸν πατήρ καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ἐγείρει· οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχει ται, was übrigens immerhin noch eher für, als gegen die von Arm. ausgelassenen Worte spricht.

καὶ εἰς τιμὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ bietet (ebenso Lat. B, nur *divi patris*). Arm. liest hier: in honorem patris et unigeniti eius, Domini nostri Jesu Christi. Das „et“ mag ursprünglich sein; ebenso wollen wir das so häufig bei Arm. eingetragene Domini nostri nicht urgiren. Dagegen ist jedenfalls das unigeniti eius ein Interpretament, wozu sich eine Parallele in einem Manuscript von B findet, welches *υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* liest. Endlich ganz auffällig ist noch Cap. 13. Hier findet sich bei A das dunkle *ἀγνίζετε* (Cod. Casanat. prim. man. *ἀγνίσεται*) *ὑμῶν τὸ ἑμὸν πνεῦμα*, wofür Lat. B *ἀγνίσεται ὑμῶν*, Gr. B *ἀσπάζεται ὑμῶς* las. Arm. verstand die schwierigen Worte nicht, und bietet eine dritte, ganz secundäre Variante: *desiderat vos*.

Aus dem Gesagten geht wiederum hervor, dass Arm. obwohl im Ganzen und überwiegend dem Texte A beizuzählen, doch nur eine ziemlich secundäre Gestalt dieses Textes bietet, unter mehrfacher Benutzung von B, ohne Rath und Hilfe in verderbten Stellen, vielmehr vielfach nur erleichternd und willkürlich ändernd.

Bestätigt wird dies wiederum durch die Arm. eigenthümlichen Varianten, besonders durch die ergänzenden, erleichternden und interpretirenden Zusätze, wie inser. *vera carne et corpore*. Cap. 1. *ἰδόξασα* mit dem beigefügten Objecte *τὸν κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν*. Cap. 2. *εἰς τὴν γένεισιν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον* für *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*. Zu *δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους* schiebt er ein eignes Verbum ein, und übersetzt *conveniens est et diaconis obsequi — et in omnibus etc.*; das folgende *πάνσιν* interpretirt er durch *Deo et hominibus*. Cap. 11. *ἐγαίνοντο ἄν* durch *fortasse fierent et apparent*. Ebendaelbat die Uebersetzung der Worte *τοῦ θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελιομένον ὃ ἔσται αὐτός* durch *quoniam Deus promissit conjunctionem nostram cum ipso sicut unum corpus*. Cap. 13. zu *οὐκ ἄξιός εἰμι λέγισθαι* ergänzt er *ἀπόστολος*.

Andres ist weniger instructiv, und auch die ziemlich zahlreichen Weglassungen machen nur mehr im Allgemeinen den Eindruck eines ungenauen Textes, als dass man eine bestimmte Tendenz dahinter vermuthen sollte. So fehlt der Zusatz *τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* zu Christus in der Inscr. und abermals Cap. 2., das *ἐπηρέται* Cap. 2, welcher überflüssig zu sein schien, aber bei A und B steht. Cap. 7. fehlt *καὶ διακόνον* (s. oben). Cap. 8 *ὃ ἔστιν ἀπὸ τοῦ κυρίου* (s. weiter unten in der Note). Cap. 9. *ὃς ἀληθῶς ἐγενήθη*. Cap. 10. bleibt von den Worten *ὥςπερ τινὲς ᾄθουσι ὄντες τοιούτων ἄπιστοι* nur *ὥςπερ [οἱ] ἄπιστοι* stehen, gegen A. Sev. B. Lüge hier ursprünglich ein Glossem vor, so wären die Worte *τοιούτων ἄπιστοι* an den Rand zu verweisen, der Arm. hätte dann trotzdem einen secundären Text. Cap. 12. lässt er *περιφέρει αὐτόμνητος* weg, und verbindet *θεοῦ ἐκτελεῖν* mit dem Folgenden. Cap. 13. fehlt *ὡς ἐσχατός ἐκείνων*, was überflüssig schien. Dagegen mag er Cap. 8. in der Weglassung des prophetischen Citats *οὐαὶ γὰρ — βλασφημεῖται*, welches sich auch bei Dam. nicht

mehr wiedergegeben findet, Recht haben. Dieses Citat konnte in der ursprünglich von Arm. benutzten Handschrift von A noch fehlen¹⁾.

Der Philadelphenerbrief, zu dem wir jetzt übergehen, bietet im Ganzen völlig dieselben Erscheinungen dar, wie Magn. und Trall. Auch hier sind selbst nach Abzug sämtlicher nachweislicher oder muthmasslicher Interpolationen des Textes B die Varianten von Arm. mit A so zahlreich, dass er unbedingt auch in diesem Briefe der Familie A beizuzählen ist: und sicher würden dieser Varianten gegen den ursprünglichen Text noch weit mehr sein, wenn der Interpolator nicht so tiefgreifende Umgestaltungen sich erlaubt hätte.

Inscr. ἐν γνῶμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, wofür B ausser andern Aenderungen ἐν θαλήματι bietet. Der Anfang von Cap. 1.: ὁν ἱπποκοπον ἔγνω, οὐκ ἄρ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων, κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν für διασόμενος ὑμῶν τὸν ἱπποκ., ἔγνω ὅτι οὐκ — ἀνθρ. ἡξιώθη τὴν διακονίαν. Cap. 2. τέκνα ohne ὡς. — τὰς κακοδιδασκαλίας für τὴν κακοδιδασκαλίαν F e silent. Nydpr. Babilol. oder τῆς κακοδιδασκαλίας BOV Aug. Magd. Petav. Pal. Reg. — Cap. 3. κληρονομί für κληρονομῆσαι. — οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται für οὗτος οὐκ ἔστι Χριστοῦ οὐτε τοῦ πάθους αὐτοῦ κοινωνός, wo jedenfalls wenigstens in dem κοινωνός ἔστι eine ursprüngliche Variante vorliegt. Cap. 5. ὡς ἔτι ὢν κτλ. an das Vorhergehende angeschlossen, statt ἔτι γὰρ εἰμι als neuer Satz (doch vgl. Lat. B). διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον καταγγεῖλαι für ὡς Χριστὸν καταγγέλλαντος. Cap. 6. οὗτοι στήλαι εἰσιν für οἱ τοιαῦτοι πάντες στήλαι εἰσιν. (Dagegen fehlt ἡμοί bei Arm. wie bei B.) ὀνόματα ἀνθρώπων ohne νεκρῶν. — τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τοῦτου für τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τ. al. τ. — ἐν μικρῷ für ἢ ἐν μικρῷ. Cap. 7. τὸ πνεῦμα für τὸ πνεῦμά μου. — ἀπὸ θεοῦ ὄν für παρὰ γὰρ θεοῦ αὐτὸ εἴληφα. — οἱ δὲ πίσαντές με [ὑποπιέσαντες] für εἰ δὲ ἐποντεύετε [hī vero despexerunt me Lat. B]. —

1) Einzelne andre Eigenthümlichkeiten erklären sich theils aus dem Griechischen selbst, wie Cap. 8 ἐν πίστει δ' ἔστιν ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ δ' ἔστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier bietet Arm. allerdings secundär fide et spe et coena sanguinis Christi, aber coena für ἀγάπη erklärt sich leicht aus dem Doppelsinne des griechischen Wortes. Theils erklären sie sich aus dem Syrischen: so Cap. 2 ἐν ᾧ διαγοντες ἐκπαθησώμεθα, wofür Arm. ut inveniamur vita vestra cum his, wo statt vestra, nostra zu lesen, und ein Irrthum der syrischen Punctuation (ܡܝܢܐ für ܡܝܢ) anzunehmen ist. (S. die Petermann'sche Nota.) Ebenso Cap. 11., wo ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ durch cum signo crucis Domini nostri wiedergegeben ist. Hier hat Arm. offenbar den syrischen Text missverstanden, und ܡܝܢܐ in signo für ܡܝܢܐ in passione gelesen. Eben hierher gehört der ziemlich häufige Fall, dass der Singular für den Plural, oder der Plural für den Singular gesetzt ist, was sich mit Hilfe des syrischen Ribbui sehr einfach erklärt.

προϋδόντα für προμαθόντα. — ἐκέρυσσεν für ἐκέρυξέ μοι. — μνηστὴρ γίνεσθαι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ für μνη. γίν. Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ὡς καὶ αὐτοὶ τοῦ Χριστοῦ. Cap. 8. ἐὰν μετανοήσωσι für ἐὰν συνδράμωσιν. — ἀφ' ἡμῶν für ἀφ' ἡμῶν. — ἐν τοῖς ἀρχαίοις (auch Lat. B) für ἐν τοῖς ἀρχαίοις. — ἡ δὲ αὐτοῦ für ἡ περὶ τούτων (wenigstens näher an A durch die Uebersetzung eius). Cap. 9. ἐστέχονται für ἐσθλήθον. — τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν für τὸ πάθος, αὐτὴν τὴν ἀνάστασιν. Cap. 10. χειροτονῆσαι διάκονον für χ. ἐπίσκοπον. — καταξωθήσεται Futurum (oder καταξιώθῃ, wie wol Lat. B) für κατηξιώθῃ (Gr. B). — οὐκ ἔστιν ἀδύνατον für οὐ πᾶσιν ἀδύνατον. — ὡς καὶ αὐτοὶ für ὡς καὶ αὐτοὶ αὐτοὶ. Cap. 11. ἀπὸ Κίλικίας vor ἀνδρὺς gestellt. — ἐν λόγῳ Θεοῦ (auch Lat. B) für das einfache ἐν λόγῳ. — ἀποταξάμενος für ἀποταξάμενοι. — εὐχαριστῶ ὑπὲρ ὑμῶν, ὅτι ἐδέξασθε αὐτοὺς für εὐχ. περὶ ὑμῶν, ὑπὲρ ὧν ἐδέξασθε αὐτοὺς, und gleich darauf ὡς καὶ ὑμῶν ὁ κύριος für προσδέξεται ὑμῶν ὁ κύριος. — τιμήσαι für ἀμείψεται. — Hierzu füge man noch zwei Zusätze mit A gegen B: Cap. 5. καὶ συνηριθμημένοι und Cap. 11. ἅμα ἔμοι statt des einfachen ἅμα. Wie weit Arm. etwa mit A in Weglassungen von Wörtern und Sätzen des Textes B zusammengehe, lässt sich gar nicht feststellen, weil sich grade hierin das ursprüngliche der Familie B Angehörige von dem durch den Interpolator Eingedrungenen schlechthin nicht absondern lässt. Freilich ist dies aber auch mit einer nicht geringen Anzahl Varianten der Fall, und wir hätten dem ursprünglichen Texte von B gewiss noch manche in obigem Verzeichnisse nicht aufgenommene abweichende Lesart vindiciren müssen, wenn wir nicht vorgezogen hätten, uns auf die Varianten zu beschränken, die mit grösserer Zuverlässigkeit der ursprünglichen Familie B zuerkannt werden dürfen. Jedenfalls ergibt sich aus obigem Verzeichnisse, dem man wol kaum eine oder die andre Variante abstreiten möchte, eine sehr erhebliche Verwandtschaft des Armeniers mit A, und eine Abweichung von B, die sicher noch grösser sein würde, wenn wir den ursprünglichen Text noch vergleichen könnten¹⁾.

Andrerseits sind doch auch im Philadelphenerbriefe einige Varianten mit B zu notiren, der Art, dass eine gewisse Berührung des Arm. auch mit dieser Familie stattgefunden haben muss. So in der Inscr. ὅς für οὗς. Cap. 1. χορδαὶ τῇ

1) Innerhalb der Familie A weist Arm. mehrfache Irrthümer von Cod. Med. (und Casanat.) mit auf, z. B. stellt er Cap. 5. ἀναστὰς gegen ἀνέστης her. Unter den übrigen Varianten: τὴν εἰκονομίαν mit Lat. A gegen διανομίαν Cod. Med. und B. Die Weglassung des εἰς Θεὸν nach ἡ προσερχὴ ὑμῶν Cap. 5., ebenfalls mit Lat. A gegen Med. B. Cap. 7. der Zusatz Θεοῦ ᾧ μετὰ mit Lat. A gegen Med. Cap. 9. der Zusatz τοῦ σωτήρος mit allen gegen Med. (und Casanat.). Gegen Lat. A: inser. παρὰ μενος mit Gr. A Gr. B. (Lat. A incoquinatum [ἄμωμος], Lat. B singulari). Cap. 9. ἐνότης Θεοῦ mit Med. für ἐνότης πίστεως.

κίθαρα für χορδαῖς κίθαρα. Cap. 4. ἐν ὁμονοίᾳ für κατὰ θεῖον. Cap. 5. ἀγαπῶ für ἀγαπῶμεν. — εἰς αἰτὸν für εἰς Χριστόν. Unter den Weglassungen: inscr. das σὺν αὐτῷ. Cap. 3. das μου hinter ἀδελφοί. — Unter den Zusätzen: Cap. 8. ἰκαί zu θεὸς οὐ κατοικεῖ. Cap. 10. θεοῦ (ein Ms. Χριστοῦ) zu τὸ ὄνομα. Vergl. auch Cap. 1. ταῖς ἐντολαῖς (A), wo B ταῖς ἐντολαῖς κυρίου, Arm. mandatis divinis liest.

Ziemliche Verwirrung herrscht auch hier bei dem Namen Christi, sodass handschriftlich nichts fixirt werden kann. Man vgl. Cap. 1. θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρ.; Arm. ebenso, nur κυρ. ἡμῶν. B Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς. Cap. 3. ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ A; ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν Arm.; ὅσοι γὰρ Χριστοῦ εἰσιν B (ein Ms. Χριστοῦ θεοῦ). Cap. 4. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ A. Arm.; τοῦ κυρίου Ἰησοῦ B (ein Ms. τ. x. Ἰ. Χρ.) u. s. w.

Sehen wir aber hiervon ab, so sind noch eine Reihe von Varianten bemerkenswerth, in denen der secundäre Ursprung von Arm. offen zu Tage liegt. So bietet er an zweifelhaften Stellen eine dritte Variante und verräth dadurch seine Rathlosigkeit: Cap. 1. συνενθρίθμυσται A συνήμοσται B patiens est et consensuens est Arm. Cap. 2. das schwierige πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξίόπιστοι bei A, wofür B πολλοὶ γὰρ λύκοι κωδίοις ἡμφισμέντοι corrigirt. Statt beider Lesarten bietet Arm. multi lupi existunt qui inflati, was wahrscheinlich eine Interpretation zu dem unverständenen ἀξίόπιστοι sein soll. Cap. 3. ἀλλ' ἀποδιῦλισμὸν Lat. A (nach Med. Cas. ἀποδιῦλισμένον). B wich zu sehr ab durch seine Uebersetzung ἀλλὰ προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα θεοῦ. Daher räth denn Arm., der das Wort nicht verstand, und setzt das ganz unpassende sed clamor (oder iubilatio). Cap. 5. ἐν ᾧ κλήρω ἡλεήθην A, ἐν ᾧ ἐκλήθην B. Dafür lesen wir bei Arm.: portionis eius qua donabar, et in ea requiescam. Muthmasslich hat er hier beides übersetzen wollen, ἡλεήθην und ἐκλήθην, doch ist diese Stelle noch nicht sicher genug. Dagegen ist eine Benützung beider Texte ganz unzweifelhaft Cap. 10. Hier liest A εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς, B εἰς τὸ συχωρηθῆναι αὐτοῖς, Arm. aber ut proficiscatur illuc et simul gaudet, was offenbar die beiden Verba συγχαρῆναι und συχωρηθῆναι voraussetzt. Ein ähnlicher Fall ist übrigens auch Cap. 11., wo Codd. Met. Cas. σαρκί, ψυχῇ, νόστῳ, die übrigen Auctoritäten σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, νόστῳ bieten. Hier hat Arm. corpore et spiritu et mente, setzt also πνεύματι bei, lässt aber νόστῳ weg, was sich bei Allen findet.

Anderwärts verwischt er die Eigenthümlichkeiten beider Texte, z. B. Cap. 7. ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης (A) ἀπὸ στόματος ἀνθρώπου (B) ab hominibus Arm. Unter den eigenen Varianten (gegen beide Familien) zeigt sich dasselbe Streben auf Erleichterung des Sinnes. So wird inscr. zu ἀγαλλωμένῃ hinzuge-

fügt *ἐν ἀγάπῃ*, und dafür *ἀδιακρίτως* weggelassen. Cap. 1. *ἔγνω* durch *accurate cognovi* übersetzt. Cap. 2. wird aus *ὁ ποιμὴν* ein *pastor orthodoxus*. Cap. 5. für *ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι* lesen wir *et illi digni sunt amore propter pura opera*. Cap. 6. *ὅτι εὐσυνειδητός εἰμι ἐν ὑμῖν* propter puram mentem vestram. Cap. 7. zu *πλανῆσαι* der interpretirende Zusatz *corpore*. Ierthümlich weggefallen ist z. B. Cap. 3. der Satz *διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φτεῖλαν τοῦ πατρὸς*.

Das Resultat bleibt also auch beim Philadelphenerbrief dasselbe: Arm. folgt wesentlich dem Texte von A, bietet aber eine weniger correcte, in schwierigen Fällen rathlos lassende oder erleichternde und interpretirende, theilweise auch einen aus A und B gemischten Text voraussetzende Recension.

Der Smyrnäerbrief, zu dem wir jetzt übergehn, bestätigt das bisher Gefundene allenthalben. Auch hier sind die Uebereinstimmungen mit A in die Augen fallend, wenngleich der Interpolator wiederum so viel geändert hat, dass es unmöglich ist, dem ursprünglichen Texte von B auf den Grund zu sehn. Doch mögen wenigstens folgende Varianten bezeugen, dass Arm. nicht der Familie B, sondern der Familie A beizuzählen ist. Inscr. Θεοῦ πατρὸς für Θεοῦ πατρὸς ἐν ψίστου. Cap. 1. ἀφ' οὗ καρπὸν für ἀφ' οὗ. Cap. 4. οὐς οὐ μόνον δι' ὑμᾶς μὴ παραδέχισθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι, μηδὲ συναντῆν für εἰ οὐ μόνον ἀποστρέφισθαι χρῆ, ἀλλὰ καὶ φεῖγναι. Cap. 5. ἀρνοῦνται für ἔρνήσαντο. — ὅτις συνήγοροι τοῦ θανάτου für καὶ συνήγοροισι τῷ ψεῦδι. — οὐκ ἔδοξέ μοι für καὶ τῶν οὐκ ἔδοξέ μοι. Cap. 7. ἔξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ κτλ. für καὶ τοῖς εὐαγγελισμένοις ὑμῖν κτλ. Cap. 8. ὥς Θεὸς ἐντολὴν für ὥς Θεοῦ ἐντολὴν διακονοῦντας (ein nicht vom Ergänzter herrührender Zusatz). Cap. 8. ὁ ἄνθρωπος δοκιμάσῃ für ὁ ἄνθρωπος δοκῇ. — τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ εὐάρεστον für κατ' εὐάρεστον Θεοῦ. Cap. 9. ἀνανῆσαι für ἀνανῆσαι ἡμᾶς. — λάθρα für ἄνεν. — κατὰ πάντα με ἀνεπαύσατε für καθό με ἀνεπαύσατε. — δι' ὃν πάντα ὑπομένοντες αὐτοῦ τεύξοσθε für δι' ὃν ταῦτα εἰς τὸν δόξιν αὐτοῦ ἐνδείξασθε (hier weisen die ähnlich klingenden Schlussworte auf eine ursprüngliche Variante hin). Cap. 10. καὶ Πῶν καὶ Ἀγαθόνον genau so Lat. A; B καὶ Γάϊον καὶ Ἀγαθόνον. Dieselbe Variante auch Philad. 11., wo sie nur noch nicht erwähnt wurde, weil dort Arm. gegen alle Auctoritäten von A vor Ἀγαθ. das καὶ einschob. Wir können aus unsrer Stelle schliessen, dass auch im Philadelphenerbrief Handschriften von A das καὶ lasen. — οἱ καὶ εὐχαριστοῦσι für οἱ καὶ σφόδρα εὐχαριστοῦσι. — οὐ μὴ ἀπολείται für παραλογισθήσεται. — οὐδὲ ὑμᾶς ἐκαστοχενθήσεται für διὸ οὐδὲ ὑμᾶς ἐκαστοχ. Cap. 11. ἡ προσεσχὴ ὑμῶν ἀπῆλθεν ἐπὶ κτλ. für αἱ προσεσχαὶ ὑμῶν ἤγγισαν εἰς κτλ. — ἐφάνη μοι ὁ ἄξιον πρῶγμα für ἡ ἐφάνη μοι ἄξιον. — τοῦτο ἐστίν, ὥστε κτλ. — καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἐπύχων für καὶ ὅτι λιμένος ἐπύχων τεύχῃ, Χριστοῦ. Cap. 12. τῶν ἀδελφῶν

für τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν. — ἡ χάρις für ἡ χάρις τοῦ κυρίου. — ἐπίσκοπον ohne Πολύκαρπον, doch mit B ἐπ. ὑμῶν. — τοὺς συνδοούλους μου διακόνους für καὶ τοὺς χριστοφόρους διακόνους τοὺς συνδοούλους μου. — τῇ σαρκὶ für τῆς σαρκὸς (doch auch Lat. B wie A) διὰ παντὸς für διὰ παντὸς ἐν Χριστῷ. Cap. 13. τὰς λεγομένας χήρας für τὰς χήρας. — Φίλων für Φίλων ὁ συν-
διάκονος.

Wichtiger noch als alle diese Varianten aber ist die Erscheinung, dass im Smyrnerbrief Arm. eine grössere Zahl von bedeutenderen Zusätzen mit A gemein hat, die in Familie B fehlen, und zwar auch häufig an solchen Stellen, wo keine Spur einer Uebearbeitung durch den Interpolator im Texte B sich findet. Man wird hier nothwendig annehmen müssen, dass der Interpolator diese Zusätze in seinem Texte gar nicht vorfand. Lassen wir hierbei wiederum alle die Stellen bei Seite, in welchen wenigstens eine Möglichkeit sich auffinden lässt, sie als vom Interpolator gestrichen zu denken. Dennoch bleiben noch folgende: Cap. 2. ἵνα σωθῶμεν. Cap. 3. αὐτοῦ ἦψαντο, καί. — κριτηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Cap. 4. εἰ δυνατόν ἐστι. — ὅπερ δύσκολον. — τοῦτον δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν. — ἀλλ' ἔγγυς μαχαίρας, ἔγγυς Θεοῦ, μεταξὺ Θερίων μεταξὺ Θεοῦ. (Die Worte μεταξὺ Θερίων κτλ. fehlen auch bei Theod.) Vgl. auch den Text der folgenden Worte μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω, αὐτοῦ με ἰσχυροποιῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου (Arm. für die letzten Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν) A; dagegen B ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἀλλὰ τῷ ὄντι πάντα ὑπομένω διὰ Χριστόν, εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ, αὐτοῦ με ἰσχυροποιῦντος: οὐ γάρ μοι τοσοῦτον σθένος (doch ist hier vielleicht Einiges auf Rechnung des Interpolators zu setzen). Cap. 5. μᾶλλον δὲ ἠρτήθησαν ἐπ' αὐτοῦ. — εἰς τὸ πάθος ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις. Von Cap. 6. an werden die Aenderungen des Interpolators bedeutender; doch sieht man keinen Grund für die Weglassung des ganzen Satzes von ἡ λελυμένον an bis zum Schlusse des Cap., und des Anfangssatzes von Cap. 7. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες — ἀναστῶσιν. Ebenso Cap. 7. fehlt ohne allen Grund der Satz ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῶν διδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελειώται. Das Ganze, was B hierfür bietet, ist, dass er statt τῷ εὐαγγελίῳ im Vorhergehenden τοῖς εὐαγγελισματέοις ὑμῖν τὸν σωτήριον λόγον liest. Cap. 9. καλῶς ἔχει Θεόν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι (fehlt ausser B auch bei Antioch. Dam. und Cod. Mont., während Cod. Caj. ihn hat). Ebendas. liest A und Arm. πάντα οὖν ὑμῖν ἐν χάριτι περισσεύειν, ἄξιοι γὰρ ἐστέ. B liest πάντα οὖν ὑμῖν μετ' εὐταξίας ἐπιτελειῶθαι ἐν Χριστῷ, lässt ἄξιοι γὰρ ἐστέ weg, und fügt dann einen dem Interpolator angehörigen Zusatz bei. Cap. 11. hat Arm. den Zusatz τῆς Συρίας, kommt indessen im Uebrigen dem Texte von B näher. Weiter unten schiebt Arm. mit A Θεοπροειστάτοις δέσμοις ein. — Dieses

Verzeichniss liesse sich übrigens noch mit einiger Sicherheit um eine Reihe anderer Stellen vermehren, von denen wir nur die letzten Worte von Cap. 2 namhaft machen wollen αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἄσωμάτοις καὶ δαίμονικοις. An dieser Stelle finden sich allerdings bei B beträchtliche Interpolationen, aber gegen seine sonstige Gewohnheit verarbeitet der Interpolator von obigen Worten auch kein Jota, was auf gänzliches Fehlen derselben im ursprünglichen Texte B hinzudeuten scheint.

Daneben finden sich aber auch in diesem Briefe einzelne nicht zu übersehende Uebereinstimmungen des Arm. mit B. So in s. c. r. der Zusatz νόου αὐτοῦ zu Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cap. 1. statt ἡμῖς nach ἀφ' οὗ καρποῦ mit B καὶ ἡμῖς ἰσμεν, obwol wie oben bemerkt καρποῦ mit A eingefügt ist. Cap. 2. ἀνίστη für ἀνίστησιν ἐαυτὸν (erstes wol aus dogmatischen Gründen schon frühzeitig hergestellt). Cap. 3. die Weglassung des Zusatzes ἡ ἐρηθισαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. Cap. 5. τις zu ἐπαίρει statt zu ὡφελει gezogen (auch sonst bezeugt). — ἀλλὰ vor μηδὲ weggelassen (doch Lat. B wie A). Cap. 8. πᾶν ὃ ἂν πρῶσσητε für πᾶν ὃ πρῶσσεται. Cap. 9. ὡς ἔτι für καὶ ὡς ἔτι. Cap. 10. ἡ τέλεια ἡλικίς für ἡ τέλεια πίστις. Cap. 11. ἐπὶ γῆς für καὶ ἐπὶ γῆς. Der Plural für τῇ προσευχῇ ὑμῶν. Ebenso nochmals weiter unten Cap. 12. ἐπίσκοπον ὑμῶν für ἐπίσκοπον (doch fehlt Πολύκαρπον, s. oben). Cap. 13. Γουτίας für Ταυτίας.

Alle diese Varianten fallen freilich gegen die erstgenannten kaum in die Wagschale, ja sie dienen eher dazu, die Thatsache, dass die obigen Abweichungen des Textes A von B Abweichungen vom ursprünglichen Texte sind, indirect zu bekräftigen, indem wenigstens ein, wenn auch noch so geringer, Theil derselben durch den Arm. bestätigt wird. Andererseits sind sie indessen doch, mit den bei den drei vorher besprochenen Briefen gewonnenen Resultaten verglichen, nicht zu verachtende Zeugnisse dafür, dass Arm. in irgend welcher Weise den Text B benutzt habe. Hauptsächlich erhellt dies aus einigen der aufgeführten Stellen, in welchen Arm. halb mit A, halb mit B geht ¹⁾.

Ein secundärer Text liegt bei Arm. auch in folgenden Stellen

1) Innerhalb der Familie A stimmt Arm. wieder mehr mit Lat. A als mit Cod. Med. Cap. 1. εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν Lat. A B Arm. I. Xp. fehlt bei Med. Sever. Theod. Cap. 4. εἰ δὲ für εἰ γὰρ (Gr. A, Theod., B). καὶ γὰρ οὖν Lat. A Lat. B Arm. (ohne οὖν Gr. A Gr. B). Cap. 6. πιστεύσωσιν gegen (den Schreibfehler) πιστεύσωμεν. Cap. 9. κατὰ πάντα mit dem Zusatze γὰρ. Cap. 11. ἐκ συνειδήσεως wie es scheint für ἐκ συνειδήτου. — ἀξιόθειον für σέλιον. Cap. 12. die Weglassung von ἐν ὀνόματι. Cap. 13. ἐν δυνάμει πατρὸς für ἐν δυνάμει πνεύματος (Gr. A Gr. B; dagegen Lat. B Θεοῦ πατρὸς). Ausserdem stimmt Arm. auch in einzelnen Varianten mit dem zur Familie A gehörigen Texte von Theod., worüber man oben das Weitere nachsehen kann.

len vor. Cap. 1. δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν A. δοξάζω τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ B, eine dogmatische Aenderung. Ἰησοῦν Χριστὸν ohne τὸν Θεὸν bei Arm. Dagegen ist Cap. 4. der Zusatz des Arm. τοῦ Θεοῦ ἡμῶν (von Christus) statt τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου ein Fall der umgekehrten Art, wo Arm. das Prädikat Gott selbständig von den übrigen Auctoritäten Christo beilegt, freilich wol mit ebensowenig Recht, als er es oben wegliess. Cap. 10. liest A ὡς διακόνους Χριστοῦ Θεοῦ. Hier lässt Gr. B Θεοῦ, Lat. B und Arm. Χριστοῦ weg, B fügt ein διάκονοι Χριστοῦ ὄντες hinzu, woraus Arm. kurz vorher, wo alle εἰς λόγον Θεοῦ lesen, εἰς Χριστὸν gemacht hat. Ebenso secundär ist wol Cap. 11. der Text bei Arm. εἰς Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας für ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας (A) und εἰς τὴν Ἀντιοχείαν ἐκκλησίαν (B). Ebendasselbst die Lesart κατ' οὖν θάλημά μου für κατὰ θάλημα δέ (Gr. A), oder κατὰ [δὲ] θάλημα τοῦ Θεοῦ (Lat. A. B).

Hiermit stimmen denn wiederum eine Anzahl dem Arm. eigenthümlicher Varianten, welche eine erleichternde und interpretirende Tendenz verrathen, sich also ebenfalls als secundär kund geben. Inscr. παντός κυρίου μου mit dem Zusatze Χριστοῦ. Cap. 1. βεβηκτισμένον mit dem Zusatze in Jordane. — καθελωμένον mit dem Zusatze ἐν τῷ σταυρῷ. Cap. 3. αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὅτι A, Arm. scio et credo Dominum. ὅτι οὐκ εἰμι κατ. quod ego idem sum et non sum. Cap. 4. ὅπερ δύσκολον quod et hoc difficillimum est istis. τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν durch nam hic est eingeleitet. αὐτὸν ἀπῆρηται negator est perfectus. εἰς τὸ πάθος mit dem Zusatze τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Cap. 6. τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι. Hier ist σάρκα durch corpus et sanguis wiedergegeben. Cap. 7. συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν bonum erat diligere passionem eius et vivere. Cap. 8. ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, dafür ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ Θεῷ τῷ πατρὶ. Cap. 9. καὶ ἡμᾶς mit dem Zusatze recreabit. Cap. 11. Προπρεσβύτερον durch praecursorem (Προδρομον). συγχαρῆναι αὐτοῖς gaudeat salute ipsarum. Cap. 12. καὶ τοὺς κατ' ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντας salutem dabimus invicem omnibus. Cap. 13. τὸ ποθητόν μοι ὁδὸν einfach durch dilectae meae übersetzt. τὸν ἀσέλεκτον, dafür das erleichternde electum. — Weglassungen von Worten, die sowol bei A als bei B stehn, oder über die B keinen Aufschluss gibt wegen anderweiter Aenderungen, finden sich bei Arm. zuweilen, z. B. Cap. 2. καὶ ἀληθῶς ἴναθιν, ὡς. Cap. 6. τόπος μηδένα συνιστῶν — ἡ λευκόμενον. Cap. 7. κατ' ἰδίαν. Cap. 9. εἰς Θεόν. Cap. 11. εἰς τιμὴν Θεοῦ. Cap. 12. μετ' ἡμοῦ. Cap. 13. ἔλεος¹⁾. Doch wäre immer

1) Unter den übrigen Varianten bemerke Cap. 1. ἀπὸ τοῦ Θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, wo Arm. et a signo illo quod digno reddidit nos beatitudine divinitatis übersetzt; also ganz dieselbe Verwechslung zweier sy-

möglich, dass Arm. an der einen oder der andern Stelle den richtigen Text aufbewahrt hätte, da er auch sonst in Gemeinschaft mit Lat. A fremdartige Zusätze im Cod. Med. aufdeckt.

Sonach hätten wir für alle 4 bisher behandelten Briefe, für jeden besonders, folgende übereinstimmende Resultate gewonnen:

1) Arm. gehört zur Familie A. Innerhalb dieser Familie schliesst er sich mehr dem vorzüglicheren Texte von Lat. A als dem Cod. Med. an. Trotzdem lässt er an Stellen, wo der griechische und der lateinische Text von A verderbt sind, stets rathlos, sucht aber auf eigne Hand einen leserlichen Text herzustellen. 2) Die Uebereinstimmungen mit Familie B reduciren sich auf eine verhältnissmässig geringe Anzahl von Stellen. Theilweise mögen dieselben unabhängig von Familie B entstanden sein, insbesondere da, wo sie wirklich den vorzüglicheren Text enthalten. Theilweise aber ist die Benutzung der Familie B unentgehrlich, besonders in Stellen, wo Arm. halb mit B geht, oder einen aus beiden Familien gemischten Text voraussetzt. 3) In den eigenthümlichen Varianten macht sich ein Streben, den Text zu paraphrasiren und zu interpretiren, geltend, und nur sehr wenige scheinen einen älteren und besseren Text zu verrathen. Wieviel von dem Allen auf den ursprünglich benutzten griechischen Text, wieviel auf den syrischen Uebersetzer, wieviel auf den armenischen Uebersetzer, wieviel endlich auf spätere mit dem armenischen Texte vorgenommene Correcturen zurückzuführen sei, ist schwer zu entscheiden. Nur soviel scheint sich zu ergeben, dass nach der durchgängig gleichartigen Textgestalt von Arm. zu schliessen, der Corrector grade in diesen 4 Briefen nicht eben viel gethan haben kann, dass ferner, wenn Aenderungen späterhin vorgenommen worden sind, dieselben nicht auf eine nachträgliche Anpassung an die Familie B zurückgeführt werden dürfen, da die wenigen noch aufbehaltenen Varianten vielmehr darauf führen, dass der Text von A selbst, der freilich durch die doppelte Uebersetzung theilweise ziemlich unkenntlich geworden war, der Correctur zur Grundlage diente²). Folglich muss der griechische

rischen Wörter, die wir schon oben zu Trall. 11 notirt haben. Bei Sever. lauten diese Worte: *ἀπολλύμεθα ὑπὸ τῆς* was Petermann falsch mit „a beata divina“ übersetzt. Vielmehr a passione beatitudinis nostrae divinae. — Ebenso rührt in demselben Capitel die Uebersetzung mundi für *ἐκ τοῦ αἰῶνος* von einem Schreibfehler im Syrischen her, s. Petermann zur Stelle. Unter den übrigen Varianten besonders Cap. 3. *ὑδάματα* wie es scheint für *παθήματα*. Sonst hauptsächlich Aenderungen in der Wortstellung.

2) Es sind deren überhaupt nur drei, sämmtlich im Smyrnerbriefe: Cap. 1. in immobili fide für immobili fide. Cap. 2. etenim haec omnia passus est propter nos, ut salvemur für haec omnia passus est ad vivificandum nos. Cap. 6. „et de agape non est cura ista“, wodurch die Textesworte „et non habent curam orborum et viduarum“ ergänzt werden sollen. Sie erklären

Text, aus dem erst eine syrische, dann unsre armenische Uebersetzung geflossen ist, ein schon ziemlich später und secundärer, wenn auch bei Weitem überwiegend zu A gehöriger gewesen sein. Die Mischung der Textfamilien muss bereits begonnen haben; der in den gegenwärtigen Codd. von A entstellte und verderbte Text einzelner Stellen muss ebenfalls schon zur Zeit der Uebersetzung entstellt und verderbt gewesen sein. Daneben hat indessen dieser dem Arm. zu Grunde liegende Griechische an einzelnen Stellen eine vorzügliche Lesart aufbehalten. Ueber das Verhältniss endlich des Armeniers zu der ihm vorliegenden syrischen Uebersetzung soll weiter unten im Abschnitte c. die Rede sein, wenn wir den Armenier mit dem (kürzern) Syrer vergleichen.

Wir kommen nun zu den drei Briefen an die Epheser, an Polykarp und an die Römer, die sich auch beim kürzern Syrer finden. Unserem Plane gemäss behandeln wir aber zunächst diejenigen Abschnitte der drei Briefe besonders, die der Syrer nicht kennt.

Am zahlreichsten sind die beim Syrer fehlenden Abschnitte im Epheserbriefe. Hier finden wir bei Vergleichung des armenischen Textes mit den Familien A und B noch ganz dasselbe Verhältniss, welches sich durch Vergleichung der vier Briefe an die Magnesiaer, Traller, Philadelphener und Smyrner herausgestellt hat. Arm. geht vorwiegend mit Familie A.

Wir heben hier folgende Varianten heraus, die dem Arm. mit A gegen den ursprünglichen Text von B gemeinsam sind: Cap. 2. τοῦ συνδορίου μου für τοῦ συνδορίου ἡμῶν. — εἰς τιμὴν ὑμῶν für εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας. (Gegenwärtig mag der Zusatz ὑμῶν τοῦ μακαριωτάτου καὶ τοῦ ἐπισκόπου wol dem Interpolator angehören.) (καὶ Κρόκος δὲ A; Arm. hier καὶ Μάργκος ohne δὲ; B lässt καὶ weg, sonst wie A.) ἀπλῆστον für ἀπιδάσμεν (doch Lat. B mit A). Cap. 3. ὡς συνδιδασκαλίταις μου für ὡς ὁμοδοίτοις. Cap. 4. τὸ γὰρ ἀξιωμασιον ὑμῶν πρεσβυτέρων gegen die Weglassung des ὑμῶν bei B. — χάρος γίνεσθε für χάρος γίνεσθε εἰς. — ἐν ἐνότητι ἔχητε ἐν φωνῇ μιᾷ für ἐν ἐνότητι ἐν γένησθε τῇ συμφωνίᾳ. Einige grössere Varianten in demselben Capitel mögen wenigstens nicht ausschliesslich auf Rechnung des Interpolators zu setzen sein, so insbesondere die gänzliche Weglassung der Worte ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκαίῃ — τοῦ νόου αὐτοῦ, wofür B jetzt ein Johanneisches Citat hat. Cap. 5. ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ für ὡς ἡ ἐκκλ. τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ. — καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρὶ, gegen καὶ ὡς ὁ κύριος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, wo

sich sämmtlich daraus, dass spätere Leser oder Editoren den griechischen Text von A vor sich hatten, vgl. Petermann, de versione Armeniaca p. XXV: doch würde, selbst wenn noch mehr Aenderungen als wir jetzt nachweisen können, stattgefunden hätten, an eine systematische Correctur des Arm. nicht zu denken sein.

mindestens die Weglassung des *ὡς* schwerlich Schuld des Interpolators war. — *σπουδάσωμεν* [ὄν] *μη ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ* für *σπουδάσατε ἀγαπητοὶ ὑποταγῆναι τῷ ἐπισκόπῳ*. *ὄν* fehlt auch bei Arm., wie bei Anton. Der folgende Zusatz bei A mag durch die Interpolationen bei B veranlaßt sein. Cap. 6. *αὐτὸς μὲν ὄν* für *αὐτὸς μέντοι*. Cap. 7. *ἐδόξασι γὰρ τινες* für *τινὲς δὲ φανλοτάτοι ἐδόξασι* (könnte vielleicht vom Interpolator herrühren). *ἀλλὰ τινα* für *ἄλλα τινα* (hier theilt Arm. einen muthmasslichen Fehler von A, da die Lesart von B unbedingt vorzüglicher ist). — *ὅστις δυσθεραπεύτους* für *ἀνίατοι γὰρ νοσοῦναι*. Cap. 9. *οὓς οὐκ ἐλάσατε* für *οἷς οὐκ ἐδῶκατε παράδοτον*. — *ιστὲ ὄν καὶ ἀνέδοι πάντες, θεοφόροι κτλ.* für *μακάριοι ὄν ιστὲ ὑμεῖς οἱ θεοφόροι*, wo nur etwa das *μακάριοι* vom Interpolator herrühren mag. — *ἀγαλλιωμαι* *ὅτι ἡξιώθην* gegen *ἀγαλλιωμένος ἡξιώθην*, worin hier Lat. A mit B stimmt. Cap. 10. *ἀλλ' ἐν πάσῃ ἀγρείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένεις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* wofür B nur bietet *νήψαι, σωφρονήσατε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Cap. 11. *τὴν ἐπιστάσαν χάριν* für *τὴν ἐπιστάσαν χάριν* (doch Lat. B wie A). — *εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν* für *εἰς τὸ ἀληθινῶς ζῆν*. — *ἀναστῆναι* für *τελειωθῆναι*. Cap. 12. *κατάκριτος* für *ἐλάστιχος*. — *παρόδος* *ιστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων* (Arm. *ad vos viatores qui propter Deum* [*δεῖα θεὸν*, praep. wie B] *martyrium subeunt*) für *παράδοθις γε ἐγώ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων*. — *ἀξιωμακαρίστου* was bei B ganz fehlt. — *ὅταν θεοῦ ἐπιτόχῳ* für *ὅταν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτόχῳ*. — *ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Arm. *iam in omnibus epistolis meis memoriam facio vestrum in Christo Jesu*) für *ὅς πάντοτε ἐν ταῖς διήσεις αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν*. Cap. 13. (einige Aenderungen bei B, wol durch den Interpolator veranlaßt, nur etwa *ἀρετῶν* für *ἐπουρανίων* ursprünglich gegen A und Arm.). Cap. 14. *λαυδάνει* für *λήσεται*. — *ἀρχὴ μὲν πίστις* für *ἀρχὴ ζωῆς πίστις* (*ζωῆς* aus dem Vorhergehenden wiederholt). — *ἁμαρτάνει* und *μισεῖ* für *ἐφείλει ἁμαρτάνειν* und *μισεῖν* mit dem (secundären) Zusatze *τὸν ἀδελφόν* (vielleicht spätere, dogmatisirende Aenderung). Cap. 15. *καὶ αὐτὸς ᾧ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* A; hier hat Arm. das bei B fehlende *ἡμῶν*, läßt aber das von A und B festgehaltene *ἐν ἡμῖν* weg. Cap. 17. *ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ* für *ἐν κεφαλῇ*. — *ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρτοίαν* für *ἵνα ἡ ἐκκλησία πνέῃ τὴν ἀφθαρτοίαν*. — *μὴ ἀλείψασθε* für *μὴ ἀλειψέσθω*. — *τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου* (ohne *τοῖ ἀρχ.*, wie immer bei B). *ὁ πέποιθεν ἀληθῶς ο κύριος* A, wofür B *ὁ ἐλέψαμεν ἀνοήτως*. Arm. *quod verum passus est* (*πέπονθεν*) *Christus Deus noster* setzt den Text A voraus. Cap. 18. *συνειῶν* für *δυνατῶν* (Lat. B läßt das ganze Wort weg; Arm. umschreibt die Worte, setzt aber *συνειῶν* voraus). Cap. 19. *πῶς ὄν ἐξανερῶθι τοῖς αἰῶσιν* für *ἡμῖν δὲ ἐξανερῶθι*. — *ἐπὶ πάντας τοὺς αἰῶνας* für *ἐπὶ πάντας τοὺς χρόνους αὐτοῦ*. — *ἐπιεβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ἐπὶ πάντα* für *ἐπιεβάλλων*

αὐτὰ τοῦ φανῶ. — καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς für ἡ καινότης ἡ φαινομένη. Doch fügt Arm. zu καινότης ein αὐτοῦ. Cap. 20. hat Arm. mit A den ganzen bei B fehlenden ersten Theil des Capitels εἰν με καταξιώση — Ἰησοῦν Χριστὸν, desgleichen die ebenfalls bei B weggelassenen Worte μάλιστα εἰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύρη mit den hierdurch bedingten Constructionsvorschiedenheiten; desgleichen den Zusatz οἱ κατ' ἄνδρα (gegen B und Gelas.) und die Varianten συνέρχασθε für συναθροίσασθε. — εἰς τὸ ὑπακούειν ἡμᾶς für ὑπακούοντες. Cap. 21. ἀντίψυχον ἡμῶν ἐγὼ für εἶην ἡμῶν ἀντίψυχον. — καὶ ὃν ἐπέμψατε für καὶ ὃν ἐπέμψατε (doch Lat. B wie A). — τῆς ἐκκλησίας οὐκ Ἀντιοχείων. — Ausserdem vergleiche man noch Cap. 11. den Zusatz bei A und Arm. ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κῆμα γένηται. Derselbe fehlt bei B, und an seiner Stelle finden sich zwei verschiedene Zusätze: bei Gr. B die Worte μὴ τοῦ πλοῦτου τῆς χρησιότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀποχῆς κατασφρονήσωμεν, bei Lat. B: et non simus divitiarum aut utilitatum eorum appetitores. Cap. 15. sind zunächst die Worte εἰς οὖν ὁ διδάσκαλος — ἄξια τοῦ πατρὸς ἔστιν vom Interpolator erweitert; dagegen fehlt der nächste Satz von A und Arm. ὁ λόγον Ἰησοῦ πεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀποτείν, ἵνα τέλειος ᾖ bei B ganz, und dies dürfte mit grösserer Sicherheit als eine Auslassung im ursprünglichen Texte zu betrachten sein. Weiter unten fehlte der letzte Satz des Capitels ἔσπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, εἰς ὃν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν, der sich ganz bei A und bei Arm. von εἰς ὃν an findet, abermals bei B, und was an dieser Stelle steht, ist wol eine Erweiterung des vorhergehenden Satzes (Χριστὸς ἐν ἡμῖν λαλεῖτω ὡς καὶ ἐν Παύλῳ· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διδάσκειτω ἡμᾶς τὰ Χριστοῦ φθίγγεσθαι, παραπλησίως αὐτῷ), die sich vielleicht vom Interpolator herschreibt, aber kein Ersatz für das Ausgefallene. Endlich zum Schlusse von Cap. 19. ἵνα τῷ πάντι τὸ ὅδωρ καθάρσιον wie A und (mit einigen kleinen Abweichungen) Arm. bietet, ist bei B durch die Worte ἵνα πιστοποιήσεται τὴν διόταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν τῷ προφῆτῃ ersetzt, wobei es wenigstens sehr zweifelhaft bleiben muss, mit welchem Rechte man diese Aenderung dem spätern Interpolator zuschreiben möchte.

Man sieht, dass die Uebereinstimmungen des Arm. äusserst zahlreich und theilweise von sehr tiefgreifender Bedeutung sind. Nun wollen wir grade hier nicht verkennen, dass einige unter denselben in Anspruch genommen werden könnten, weil die abweichende Lesart bei B doch nicht nothwendig auf den Urtext, sondern sehr wohl auch auf den Interpolator zurückzuführen sei. Allein bei einem so schwierigen Unternehmen wie diesem, den nicht mehr vorhandenen Urtext von B von den spätern Interpolationen abzusondern, wird man nicht überall eine unumstössliche Gewissheit fordern dürfen, sondern sich mit der grösseren Wahrscheinlichkeit genügen lassen, die wiederum für einzelne Stellen

oft nur aus der Gesamtanschauung des Ganzen hervorgehn kann. Auch sind wir bei der Auswahl der oben zusammengestellten Varianten mit der möglichsten Vorsicht zu Werke gegangen, und haben alle Stellen, deren Ursprung vom Interpolator irgend wahrscheinlich schien, bei Seite gelassen.

Dagegen ist andererseits an einer verhältnissmässig nicht geringen Anzahl von Stellen auch die Uebereinstimmung des Arm. mit dem ursprünglichen Texte von B nicht zu übersehn. Cap. 2. καὶ ἐν πᾶσιν für ἐν πᾶσιν. — πρέπον οὖν ἡμῶς ἔστι für πρέπον οὖν ἔστιν. — Cap. 3. ὡς ὢν τι für ὡς ὢν τις. — διὰ τὸ ὄνομα für ἐν τῷ ὀνόματι (Arm. lässt mit A αὐτοῦ weg, bietet aber dafür den secundären Zusatz veritatis). Cap. 4. ὅθιν καὶ ἡμῖν πρέπει für ὅθιν πρέπει ἡμῖν. — ἀνακικραμένους (oder ἐγκικραμένους bei Arm.) αὐτῷ für ἐγκικρ. οὕτως. — Die Weglassung des οὖν mit B, aber σπορδάσωμεν mit A (s. oben). Cap. 6. ὅσῳ wie es scheint für ὅσον, aber καὶ mit A statt οὖν von B. Cap. 8. ὅλοι γάρ ἔστι θεοῦ für ὅλοι ὄντες θεοῦ. Cap. 9. παροδίσαντας τινὰς δι' ἡμῶν (Lat. B ex vobis) für παροδ. τινὰς ἐκείθεν. — σπείραι mit dem Zusatze τὰ ζῆλάνια, aber auch εἰς ἡμᾶς mit A. — Ebendasselbst für den Inf. συγχωρῆναι das Verbum finitum, obwol B χαίρω οἶν ἐφ' ἡμῖν (Interpolator?), Arm. συγχαίρω liest. Cap. 11. ἐν τῷ νῦν βίῳ angeschlossen an das vorbergehende ἐγαπήσωμεν, für ἐν τῶν δύο (mit dem Folgenden verbunden) wie A hat. — Ebendasselbst συνῆσαν für συνήρισαν. Cap. 12. ἡμεῖς δὲ (Lat. B enim) Παύλου συμμύσται ἔστί für das einfache Παύλου συμμύσται. Cap. 14. γινώσκειται statt φανερόν. — γνωρίζονται für δοθῆσονται. — Χριστοῦ εἶναι für Χριστιανοὶ εἶναι. Cap. 15. fehlen die Worte ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, dagegen findet sich das Folgende ἐξ ὧν κτλ. wieder bei Arm. Cap. 16. εἰ δὲ für εἰ οὖν. Cap. 17. die Weglassung des πάντες bei φρόνιμοι γινόμεθα. Cap. 20. ἐν θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ für ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

Die angeführte Zahl von Varianten ist etwas bedeutender als in den vier oben behandelten Briefen: die Uebereinstimmungen mit der Familie B sind zu zahlreich und zu erheblich, als dass man sie blos aus einer unabhängigen Aufbewahrung des richtigen Textes erklären könnte, zumal bei einer Reihe von Stellen allerdings sehr zweifelhaft bleiben mag, ob wirklich der Text von Arm. und B der vorzüglichere sei. Dagegen verrathen eine Reihe der oben mit aufgenommenen Varianten ganz deutlich einen gemischten Text. Wir sind nicht gemeint, alle diese Stellen nochmals zusammenzustellen, in welchen Arm. theilweise mit A, theilweise mit B geht. Wir erinnern nur an Cap. 9, wo A σπείραι εἰς ἡμᾶς, B σπείραι τὰ ζῆλάνια, Arm. σπείραι εἰς ἡμᾶς τὰ ζῆλάνια liest, und an die Weglassung der Worte Cap. 15. ὅπερ καὶ ἔστιν — ἡμῶν, welche mit B stimmt, während gleich das folgende ἐξ ὧν κτλ. aus A gegen B herübergenommen ist. Man vergleiche ferner

Cap. 9. Hier lässt Arm. mit A (und Antioch.) *πνευματοφόροι*, mit B *χριστοφόροι*, selbständig von beiden noch ausserdem *ναοφόροι* oder *ἁγιοφόροι* weg (er übersetzt *induistis ... sanctitatem sive sanctuarium eius*). Desgleichen Cap. 2. *ὃν ἐξεμπλάριον* A *ὡς ἐξεμπλάριον* B *ὃν ὡς ἐξεμπλ.* Arm. Ebenso sind zwei Stellen zu betrachten, in denen Arm. in Uebereinstimmung nur mit Lat. B einen secundären Text bietet: Cap. 4. Gr. A liest hier *χρῶμα Θεοῦ λαβόντες*, Lat. A *melos Dei accipientes*. Gr. B *συνάφειαν Θεοῦ λαβόντες*, und ebenso Lat. B, der nur noch einschreibt in *similitudinem morum* (*coniunctionem Dei in similitudinem morum accipientes*). Diesen secundären Zusatz setzt Arm. allein im Texte voraus, und liest *similitudinem Dei*. Cap. 12: hier hat A *εἰς Θεόν*, Gr. B *διὰ Χριστόν*, Lat. B und Arm. *διὰ Θεόν*, eine ziemlich deutlich ihren Ursprung verrathende Lesart. Einen nicht grade aus A und B gemischten, aber trotzdem offenbar secundären Text setzt Arm. noch an einer Reihe von andern Stellen voraus. Cap. 3. *ἐπαλιφθῆναι* Gr. A *ἐποληφθῆναι* Lat. A *ἐπομνησθῆναι* B *accipere* Arm., offenbar nur erleichternde und interpretirende Wiedergabe. Cap. 6. liest A mit Dam. *βλέπει τις*, und weiter unten *φοβείσθω*, B mit Anton. *βλέπετε* und *φοβείσθε*, Arm. dafür *βλέπομεν* und *opus est timere eum* (*φοβείσθαι*?), eine dritte die Abweichungen nicht erklärende Variante. Cap. 6. *πλὴρον εἶπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ* A *ἢ μόνον Ἰησοῦ Χριστοῦ* B *si non — de Jesu Christo* Arm. (*ei μή*?). Cap. 9. *τὰ σπουρόμενα ἐπ' αὐτῶν* A *τὴν ἐπ' αὐτῶν καταγγέλλομένην πλάνην* B *mala verba eorum* Arm. Cap. 11 liest A: *ἡ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὁργὴν φοβήσωμεν, ἡ τὴν ἐνιστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν· ἐν τῶν δύο· μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι*. Gr. B stimmt in den ersten Worten überein, liest aber dann: *ἡ τὴν ἐνιστῶσαν χαρὰν ἀγαπήσωμεν ἐν τῷ νῦν βίῳ· ἔστω δὲ ἡ ἐνιστῶσα χαρὰ καὶ ἡ ἀληθινή, τὸ μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι*. Lat. B beinahe ebenso, nur liest er mit A *χάριν*, lässt *ἐν τῷ νῦν βίῳ* und *καὶ ἡ ἀληθινή* weg. Arm. geht mit B, liest aber ebenfalls *χάριν*, lässt *ἐνιστῶσαν* und den ganzen Zusatz *ἔστω δὲ — ἀληθινή* bei Seite. Letzteren mag Arm. weggelassen haben, weil er in A (und theilweise bei Lat. B) fehlte; weiter las Arm. *ἐν τῷ νῦν βίῳ* mit B und glaubte das *ἐνιστῶσα* entbehren zu können. Lat. B hielt *ἐνιστῶσα* fest, strich aber nun *ἐν τῷ νῦν βίῳ*. Beide bieten also einen secundären Text. Ebendasselbst liest A: *χωρὶς τούτου μηδὲν ὑμῖν προπέτω*, B: *χωρὶς τούτου μηδ' ἂν ἀναπνεύσαι ποτε θῆσθε*, Arm.: *ne sit vobis aliud quidquam gratum praeter hoc* (näher an A, aber erleichternd). Cap. 13. *εἰρήνης* bei A und Cod. Baliol. (und mehreren Editoren von Lat. B); dafür B: *τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης*. Arm.: *πιστιως καὶ εἰρήνης*. Ganz secundär ist Arm. auch Cap. 16. Hier liest A *ὁ τοιοῦτος ὀυπαρὸς γενόμενος*, B umschreibend *οὗ τὴν διδασκαλίαν ὁ ἀπειθήνας λιπανθεὶς καὶ παχυνθεὶς*, Arm. gar blos *qui haec negat*. Hierzu

noch einige Aenderungen in christologischen Stellen: Cap. 4. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ A τῷ θεῷ πατρὶ καὶ τῷ ἡγαπημένῳ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ B τῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Arm. Cap. 17. in der schon oben berührten Stelle ὁ πίπομεν ἀληθῶς ὁ κύριος A ὁ εἰλήφαμεν B quod vere passus Christus Deus noster Arm. Cap. 21. καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ A. καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ B. τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Arm. (mehr mit B).

Das Resultat bleibt also abermals dieses, dass Arm. zwar bei Weitem überwiegend mit A, aber doch auch zuweilen mit B geht, und in letzteren Fällen nicht immer den ursprünglichen Text herstellt; vielmehr verräth er mehrfach eine bereits eingetretene Mischung der Lesarten von A und B, öfter noch überhaupt einen secundären Text.

Eine recht instructive Stelle ist auch Eph. 7 εἰς ἰατρὸς κτλ., wo B durch den Interpolator ganz entstellt ist. Hier geht Arm. gegen den jetzigen Text von A mit den patristischen Citaten (s. oben bei Theodoret), verräth aber durch seine Aenderungen den secundärsten und spätesten Text von allen. Er schiebt nämlich nach ἐν ἀνθρώπῳ θεός (deus et filius hominis) die Worte ein: unicus qui unicus est supra verba factorum, und liest statt πρώτον παθητός καὶ τότε ἀναθής vielmehr qui passus est pro nobis. Hierzu kommen noch eine Reihe von eigenthümlichen Auslassungen, die wol kaum ursprünglich sein dürften, v. B. Cap. 7. οὐδὲ δι' ὑμᾶς φυλάσσεισθαι (gegen A und B). Cap. 11. fehlt λοιπὸν (gegen A und B), ebendasselbst ἐν (oder ἐν) κλέρῳ ebenfalls gegen A und B).

Dagegen finden sich allerdings auch Spuren des ursprünglichen Textes bei Arm. gegen alle oder doch gegen die meisten Auctoritäten. Insbesondere ist dies der Fall Cap. 9. Hier liest A ὅτι κατ' ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν. Dafür liest Gr. B ὅτι μὴ τῇ ματαιότητι προσέχετε· οὐδὲ κατὰ σάρκα ἀγαπᾶτε, ἀλλὰ κατὰ θεόν, Lat. B aber und Cod. Aug.: — οὐδὲ τὰ κατὰ σάρκα ἀγαπᾶτε, ἀλλὰ τὰ κατὰ θεόν. Natürlich kommt hier der Zusatz von B ὅτι μὴ τῇ ματ. πρ. als späteres Einschießel nicht in Betracht; wichtiger aber sind die andern Varianten. Vergleichen wir nämlich den Arm., so finden wir folgende Lesart: quoniam alium quemdam non diligitis, nisi (sed) eum, qui secundum Deum vivit, d. i. ὅτι ἄλλον οὐδένα ἀγαπᾶτε ἀλλὰ (oder εἰ μὴ) τὸν κατὰ θεόν. Dies passt vortrefflich zu dem Vorhergehenden, worin die Epheser gelobt werden, dass sie den reinen christlichen Glauben und die rechte christliche Gesinnung behauptet haben, und bildet auch einen passenderen Uebergang zu den folgenden Worten, die nach dem hergebrachten Texte lauten: καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δι' ἀνθρώπων ἀδικημάτων προσέχετε κτλ. Auch ist ersichtlich, wie die Lesarten von A und B entstanden sind. Das τὸν κατὰ θεόν stand ursprünglich im Texte:

A liess *κατὰ* weg und trug es ins Vorhergehende, wo nun eine Aenderung nothwendig wurde. Er schrieb darum statt *ἄλλοι* vielmehr *κατ' ἄλλοις βίαις*, und machte aus *οὐδένα οὐδέν*, was um so leichter war, da das *α* von dem folgenden *ἀγαπᾶτε* verschlungen sein konnte. B bildete sich einen Gegensatz zu *κατὰ θεόν*, der sehr einfach *κατὰ σάρκα* lautete (den Zusatz von A kannte er natürlich nicht) behielt aber *κατὰ* auch unten bei; wegen des Artikels schwankte die Lesart von B zwischen dem hergestellten Neutrum und zwischen gänzlicher Weglassung. Zum Schlusse ferner des ganzen Briefes mag wol der Zusatz von Arm. *ἡ χάρις ὑμῶν. ἀμήν* ebenfalls richtig sein, wie ihn denn auch Gr. B in etwas veränderter Fassung hat *ἀμήν. ἡ χάρις*. Aehnliche Zusätze finden sich übrigens auch zum Schlusse der andern Briefe (Magn. *ἔρωσθε ἀδελφοί. ἀμήν*. Trall. *gratia vobiscum omnibus. Amen*. Philad. wie Eph. Smyrn. wie Magn. u. s. f.).

Anderwärts bietet Arm. mit Lat. A einen relativ bessern Text. So lässt er mit Lat. A die überflüssigen Worte von Gr. A und B *τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ καὶ τὸ αὐτὸ λέγῃτε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ* weg, und liest gleich darauf richtig *ὑποτασσόμενοι* für *ἐκτασσόμενοι* (Cod. Med.). Cap. 4. *καὶ ἐπιγινώσκῃ* für *καὶ ἐπιγινώσκων* und Cap. 14. das schwerere *θεὸς ἐστὶ* (auch Dam. so) für *θεοῦ ἐστὶ* (Cod. Med.) oder für das secundäre *θεοῦ ἄνθρωπον ἐπιτελεῖ* bei B.

Sehr unbedeutend ist die Ausbeute, die die Vergleichung des Arm. in den bei Syr. grösstentheils fehlenden Capiteln 7 und 8 des Briefes an Polykarp bietet.

Hier hat. Arm. mit A gegen B folgende Varianten: Cap. 7. *χειροτονησά τινα ὃν* für *χειρ. εἴ τινα*. Cap. 8. *τὸ αὐτὸ* für *τοῦτο* der Zusatz *ἀπορίῃ ἔργῳ* der bei B fehlt; endlich *διαμείνετε* für *διαμείνατε* (Schreibfehler bei B?). Varianten, die Arm. mit allen Zeugen von B gegen A hätte, finden sich gar nicht: und nur an einer Stelle bietet Arm. einen aus einigen Codd. von B wie es scheint entlehnten Text: für *ἐπισκοπῇ* von A und Codd. Nydpr. FÖV liest er nämlich *ἐπισκόπων* in Uebereinstimmung mit Codd. B. Aug. Leicestr. In der Schlussformel ferner liest A *ἔρωσθε ἐν κυρίῳ*, während die Codd. von B sehr durch einander gehn. Nydpr.: *ἡ χάρις μεθ' ἡμῶν. ἀμήν*. Aug. *ἀμήν. ἡ χάρις*. *ἔρωσθε ἐν κυρίῳ*. Florent.: *ἀμήν. ἡ χάρις*. *ἰσως τοῦ θεοῦ εἴη μεθ' ὑμῶν* ¹⁾. Arm. stimmt hier allerdings fast buchstäblich mit Nydpr. *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. ἀμήν*, bietet aber nur denselben Text wie am Schlusse von Trall. Röm. Smyrn. (Eph. Philad.), auch unabhängig von B. — Unter den übrigen Varianten bewähren zwei die auch sonst bezeugte Uebereinstimmung mit Lat. A: Cap. 7. *ἱερομον* für *σύντρομον* oder *σύντρονον* (gegen alle) und vorher mit Cod. Caj. und B

1) Dieselben Worte merkt Dressel an dem Cod. Ottob. an. Sollte dieser wol mit dem früher verglichenen Cod. Florent. identisch sein?

(ausser dem Cod. B) αἰτέσει wol richtig für ἀναστήσει (Codd. Med. Cas. Mont. und Cod. B).

Eigenthümlich hat Arm.: Cap. 7. die Uebersetzung quomodo et scripserant ad me für ὥς ἐδηλώθη μοι (erleichternd), hente für διοικηταριστότατε, et credo gratiae Dei für πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι (interpretirender Zusatz), in omnibus — literis für δι' ὁλόγων — γραμμάτων. Ausserdem fehlt der Satz ἐνπερ διὰ τοῦ παθεῖν Θεοῦ ἐπιτύχω und für τοῦτον καταξιώσω, ἵνα πορευθεῖς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ἡμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην εἰς δόξαν Θεοῦ lesen wir nur et mittere in Syriam ut glorificent amorem vestrum, eine Uebersetzung die theilweise ihre Erklärung darin findet, dass Arm. das vorhergehende ὅρ in seinem syrischen Texte mit Ribbui las, und demgemäss auch hier den Plural herstellen musste. Die übrigen Abweichungen dieser Stelle sind theils ungenaue Uebersetzung (das mittlere) theils einfache Weglassungen (ἄοκνον und εἰς δόξαν Θεοῦ). Cap. 8 fehlt ὥς τὸ θεῖον προστάττει und mit γράφεις beginnt ein neuer Satz. Die Worte οἱ μὲν δυναμένοι πλεοὺς πημψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σοῦ πημπομένων werden ganz ungenau durch „et mittant viros qui potentes sunt cum epistolis vestris“ wiedergegeben; für ὥς ἄξιός ὢν wird corrigirt ἄξιός ὄντας, eine vermeintliche Verbesserung, die sich auch am Rande des Cod. O vorfindet, und von Dressel in den Text von B aufgenommen worden ist.

Sonach dient auch das Wenige was wir vom Briefe an Polykarp beibringen können, ganz dazu, unsere über den Text des Armeniers bisher gewonnenen Resultate aufs Neue zu bestätigen.

Zuletzt haben wir es noch mit dem Römerbrief zu thun, so weit nämlich Abschnitte desselben beim Syrer fehlen.

Arm. geht hier mit A (d. h. Lat. A und wenn nichts Besondres angemerkt ist, auch mit Cod. Colb. und Met.): Inscr. τοῦ μόρου νίου αἵτου (ebenso Syr. 2) gegen τοῦ μορογενοῦς νιοῦ αἵτου B Arm. 2. τοῦ Θεοῦ ἡμῶν (auch Arm. 2) gegen τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν. Cap. 6. in dem Zusatze ἐκείνον θέλω τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα, wofür B nur καὶ ἀναστάντα hat, angeschlossen an das Vorhergehende, Met. aber alles weglässt. — μὴ ἐμποδισθῇ μοι ζῆσαι vielleicht mit A und Arm. 2 gegen Gr. B μὴ ἐμποδισθῇ μοι εἰς ζῶην ἠθάσαι, wenn nicht etwa die freilich ungriechische Lesart von Lat. B μὴ ἐμποδισθῇ μοι εἰς ζῶην die ursprüngliche sein sollte; wenigstens lesen Arm. 1 Syr. fr. II (p. 201) Timoth. ne expellite me e vita, was ebensowol auf die Lesart von A als auf die von Lat. B zurückweisen kann. — πάντους τοῦ Θεοῦ μου mit allen Auctoritäten gegen Gr. B (und Lat. B Cod. Pal. und Reg.), Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ μου. Met. liest bloz Χριστοῦ. In demselben Cap. noch mit Lat. A Timoth. Arm. 2 Syr. fr. II die Weglassung des Citats τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κτλ., und der Zusatz neque per materiam aedificatis. Cap. 7. ἐκινυμεῖτε für προτιμᾶτε. —

πισθῆναι μοι für πισθῆναι (Lat. A πιστεύσατε). Cap. 8. kommen die Erweiterungen der Worte πιστεύσατέ μοι, Ἰησοῦς δὲ Χριστός bei B zumeist auf Rechnung des Ergänzers; dagegen ist für die Weglassung des folgenden τὸ ἀπεινὸς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς bei B kein Grund vorhanden, sie dem Interpolator zuzuschreiben. — ἀλήσατε περὶ ἐμοῦ statt καὶ ὑμεῖς συνεύχασθε μοι. — ἵνα ἐπιτύχω für ἵνα τοῦ σκοποῦ τύχω. — ἡδίκησατε für ἡγανάκησατε. Cap. 9. sind die Aenderungen bei B τῷ κυρίῳ für τῷ θεῷ, die Einschlebung des καὶ vor μένος und die Weglassung von Ἰησοῦς Χριστός vor ἐπισκοπήσει sämmtlich durch das eingeschobene johanneische Citat veranlasst, Joh. 10, 11 welches Worte Christi enthielt. — Dagegen kann der auch bei Arm. fehlende Zusatz vor ἀγάπη, nach Gr. B εἰς αὐτόν, nach Lat. B εἰς αὐτήν wol eher als eine Differenz des ursprünglichen Textes betrachtet werden. Cap. 10. περὶ τῶν προσελθόντων με wie es scheint mit Gr. A, gegen περὶ τῶν προσελθόντων oder τῶν συνελθόντων μοι der übrigen Handschriften.

Wir vergleichen nun die Uebereinstimmungen von Arm. mit B gegen A. Inscr. ἡγισμένη für ἡγαπημένη (A Met. Syr. 2 Arm. 2 und auf einer Randglosse des Cod. V). — κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην (auch Arm. 2) für κατ' ἀγάπην (A Syr. 2). Cap. 8 für Ἰησοῦς δὲ Χριστός bietet Arm. Jesus Christus idem ipse, und verräth dadurch die Ursprünglichkeit einer Variante bei B, die sonst Jederman dem Interpolator zugeschrieben hätte, nämlich des αὐτοῦ δέ. Ebenso kennt Arm. den Zusatz von B ἐν πνεύματι ἀγίῳ hinter ἐπιτύχω.

Einen relativ reineren Text scheint Arm. Cap. 8 bewahrt zu haben, wo er den Zusatz von A und Met. θελήσατε δέ, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε ebensowenig kennt als das paulinische Citat von B Χριστῷ συνιστάμεσθαι· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγὼ, ἐπιδήμιερ ζῆ ἐμοὶ ὁ Χριστός. Wir haben wol gegen beide Zusätze zu entscheiden, trotzdem dass ersterer auch bei dem zusatzfreien Lat. A und einem Manuscript von Gr. B, Cod. O (am Rande) sich findet.

Dagegen hat der Text von Arm. auch eine Menge von kleineren Auslassungen, welche nur in den seltensten Fällen zu Gunsten des Arm. zu entscheiden sind. Inscr. ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρὸς. — πάση vor ἐντολῇ. — ἀδιακρίτως. — der Beisatz τῷ θεῷ ἡμῶν zu ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Cap. 2. das ἀρέσαι hinter ἀλλὰ θεῷ, dies mit Cod. Cuj. und Lat. B. Cap. 6. τοῦ αἰῶνος in αἱ βασιλείαι τοῦ αἰῶνος τοῦτου. — Cap. 7. εἰς θεόν μου. — in μηδεὶς οὐν τῶν παρόντων alles bis μηδεὶς (ebenso Arm. 2). Cap. 9. καὶ ἔκτρωμα. — Cap. 10. weicht Arm. sehr stark von A und B ab, und bietet theilweise einen kürzeren, theilweise einen sehr veränderten Text. So übersetzt er die Worte ἔστιν δὲ καὶ ἡμεῖς ἐμοὶ σὺν ἄλλοις πολλοῖς Κρόκος τὸ ποθητόν μου ὄνομα sunt mecum et alii multi fratres dilecti. Dann lässt er die Worte πιστεύω ὑμῶς ἐπεγνωκέναι, οἷς καὶ δηλώσατε ἑγγίς με ὄντα. πάντες

γράφειν ἄξιοι τοῦ Θεοῦ καὶ ἡμῶν weg, und liest dann auch die folgenden Worte οὕς πρέπον — ἀναπαύσαι wie es scheint ebenfalls nicht in der sonst überlieferten Gestalt (vgl. Petermann zur Stelle).

Varianten des Armeniers andrer Art sind Inscr. πατρός ὑψίστου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ für π. ὁ. καὶ Ἰ. Χρ. (A). Cap. 6. thesaurus für τὰ τεχνὰ oder τὰ πύρα, der Zusatz πάντων zu τῶν πενήτων (mit Fr. II); für μὴ χαρίσασθε oder μὴ χωρίσασθε (Lat. A), ne honorate sic (mit Fr. II); die Uebersetzung des: neque per materiam educatis, durch: et ne aemulatorem facite visibilibus (mit Fr. II); für ἄνθρωπος Θεοῦ oder einfach ἄνθρωπος (Lat. A), homo perfectus (mit Fr. [II] p. 296). Cap. 8. κατὰ γνώμην Θεοῦ durch secundum spiritum et voluntatem. Dieselben sind wenigstens zum Theil secundärer Art: über einige wirklich ursprüngliche wird später noch ausführlicher die Rede sein.

Innerhalb des Textes A endlich stimmt Arm. zwar wol meistens mit den reineren lateinischen Codd. Cap. 6. καλὸν für μᾶλλον. — Die Weglassung des τί γὰρ ὠφελεῖται — ζημιωθῆ. Ebdaa. der (freilich abweichend ausgedrückte) Zusatz neque per materiam educatis. Aber auch mit Cod. Colb. stimmt Cap. 10. der ganz secundäre Zusatz τοῦτ' ἐστιν Ἀγνούστου εἰκάδι τρίτη, den ausserdem nur noch Arm. 2 kennt.

Das Resultat bleibt also wiederum dieses: wir haben Arm. auch in den besprochenen Stellen des Römerbriefes zur Familie A zu stellen, und zwar liegt der bessere Text der lateinischen Codd. ursprünglich zu Grunde. Dennoch ist bereits eine Mischung der Texte eingetreten, und Arm. kennt schon spätere Einschübsel, theils von Colb., theils von B (natürlich aber nicht von dem Interpolator), während er andre Einschübsel bei A und B hinwiederum nicht kennt. Eine Reihe von den Abweichungen des Arm. sind theils durch Syr. 2, theils durch Arm. 2, theils durch die syrischen Fragmente bestätigt; andre, besonders eine Menge kürzerer Weglassungen, stehn vereinzelt.

Ehe wir nun zur genaueren Betrachtung und Vergleichung des syrischen Textes übergehn, müssen wir noch mit wenigen Worten das Verhältniss des ersten Armeniers zum zweiten erörtern.

Hierbei ist zuvörderst festzuhalten, was schon früher bemerkt wurde, dass der zweite Armenier nicht aus dem Syrischen, sondern unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt hat; und dass der von ihm benutzte Text zur Familie A gehört. Speciell für das Verhältniss zum ersten Armenier aber ist zu bemerken, dass Arm. 2 an einer Reihe von Stellen den Text von A auch da bietet, wo Arm. 1 davon abweicht. Röm. inscr. ἡγαπημένην für ἡγιασμένην. Cap. 2. Ἔγω καὶ πόσι τοιοῦτοι und ἔχετε ἐπιγραφῆναι (gegen die Varianten von Arm. 1 mit Syr.). τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

— ἐρεθῆναι. — ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατελῶ (ohne ἐν ζωῇ). Cap. 3. der Zusatz ἐγὼ δὲ θείλω — ἐντέλλεσθε, der bei Arm. 1 und Syr. fehlt. — ἐὰν γὰρ ἐρεθῶ und οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμὸς (gegen den abweichenden Text von Arm. 1). Cap. 4. ἵνα μὴ κοιμηθῆις βαρὺς τινι γένωμαι (bei Arm. 1 ganz fehlend). — ἐν αὐτῷ nach ἀναστήσομαι, was bei Arm. 1 und Lat. A fehlt. Cap. 5. Θρησκόμαχῶ (wörtlich übersetzt). — διδεδυμένος für ἐν-διδεδυμένος. — ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν (Arm. 1 sed et per hoc). — ὀνύμην wörtlich übersetzt. — Nach μὴ θέλησῃ lässt er appropinquare mihi (Syr. Arm. 1) weg. Cap. 6. τὰ πέρατα (Arm. 1 thesaurus). — ὁ δὲ τοκετὸς für dolores mortis. — σύγγνωτέ μοι (wörtlich übersetzt). — εἰ τις αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἔχει — τὰ συνέχοντά με übereinstimmend mit A gegen den hier sehr abweichenden Arm. 1. Cap. 7. der Zusatz εἰς θεὸν, der bei Arm. 1 fehlt. — μὴ λαλεῖτε — ἐπιθυμεῖτε wörtlich übersetzt. — οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς gegen eine missverständliche Uebersetzung bei Arm. 1. Cap. 8. der Zusatz von A θελήσατε δὲ — θελήθητε (bei Arm. 1 fehlend). Cap. 9. ὡς ἱσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρισμα gegen die Abweichungen von Arm. 1. — τῇ κατὰ σάρκα (abweichend bei Arm. 1). Cap. 10. stimmt er ebenfalls mit A gegen die Auslassungen von Arm. 1.

Allein an andern Stellen sind die Uebereinstimmungen mit Arm. 1 wieder so auffallend, dass wol eine Benutzung dieser Uebersetzung, wo nicht durch den zweiten Armenier selbst, so doch durch einen späteren Redactor dieses Textes angenommen werden muss. So insbes. Cap. 7. in den Worten μηδεὶς οὐκ τῶν παρόντων ἡμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ· μᾶλλον ἡμοῦ γίνεσθε, τοῦτέστιν τοῦ Θεοῦ. Hier übersetzt Arm. 1: ne quis e vobis auxilietur ei, sed potius ad meum latus estote, hoc est Dei; und Arm. 2: Itaque ne quis e vobis auxilietur ei, sed potius ad meum latus estote, hoc est ad Dei. Ebenso Cap. 8. δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς was beide übereinstimmend durch: quod per paucas literas (characteres) peto a vobis wiedergeben; und in demselben Cap. die Worte ἀλλὰ κατὰ γνώμην Θεοῦ durch „sed secundum spiritum et voluntatem Dei.“ Cap. 9. die Uebersetzung des καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν bei Arm. 2 durch „et amor omnium ecclesiarum“, was nur durch den Einfluss des Textes von Arm. 1 „et omnes ecclesiae“ erklärlich wird. Diese Spuren einer Uebersetzung des zweiten Armeniers nach dem Texte des ersten stehen im Zusammenhang mit denen, die wir schon oben, wo wir von Arm. 2 besonders handelten, besprochen haben, insbesondere mit der Beschaffenheit der Glossen, die der letztere enthält. Wir haben indessen nicht nöthig, diese Erscheinung weiter zu verfolgen, da sie für unsern Hauptzweck nur von untergeordneter Bedeutung ist. Nur das muss einschränkungsweise hinzugefügt werden, dass nicht alle Spuren späterer Uebersetzung auf den ersten Armenier als Quelle zurückführen, wie denn namentlich das Glossen καὶ ἀένναος ζωῇ, welches in Uebereinstimmung mit Cod. Colb.

Met. B den Schlussworten Cap. 7. *ἀγίαν ἁρθαστος* angefügt ist, ebenso wie Cap. 8. der bei Arm. 2 als Glossem sich findende Zusatz τοῦ ὁξονοῦ zu *ἴρα ἐπὶ τὸ γω*, nicht aus dem ersten Armenier geflossen sein kann.

Mit dem Bisherigen können wir die Untersuchung über den armenischen Text in den Briefen und Briefabschnitten, die beim Syrer fehlen, als geschlossen ansehen. Wir müssen jetzt zum syrischen Texte selbst uns wenden und zu ergründen suchen, ob auch hier ganz dasselbe Verhältniss zu den Familien A und B vorliegt, welches wir beim Armenier da, wo derselbe Stellen und ganze Briefe hat, die beim Syrer fehlen, gefunden haben.

c) Von dem Verhältnisse des kürzeren syrischen Textes theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

Die ganze bisherige Untersuchung hat lediglich das Verhältniss der vorhandenen Documente, und der armenischen Recension insbesondere, zu den verschiedenen Textfamilien im Auge gehabt. Es gilt uns, die Anwendung auch auf den Cureton'schen Syrer zu machen, und zuzusehn, wie beschaffen die von ihm gebotene Recension sei. Der Einzige, der bisher diese Frage berührt hat, ist Uhlhorn ¹⁾. Derselbe hat richtig eine doppelte Frage auseinandergehalten: einmal nach dem Texte selbst, der dem Syrer vorlag, und sodann nach der Art seiner Uebersetzung. Aber die Beantwortung beider Frage ist ungenügend ausgefallen. Um den vom Syr. benutzten Text selbst zu beurtheilen, hat er nur innere Gründe gelten lassen, und an vielen Stellen auch da die Lesart des Cod. Med. oder gar des Cod. Colb. der durch den Syr. gebotenen Lesart vorgezogen, wo dieselbe durch eine Reihe andrer Auctoritäten, wo nicht gar durch alle geschützt war. An einem Abwägen der verschiedenen Zeugnisse nach diplomatischen Gründen, an einer richtigen Einsicht in das Verhältniss des lateinischen Textes von A zu Gr. A, geschweige denn der beiden Familien A und B zu einander, fehlt es bei ihm noch ganz; nicht einmal das Verhältniss des armenischen Textes zum Syrer ist in Erwägung gezogen, welches doch für die Entscheidung, ob der Syrer wirklich ein Epitomator sei, so tiefgreifende Bedeutsamkeit hat. Wir sehen uns daher genöthigt, die Untersuchung des vom Syr. übersetzten Textes völlig von Neuem wieder aufzunehmen.

Wir stellen in gewohnter Weise eine Vergleichung mit den Familien A und B an. Wir erinnern hierbei nochmals daran, dass

1) Zeitschrift für die histor. Theologie 1851, I, p. 15 ff.

es unsere Aufgabe ist, den ursprünglichen Text von B, soweit dies möglich sein wird, von den späteren Interpolationen zu scheiden.

Zuerst behandeln wir den Brief an Polykarp. Hier bietet Syr. nur geringere Abweichungen, B nur wenige und minder umfängliche spätere Interpolationen.

Mit A finden sich folgende Uebereinstimmungen: inacr. Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος für Ἰγνάτιος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας, ὁ καὶ μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier leuchtet wol ein, dass das ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας ein späterer Zusatz ist; und ebenso ist natürlich auch die Variante ὁ καὶ μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ zu beurtheilen, da Ignatios unmöglich so von sich gesprochen haben kann. Die Worte mögen aus einer Ueberschrift in den Text bei B gedrungen sein, da sie sonst in keinem von allen den Namen des Ignatios tragenden Briefen, auch bei B nicht, sich finden. Cap. 2. διὰ τοῦτο σαρκικός εἰ καὶ πνευματικός für διὰ τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἰ, σαρκικός καὶ πνευματικός. Hier ist wieder ohne Weiteres klar, dass ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος nur interpretirendes Glossem ist. — τὰ φαινόμενά σου für τὰ φαινόμενά σοι (B. Dam.). Richtig, weil τὰ φαινόμενα sich auf die geistigen Gaben des Polykarp, nicht auf offene Schäden in der Gemeinde bezieht, wie Uhlhorn treffend entwickelt hat¹⁾. — καταλύης (auch Antioch.) für ἐκκαθάρσεως (B. Dam.); letzteres eine aus dem Missverständniss des Vorhergehenden entsprungene Correctur. — ὅπως μηδὲν λείπῃ für ἵνα μηδὲν σοι λείπῃ. — In den folgenden Worten ὁ καιρὸς ἀπατεῖ σε — τὸ Θεοῦ ἐπιτυχῶν bietet B einige erleichternde Einschübsel, und liest ὁ καιρὸς ἀπατεῖ σε εὐχέσθαι· ὥστε γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηὶ χειμαζομένη λιμένας εὐθετοῖ εἰς σωτηρίαν. Syr. kennt alle diese Einschübsel nicht, mit Ausnahme des νηὶ, worüber weiter unten Genaueres. Gleich darauf liest B οὕτω καὶ σοὶ τὸ ἐπιτυχῶν Θεοῦ für εἰς τὸ Θεοῦ ἐπιτυχῶν, was aus derselben erleichternden Tendenz hervorging. Cod. Nydpr. (und Cod. Ff) hat noch ein weiteres Einschübsel und liest οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ Θεοῦ τυχεῖν, dessen späterer Ursprung übrigens durch das Fehlen in den übrigen Codd. zur Genüge erwiesen wird. Uebrigens mögen diese letzteren Zusätze alle, mit Ausnahme des νηὶ, auf Rechnung des Interpolators zu setzen sein. — τὸ θέλημα ἀφθαρσία für οὐ τὸ θέλημα ἀφθαρσία bei Gr. B (οὐ zur bessern Verbindung eingeschoben, θέλημα wol eine alte Variante. Lat. B ganz abweichend). Cap. 3. ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμῶς ὑπομείνῃ für ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμῶς ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν. Hier ist ὑπομείνῃ jedenfalls ursprünglich, wie es denn auch Dam. Antoa. und Lat. B aufbewahrt hat; der mit ἀναμείνῃ zusammenhängende Zusatz εἰς τὴν βασιλείαν ist wiederum

1) l. c. p. 25.

ganz offenbar eine spätere Aenderung, welche bei Dam. und Anton. noch fehlt. — *πλιν σπουδαῖος γίναν οὐ εἰ* für *πλιν πρόσθε* *τῇ σπουδῇ οὐ εἰ συντονώτερον δράμι*. Ebenfalls offenbar spätere Aenderung bei B, wol entstanden durch Vermischung mit den Worten Cap. 1. *παρακαλῶ σε — προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου*. Nach *καταμάνθαναι* bringt B einen Zusatz *ὡς ἐνταῦθα εἰ, νίκησαν· ὥδε γάρ ἐστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στίβανοι*, und die folgenden Worte *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδύκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθῆτόν* bringt B in einer mit Zusätzen reichlich versehenen Gestalt, welche alle das Gepräge späterer Interpolationen an sich tragen, mit Ausnahme des übrigens auch durch Interpolationen erweiterten *δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητόν*, welches auch Antioch. kennt. Offenbar hat hier der spätere Interpolator von B gearbeitet, daher denn auch Syr. ebenso wenig wie A die Zusätze kennen. Doch fehlt ausserdem auch das *δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητόν* bei beiden. Cap. 4. bietet Cod. Aug. BF für *ἐράτωσαν* die Variante *αἰρέτωσαν* oder Nydpr. *αἰρέσθωσαν*, doch haben auch Codd. Florent. OV Dam. Anton. *ἐράτωσαν*, die Variante betrifft also nicht die ganze Familie B. Ganz von derselben Art ist die Variante Cap. 5, wo Syr. mit A *μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποίον* liest, gegen Codd. Aug. Nydpr. von B, welche vor *ποίον* ein *μὴ* einschieben. Dies fehlt wiederum in allen übrigen Codd. von B. Ebenso liest Syr. mit A. *ταῖς γαμουμέναις* für *ταῖς γαμούσαις*, wo zwar aus den Codd. von B keine Variante notirt ist, Anton. aber wiederum mit A *γαμουμέναις* liest. Cap. 6. liest Syr. mit A und Antioch. *πρεσβυτέροις*, für die Lesart von B. Dam. *τῷ πρεσβυτέρῳ*. Es leuchtet ein, dass letzteres aus ersterem, nicht aber ersteres aus letzterem entstanden sein muss. Endlich Cap. 6. *ὡς ὁ θεὸς* für *καὶ ὁ θεὸς* bei B, wo jedoch Dam. wieder gegen B zeugt.

Ziehn wir nun die Summe aus dem Bisherigen, so finden wir, dass die meisten Varianten in Wegfall zu bringen sind; einige können nicht in Anschlag gebracht werden, weil ein Theil der Auctoritäten von B selbst mit A geht. Nach Abzug hiervon bleiben von Varianten, welche Syr. mit A gegen sämtliche Auctoritäten des ursprünglichen Textes B gemein hat, Cap. 2. *τὰ φαινόμενά σου* für *τὰ φ. σοι* und *κολακίης* für *ἐπαγορεύσης*. — (*ὅπως*) *μηδενὸς λείπη* für (*ἴνα*) *μηδὲν σοι λείπη*. — *τὸ θέμα* für *οὗ τὸ θέλημα*. Cap. 3. die Weglassung von *δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητόν*. Cap. 6. *πρεσβυτέροις* für *πρεσβυτέρῳ*. An allen diesen Stellen, höchstens mit Ausnahme der vorletzten, aber ist nicht zweifelhaft, dass Syr. mit A die bessere ursprünglichere Lesart aufbehalten habe: es folgt also hieraus durchaus nicht, dass Syr. eine Handschrift der Familie A benutzt habe, da sich die Uebereinstimmung in den anerkannt vorzüglichen Lesarten ebenso gut durch die Annahme von einem selbständigen vorzüglichen Texte erklären lässt, der dem Syrer vorlag.

Wir kommen zu den Varianten, die Syr. mit B gemein hat. Cap. 2. liest Gr. B καὶ ἀλέπατος εἰσάει, ὡς ἡ περιστέρω. Dafür steht bei Gr. A καὶ ἀλέπατος ὡσεὶ περιστέρω, bei Lat. A und Lat. B simplex ut columba, bei Antioch. ἀλέπατος ὡς αἱ περιστέρω. Es leuchtet nun ein, dass sich die Weglassung des εἰσάει sehr leicht erklärt durch die Beschaffenheit des Textes bei Gr. A und Antioch. und dass die Lesarten ὡσεὶ, ὡς οἱ nur noch Spuren sind des ursprünglichen Textes. εἰσάει stand also ursprünglich im Texte. Nun liest Syr. ܐܡܪ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ (et integer ad ea quae requiruntur s. desiderantur ut columba), was Bunsen ganz richtig durch καὶ ἀλέπατος εἰς ἃ δέ εἰ ὡς ἡ περιστέρω wiedergibt, vgl. auch Arm. mit dem ähnlichen Zusätze ad ea quae digna sunt. εἰς ἃ δέ εἰ setzt aber die Lesart εἰσάει voraus, was denn auch Cureton in den Text setzt, obwol er vermuthet, εἰσάει sei aus dem unvollständigen εἰς ἃ u... zusammengezogen, so dass das durch Syr. vorausgesetzte Verbum bis auf den Anfang u... verloren sei. Ziemlich unwahrscheinlich¹⁾. In demselben Capitel erklären sich die Worte ܐܡܪ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ὡς κυβερνήτης ταῦν für ὡς κυβερνῆται ἀνέμους (A) oder ὡς κυβερνήτη ἄνεμος (B) aus dem Texte von B, welcher gleich darauf καὶ ὡς τῇ χειμαζομένῃ liest. Dieses τῇ erscheint soach als der Ueberrest einer ursprünglich eben bei Syr. noch vorhandenen Variante. Es ist also unberechtigt, im syrischen Texte eine willkürliche Veränderung anzunehmen, selbst wenn man zugibt, dass die Lesart ἀνέμους aus inneren Gründen empfehlenswerther zu sein scheint. Wir kommen übrigens auf diese Stelle weiter unten ausführlicher zurück; hier nur im Voraus soviel, dass allem Anscheine nach die Lesart von Syr. im Vergleiche mit B als die ältere anzusehn ist, B aber einen aus A und der älteren auch dem Syrer vorliegenden griechischen Recension gemischten Text enthält. Cap. 3. σιῆθι δέ ἰδοῦς mit B gegen die Weglassung des δέ. Cap. 4. liest Syr. mit B ἄνευ θεοῦ γνώμης, gegen ἄνευ θεοῦ bei A. Da Chrysost. ebenfalls γνώμης beisetzt, so ist dasselbe aus diplomatischen Gründen für bezeugter zu halten. Weiter unten liest Syr. einstimmig mit B den Imperativ εὐσταθεῖ (ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ) gegen εὐσταθῆς (Gr. A) oder εὐσταθής (Lat. A), offenbar richtig. Cap. 5. ἵνα γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου (ܐܡܪ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ) für ἵνα γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου. Ersteres ist jedenfalls die schwerere Lesart, deren Aenderung in πλὴν sehr begreiflich ist. Cap. 6. μετ' αὐτῶν für καὶ μετ' αὐτῶν. Für die Weglassung des καὶ auch Dam. Antioch. — κομίσασθε (Cod. OV κομίσασθε) für κομίζασθε. — ὅξια

1) Nach Uhlhorn, p. 22 L. sollen die Worte ad ea quae requiruntur bloß erleichterndes interpretirendes Einschubsel sein.

θεοῦ für das einfache ἄξια. — ὁ θεὸς μεθ' ὑμῶν für ὁ θεὸς ὑμῶν. Auch Dam. mit Syr. und B; bei Lat. A ist es ungewiss, doch las er vielleicht auch μεθ' ὑμῶν.

Ausserdem kommen noch Uebereinstimmungen in der Wortstellung hinzu, z. B. Cap. 4. die Stellung des ἀπὸ θεοῦ nach τέχνησιν, und Uebereinstimmungen mit einzelnen Zeugen von B, während andre den gewöhnlichen Text von A bieten. So zum Schlusse von Cap. 1. ὅπου γὰρ πλείων κόπος, πολλὸς καὶ κέρδος mit Lat. B, während die übrigen Auctoritäten γὰρ und καὶ weglassen. Ferner Cap. 6. γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ (A), wofür B γένοιτο ἔχειν (Cod. V ἔχειν, σ cum spir.) παρὰ θεοῦ hat, lässt er mit Dam. das σχεῖν oder ἔχειν weg, und liest mit Codd. OV παρὰ θεῷ, kommt also dem Texte von B nahe, bietet aber hier den relativ besten Text. Endlich lassen Syr. und Dam. in demselben Capitel das οὖν nach μακροθυμεῖτε (μακροθυμήσατε A) weg.

Nach gegenwärtiger Auseinandersetzung stellt sich heraus, dass Syr. mit B theils in allen, theils in einzelnen Zeugen häufiger als mit A zusammenstimmt. Geben wir zu, dass einzelne dieser Varianten ziemlich unbedeutend sind; dass andre, insbesondere die entschieden vorzüglicheren, auch unabhängig von B bei Syr. sich finden können; so bleiben doch eine Reihe von solchen Varianten zurück, in denen der beiderseitige Text ziemlich gleichberechtigt und die Entscheidung der ursprünglichen Lesart unmöglich ist; ja grade Kleinigkeiten in den Abweichungen leiten, je weniger bei ihnen eine Absichtlichkeit vorausgesetzt werden darf, um so eher auf eine Spur zur Beurtheilung des Textverhältnisses. Soll also Syr. einer von beiden Textfamilien gezählt werden, so dürfte wol einleuchten, dass im Briefe an Polycarp der Text von B den Syrer mit grösserem Rechte für sich in Anspruch nehmen könne, als der Text von A. Nur darf man hieraus nicht zu viel folgern wollen. Die Uebereinstimmungen mit A sind bedeutend genug, um Beachtung zu erheischen. — Eine spätere Mischung der Texte anzunehmen geht nicht an, einmal weil keine Spur sich findet von einer Verbindung oder Durcheinanderwerfung der beiderseitigen Lesarten, und zweitens, weil sich aus den Varianten mit A der gegenheilige Nachweis liefern lässt, dass diese sämmtlich nichts weniger als zufällige oder bunt untereinandergewürfelte, sondern lauter solche sind, welche als besser und vorzüglicher angesehen werden müssen. Sonach setzt Syr. entweder einen immerhin der Familie B näherstehenden, aber älteren und ursprünglicheren Text voraus, oder ist eine mit kritischer Sichtung nach beiden Familien veranstaltete Recension. Da trotzdem die und da Irrthümer mit untergelaufen sind, die bei einer kritischen Vergleichung vermieden worden wären (Cap. 2. ὡς πνευματικῆς γὰρ); da ferner einzelne Spuren darauf leiten, dass da, wo Syr. sich gegen B entscheidet, wenigstens theilweise bereits ein etwas späterer mannichfach geänderter (wenn

auch noch nicht in die Hände des berufenen Interpolators gefallen) Text bei B sich finde (Cap. 2. *ἐνανθρώπου* für *κολυμμένης* eine Correctur, die älter ist als der Interpolator und durch alle sichern Auctoritäten von B hindurchgeht) — so ist dafür zu entscheiden, dass die dem Syrer vorliegende Textgestalt eine relativ ältere und vorzüglichere ist, die noch vor einer Reihe von späteren Aenderungen und Verderbnissen entstanden ist. Dass diese Textrecension grade der Familie B näher steht als der Familie A, wird durch die analogen Spuren bei Eirenaeos, Eusebios, Chrysostomos erklärlich. Der Text von B war im Allgemeinen der verbreitetste; wie er späterhin den mannichfaltigsten und meisten Verderbnissen ausgesetzt war, so ist er andrerseits auch wieder der älteste und dem Urtext, soweit wir es verfolgen können, am nächsten stehende. Es ist eben jener älteste Text von B frei von einer Reihe späterer, theils A und B gemeinsamer, theils nur bei B eingedrungenen Aenderungen.

Eine kleine Probe der Vorzüglichkeit der syrischen Recension können wir auch durch Vergleichung mit einzelnen Varianten bei Gr. A oder Lat. A anstellen. Syr. wird im Einklange mit B und Lat. A zum Verräther des irrigen Textes von Gr. A: gegen das *κατὰ βοήθιαν* Cap. 1. (was auch Lat. B bietet, also auch in die Familie B eingetragen worden ist) stimmt er mit Lat. A und Gr. B für *κατὰ βοήθιαν*, wie solches durch sein *بروحه* ausgedrückt werden soll. Cap. 5. bestätigt er gegen Gr. A die Lesart aller übrigen Zeugen Lat. A B Antioch. Anton. *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* statt *εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς*. Wenn man hier durch das Gewicht der äussern Zeugnisse sich nicht bestimmen lässt, so gibts überhaupt keine diplomatische Kritik!). In dem-

1) Uhlhorn meint innere Gründe für die Lesart des Cod. Med. anführen zu können. Er sagt, „wie aus dieser (nämlich der Lesart bei Cod. Med.) die Lesart bei Syr., B und Lat. A werden konnte, erklärt sich leicht. Da man nämlich die Stelle nicht recht verstand, lag es nahe, an das Abendmahl, an die *εσφὴ κυρίου* zu denken und diesen Gedanken in den Text zu bringen“. Wir stellen die Worte, wie sie nach Cod. Med. lauten, einfach hin: *εἰ τις δοῦναι δὲ ἡγνάτα μέλει εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς, ἐν ἀναρχαῖς μένειτω*. Der Leser mag beurtheilen, ob es wirklich so nahe liegt, hier ans Abendmahl zu denken. Zudem sind die Worte bei Cod. Med. so einfach und verständlich, dass ich nicht begreifen kann, wie es möglich war, dass jemand sie „nicht recht verstand“, und deshalb sich veranlasst fühlte zu ändern. Wenn es aber wirklich so nahe liegt, ans Abendmahl zu denken, so muss man zugestehen, dass der Gedanke ans Abendmahl eben die Lesart *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* bereits voraussetzt, dass also die missverständliche Auslegung, welche „so nahe lag“, grade das Gegentheil beweist von dem, was Uhlhorn beweisen will, nämlich die Ursprünglichkeit der Lesart *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*. Diese ist übrigens auch die schwierigere, denn die Auslegung vom Abendmahl war allerdings eine missverständliche; und sie macht erklärlich, dass eben Cod. Med., neuerdings Vossius (mit Jacobson) und Bunsen emendirt haben.

selben Capitel stimmt Syr. mit Lat. A und B in der Lesart *Ἰνα ὁ γάμος ἢ κατὰ κύριον* statt *κατὰ θεόν* (Gr. A) zusammen. Dagegen stimmt Syr. wiederum mit Gr. B und Gr. A gegen Lat. A in der Weglassung des *θεοῦ* nach *χάριτι* Cap. 1., eines offenbar überflüssigen Zusatzes, wenn auch Lat. B denselben ebenfalls hat. Ebenso fehlt Cap. 5. bei Syr. wie bei Gr. A B Antioch. Auton. der Zusatz von Lat. A *τοῦ κυρίου* zu *ἐν ἀναρχαίᾳ*, offenbar mit Recht; und in demselben Capitel bietet er das von Lat. A weggelassene *ὁ γάμος* in *Ἰνα ὁ γάμος ἢ κτλ.*, ebenfalls in Uebereinstimmung mit allen übrigen Auctoritäten. Dieser Thatbestand erweist zum wenigsten soviel, dass Syr. frei von Irrthümern sowol des griechischen als des lateinischen Textes von A ist, folglich als Auctorität gegen beide immerhin in Betracht kommt.

Wir betrachten jetzt den Epheserbrief¹⁾. Hier sind zunächst die Stellen, in welchen B durch den Interpolator Aenderungen erfahren hat, häufiger als im Briefe an Polykarp: Syr. kennt keine von allen, es versteht sich aber, dass daraus kein Zeugniß gegen den ursprünglichen Text B entnommen werden kann. Hierher gehört, dass Isacr. B für *τοῦ πατρὸς* vielmehr *θεοῦ πατρὸς*, für *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν* oder *κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* liest. Ebenso Cap. 1. der Zusatz *φιλανθρωπίας* zu *θεοῦ*. — *ὑπὲρ Χριστοῦ τῆς κοινῆς ἐλπίδος* eine interpretirende Aenderung für *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἐνόςματος καὶ ἐλπίδος*. — Der Zusatz *ἐν Χριστῷ* am Schlusse von Cap. 1. Cap. 8. *ὑπάρχει* für *ἐνείσχυται* Gr. A (complexa est Lat. A. plantata est Syr.). — *ῥυθύναι καὶ βάσανον ἐπαγγεῖν* für das einfache *βασανίσαι*. — Der Zusatz *καὶ ἐστὶ Χριστοῦ* nach *κατὰ θεόν* ζῆτε. — *πολυμνήτου* nach *διαβοήτου*. Ferner der umschreibende Satz *ὑμεῖς δὲ, πλήρεις ὄντες* bis zum Schlusse des Capitels für *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πρῶσσετε κτλ.* Ebenso Cap. 9. die Aenderungen *ἐναρμολογουμένους* für *ἡτομασμένοι*. — *διὰ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντος* für *διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὃς ἐστὶ σταυρός*. Ebenso die Umgestaltungen der Worte *πίστις ὑμῶν ἀναγωγὴς ὑμῶν, ἣ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρονσα εἰς θεόν*, welche doch denselben Text mit A und Syr. voraussetzen. Ebenso sind späteren Ursprungs Cap. 10. die zwei eingeschobenen prophetischen Citate, und die erleichternden und erweiternden Aenderungen der folgenden Sätze bis zum Schlusse des Capitels, die übrigens alle den Text von A und Syr. in einer Menge von einzelnen Spuren verrathen. Cap. 14. ist in den Aenderungen des Interpolators der Satz *οὗ γὰρ ἐπαγγέλλας τὸ ἔργον* — *εἰς τέλος*, dgl. Cap. 15. der Satz *Ἰνα δι' ὧν λαλεῖ πρῶσση, καὶ δι' ὧν σιγῇ γινώσκηται* verloren

1) Zu den Versuchen, den ursprünglichen syrischen Text des Epheserbriefes herzustellen, ist neuerlich noch die Erörterung von Bunsen gekommen Hippolyt II, Vorrede S. XIV ff.

richtig, dass die Lesart von Syr. die ursprüngliche war, und setzt sie demgemäss in den Text. $\delta\epsilon$ kam zugleich mit dem Zusatze *ἐν σαρκί* herein: B enthält Spuren vom ursprünglichen Texte wie von der in A vorliegenden Aenderung, kommt aber dem ersteren näher. — *ἐν ὁμοιώματι αὐτοῦ* Syr. mit B (ܡܝܬܝܡܝܬܐ ܕܥܝܬܐ) für *αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι* bei A. Cap. 8. *μηδεμίνα ἐπιθυμία* (ܡܝܬܝܡܝܬܐ ܕܥܝܬܐ) für *μηδεμίνα ἔρις*. Hier scheint das *ἔρις* bei A durch das *ἐνέριστα* veranlasst zu sein. Cap. 10. *στήκτε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἰδθαῖοι*, wo das ܡܝܬܝܡܝܬܐ] (armati estote) wol auf dieses Verbum zurückzuführen ist, wie denn auch Arm. state firmi hat, obwol dies nicht aus Syr. geflossen ist. A lässt *στήκτε* weg. Cap. 19. lässt Syr. mit B den Zusatz *εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς* weg. — Hierzu lassen sich noch einige andere Stellen zählen, in welchen ebenfalls der Text von Syr. in einzelnen Handschriften von B eine Unterstützung findet. So Inscr. für *ἐν μεγάλῃ θιου πατρὸς πληρώματι* (Gr. A und Gr. B Codd. BFORV) oder *καὶ πληρώματι* (Gr. B text. vulg. Lat. A) liest Syr. *καὶ πεπληρωμένη* ܡܝܬܝܡܝܬܐ womit Lat. B übereinstimmt. Obwol auch Cureton und Bunsen (im Bippolyt n. a. O.) *καὶ πληρώματι* im Texte behalten, so sieht man doch nicht ein, wie *πεπληρωμένη* aus *πληρώματι* hätte entstehen sollen, während umgekehrt *πληρώματι* später hergestellt sein kann unter dem Einflusse angelologisch-gnostisirender Ideen. Cap. 1. den Plur. *ταῖς προσευχαῖς* mit Lat. B. Cap. 8. *οἱ γὰρ σαρκικοί* mit Lat. B und Antioch. Cap. 10. *ἔστι γὰρ αὐτοῖς ἑλπίς καὶ* mit Gr. B gegen *ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς ἑλπίς*. Ebenso fehlt das *ἀδελφοὶ αὐτῶν ἐνριθμῶμεν* (ἀδελφούς αὐτοῖς ποιῶμεν) auch bei Cod. Nydpr.

Es ergibt sich also auch hier ein kleines Uebergewicht der Varianten mit B über die Varianten mit A: Syr. kann auch im Epheserbriefe nicht zur Familie A gezählt werden. Andererseits sind aber allerdings die Varianten mit B wenigstens zum Theile der Art, dass sie uns nicht zwingen, Syr. zu Familie B zu rechnen: einige sind auch unabhängig von B bei Syr. zu erklären, und unter diesen wieder haben wir inabesondere eine kennen gelernt, in welcher bei Syr. die Ursprünglichkeit, bei B der secundäre Ursprung vor Augen lag. Es würde sich hierdurch die Erscheinung bestätigen, welche wir schon beim Briefe an Polykarp feststellten, dass Syr. zwar im Allgemeinen einen mehr mit B verwandten Text, aber einen älteren und vorzüglicheren voraussetze, der frei war auch von den noch vor der Zeit des Interpolators gemachten Veränderungen, ebenso wie von einzelnen bei A später eingeschlichenen Irrthümern.

Hiermit stimmen denn auch noch eine Reihe anderer Stellen überein, wo Syr. den bessern Text hat. So liest Syr. Cap. 1.

in αἵματι Θεοῦ mit Codd. Med. Cas. und Sev., gegen Lat. A in αἵματι Χριστοῦ Θεοῦ, und gegen B in αἵματι Χριστοῦ. Pötermann hält hier in αἵματι Χριστοῦ für das Ursprüngliche; Θεοῦ sei aus einer monophysitischen Randglosse eingedrungen, und zuletzt Χριστοῦ ausgefallen. Ich gestehe, dass mir selbst diese Ansicht der Sache eine Zeitlang die annehmlichste erschien. Indessen überwiegen doch für die Lesart Θεοῦ entschieden die äussern Zeugen, und der Nachweis, wie die beiden andern Lesarten aus Θεοῦ entstanden, ist unschwer zu liefern. Dasselbe katholisirende Streben, welches den Interpolator von B bei Uebersetzung aller patristisch oder monophysitisch klingender Stellen leitete, und welchem wir auch anderwärts nicht selten begegnen, fand den Ausdruck αἷμα Θεοῦ anstössig, und ersetzte Θεοῦ entweder ganz durch die Lesart Χριστοῦ, oder wusste wenigstens das Anstössige durch das vor Θεοῦ eingeschobene Χριστοῦ zu mildern. Das letztere, mit dem überlieferten Texte vorsichtiger umgehende Verfahren, sehen wir bei Lat. A angewendet. In αἵματι Θεοῦ ist also aufrechtzuerhalten, und Syr. bietet die richtige Lesart. Unter den andern hier zu erwähnenden Varianten, vgl. noch das unzweifelhaft richtige ἀναγίστα mit Gr. B Lat. A Arm. gegen ἀναγίστα Gr. A Cod. Med. (Cod. Casanat. ἀναγίστα) vgl. Lat. B¹).

Die Hauptstelle aber, in welcher Syr. eine bis dahin ziemlich verzweifelte Stelle in völlig klares Licht gesetzt hat, ist ebenfalls Cap. I. Hier liest Gr. A (Cod. Med. und Casanat.): ἀκούσαντες γὰρ δεδομένον ... ἐλπίσιν τῇ προσευχῇ ἡμῶν ἐπιτελεῖν ἐν Ῥώμῃ θρησκαῖσαι, ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτελεῖν δυνήθω μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτὸν ἀνεγκώντος Θεοῦ προσφορὰν καὶ θύλακας. Gradeso B, nur dass für ἐλπίσιν vielmehr πεποιθότα (πεποιθότας Codd. FORV) steht, und dass das Verbum ἐπιτελεῖν fehlt (Lat. B setzt zum Schlusse noch bei: in odorem bonae suavitatis). Es ist offenbar, dass hier ein unvollständiger Satz vorliegt: es ist ein Subject da, welches im Part. ἀκούσαντες liegt, aber das Verbum finitum fehlt. Lat. A. Cod. Caj. giebt nun den fraglichen Satz von ἵνα an durch ut potiri possim discipulus esse, videre festinastis, während Cod. Mont. auch das ut potiri possim discipulus esse weglässt, und nur videre festinastis bietet. Wir hatten nun schon oben bei der Vergleichung des Cod. Med. mit Lat. A erkannt, dass hier die lat. Codd. in den Worten τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν — θύλακας ein Einschubsel bei Cod. Med. erkennbar machen. In dem Vorhergehenden aber hat jedenfalls Cod. Mont. zuviel weggelassen, und Cod. Caj. kommt mit seiner Lesart der Wahrheit näher. Hier hätten wir also drei Lesarten: ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτελεῖν δυνήθω μαθητὴς εἶναι (Gr. A) ἵνα διὰ τοῦ μαρ-

1) Ich kann nicht beistimmen, wenn Bunsen, auch in seiner neuen Herstellung des Textes, Θεοῦ von αἵματι durch ein Komma trennt.

τὸν θυηθῶ μαθητὴς εἶναι (B) und ἵνα ἐπιτυχεῖν θυηθῶ
 μαθητὴς εἶναι. Zu diesen kommt nun als vierte der Text
 von Syr. ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν θυηθῶ μαθητὴς εἶναι¹⁾. Diese
 Lesart ist ganz offenbar die richtige: das hier absolut gebraucht
 ἐπιτυχεῖν war anstössig, daher man es auf mancherlei Weise bei
 Seite schaffte. Lat. A liess das διὰ τὸ weg, Gr. A setzte ein
 μαρτυρον ein, als Object zu ἐπιτυχεῖν, und B, welcher διὰ τοῦ
 nun mit μαρτυρον in eins verband, fand das ἐπιτυχεῖν überflüs-
 sig, und liess es aus. Die Vorzüglichkeit des syrischen Textes
 ergibt sich auch daraus, dass er richtig mit Lat. A das zum Satze
 nothwendige ἰδὲν ἰσπανόδασα beifügt, dagegen die eingeschobe-
 nen Worte τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν κτλ. weglässt. Statt letzterer hat er
 nur, hier in Uebereinstimmung mit Arm., θεοῦ als Object zu μα-
 θητὴς εἶναι, dessen Spuren sich in dem Zusatz bei Gr. A
 und B deutlich erkennen lassen. Wir haben hier also eine Stelle,
 wo Syr. den ursprünglichen Text gegen die verschiedenartigsten
 Abweichungen bei den übrigen Zeugen (auch Arm. weicht sehr
 ab) allein aufbewahrt hat; derjenige Text aber, welchen wir unter
 den übrigen verhältnissmässig für den reinsten erkannt haben, der
 Text von Lat. A, speciell von Cod. Caj., kommt dem vom Syrer
 aufbehaltenen Texte am nächsten.

Der dritte Brief, den auch der Syrer kennt, ist der Römerbrief. Hier hat der Syrer einen Abschnitt mit aufgenommen, der bei sämmtlichen übrigen Auctoritäten das vierte und fünfte Capitel des beim Syrer fehlenden Trallerbriefes ausmacht. Wir nehmen diesen Abschnitt vorläufig jetzt mit in die Betrachtung des Textes auf.

Zunächst muss hier an das Ergebniss unserer früheren Untersuchung erinnert werden, dass Lat. A in Uebereinstimmung mit Arm. 1 Arm. 2 und mehreren patristischen Citaten (insbesondre bei Timotheos) eine zusatzfreihere Textrecension bietet, als die griechischen und lateinischen Codd. von B, Cod. Colb. und Sim. Met. Diese Zusätze fehlen nun sämmtlich auch beim Syrer, während er eine Anzahl Varianten und Zusätze, welche Lat. A und die mit ihm gehenden Zeugen enthalten, ebenfalls bietet.

So fehlen bei Syr. folgende Zusätze: Cap. 4. κομικὸν τὸ μάταιον (fehlend auch bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2; vorhanden bei B Cod. Colb. Met.). Cap. 5. ἀνατομαί, διαπλοῖς (ganz fehlend auch bei Lat. A Eus. Gr. Eus. Syr. Ruf., vorhanden bei B Cod. Colb. Met. Arm. 2, theilweise bei Fr. II und Arm. 1). Cap. 7. fehlen bei Syr. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 die Zusätze ἀπὸν οὐδαμῶς.

1) Vollständig: $\{0, 1\}$, $\{0, 1, 2\}$, $\{0, 1, 2, 3\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4, 5\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8\}$, $\{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9\}$.

ἄγρον ζωῆς. — τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. — καὶ ἀννυος ζωῆς, welche alle bei B Cod. Colb. Met. sich finden; desgl. Θεοῦ nach νόμα, welches bei Cod. Colb. Met. und Cod. O (am Rande) steht, aber bei Syr. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 und den meisten lat. und griech. Codd. von B fehlt. — Endlich der Zusatz τοῦ γενομένου — καὶ Ἀβραάμ, der bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2 nur in sehr verkürzter Gestalt vorliegt, fehlt bei Syr. ganz. Hierzu kommt endlich noch Cap. 1. die Weglassung des τοῦ Θεοῦ nach θάλασσα, worin Syr. mit Lat. A Syr. 2 B gegen Cod. Colb. Met. ein Manuscript von B Arm. 1 (und Arm. 2, doch dieser τοῦ κυρίου) übereinstimmt; und die Weglassung des καὶ in ἐὰν γὰρ καὶ εἴρεθῶ Cap. 3, wo alle Zeugen gegen Cod. Colb. stimmen. — An allen diesen Stellen kann es gar nicht zweifelhaft sein, dass die weggelassenen Zusätze nicht ursprünglich im Texte standen, und wir werden anerkennen müssen, dass Syr. eben durch diese Weglassungen einen besseren und reineren Text bezeugt. Nur einen einzigen Zusatz, den Lat. A und Arm. 1 nicht kennen, nämlich Cap. 4. das ἐν αὐτῷ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος hält Syr. aufrecht, und grade hier stimmt unter den übrigen Zeugen auch Arm. 2 für die fraglichen Worte. Ebenso hält Syr. mit allen Zeugen gegen Cod. Colb. die letzten Worte von Cap. 3. ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμον aufrecht, ohne Zweifel mit Recht; und Cap. 4. bietet er den Zusatz Θεῷ zu θύσας εἴρεθῶ und ἀπελεύθερος γενήσομαι, wo beidemale nur Met. mit Cod. Colb. stimmt. Dasselbe Urtheil ist über die Aufrechthaltung des ὑμῖν nach δύναμαι Trall. 5. zu fällen, wo Syr. ebenfalls mit allen Zeugen gegen Cod. Met. geht; desgleichen über den Zusatz νοῦν vor τὰ ἐπουρανία ebendasselbst, wo ganz dasselbe Zeugenverhältniss stattfindet.

Unter den übrigen Varianten mit Lat. A sind zu bemerken Inscr. χριστονόμος (so auch Syr. 2 Arm. 1 Arm. 2) für χριστιανός (Cod. Colb. B); der Zusatz μὴ zu γέλασθί μου (Cap. 1. am Schlusse), wo auch Arm. 1 und B das zum Sinne nothwendige μὴ gegen Cod. Colb. Met. Lat. B aufrecht erhalten; Cap. 2. die Lesart ἐγὼ γενήσομαι λόγος Θεοῦ und πάλιν ἔσομαι ἥχων, welche wir bereits oben ausführlich erörtert haben; Cap. 3. οὐδέποτε ἐβασκάνετε ἐν οὐδενὶ oder vielmehr, da Syr. häufig den Dativ durch Δ ausdrückt, οὐδενὶ für οὐδένα (Cod. Colb. Lat. B): richtig, weil βασκάνειν in der Bedeutung beneiden in der Regel mit dem Dativ construirt wird. Ebendasselbst οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν, die richtige Lesart für οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον, wie wir oben ebenfalls erwiesen haben; πεισμονῆς für das irrigε αἰωνῆς bei Cod. Colb. (s. oben); endlich Cap. 7. φιλοῦν τι [ἄλλο] für φιλοῦλον (Cod. Colb. Met. Cod. O (am Rande) Men. Gr.), worüber ebenfalls unsere obige Auseinandersetzung nachzusehn ist.

Soviel ergibt sich also aus dem Erörterten zur Genüge, dass der Text, welcher dem Syrer vorlag, nicht nur kein secundärer

sondern vielmehr der nachweislich vorzüglichste war, der anderwärts bezeugt ist. Möglich bleibt freilich hierbei immer noch, dass Syr. diesen vorzüglichen Text seinerseits willkürlich verstümmelte; doch ist dies eine Frage, die wir gegenwärtig bei Seite lassen.

Wichtiger ist zunächst für uns eine andre Frage. Gehört sonach Syr. im Römerbriefe der Familie A an? Zur Beantwortung sei vorläufig an das oben gefundene Verhältniss des Cod. Colb. erinnert, der in allen diesen Varianten oder doch in den meisten derselben, die wir aus innern und äussern Gründen verwerfen mussten, mit B geht, und trotzdem nicht der Familie B, sondern der Familie A zugerechnet werden konnte. Bei Syr. findet nun ein ziemlich umgekehrtes Verhältniss statt: trotz der gesannten Uebereinstimmungen mit Lat. A haben wir kein Recht, denselben zur Familie A zu rechnen. Es wird uns dies jedoch nicht Wunder nehmen dürfen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass auch im Polykarpbrie und Epheserbrie der Syrer vielfach spätere Aenderungen von B noch nicht kennt, an den betreffenden Stellen also mit A stimmt, und trotzdem Alles in Allem genommen, dem voraussetzenden ältesten (nicht bloss älteren) Texte von B noch näher steht als der Familie A.

Der Zusammenstimmungen mit Gr. und Lat. A gegen den jetzigen Text von B sind eine noch grössere Anzahl als der Varianten mit Lat. A gegen Gr. A und B. Der Grund liegt in den Veränderungen, die der Text B zuletzt durch den Interpolator erfuhr. Es wird freilich schwer, diese Aenderungen durch den bekannten Interpolator von den früher schon vorgenommenen Aenderungen zu scheiden: indessen kann als allgemeiner Massstab festgehalten werden, dass keine von den auch bei Met. Cod. Colb. oder auch bei Dam. Antioch. Anton. sich findenden Abweichungen dem Interpolator zugeschrieben werden darf, während freilich umgekehrt durchaus nicht feststeht, dass alles, was sich bei B allein findet, dem Interpolator aus gehört. Wir suchen indessen, soweit dies angeht, die Zusätze des Interpolators von dem schon vor ihm vorhandenen (gleichviel ob ursprünglichen oder auch schon alterirten) Texte B zu scheiden. Ersterem sind beizulegen Cap. 1. die Worte zum Schlusse *προσάσω ψιλίας σαρκίνης* (noch später bei Lat. B der Zusatz *tamen potero nach τοῦ θεοῦ ἐπιτυχίῃ*). Cap. 2. das Einschleissel nach *μεταπειθήμενος: καὶ τῶν αὐτοῦ παθημάτων μάρτυρα καλεῖν τοῦ διελθεῖν αὐτὸν* (Codd. Nydr. F; aber Codd. Aug. BOV *τοῦ διαλυθῆναι ἀπὸ κόσμου κτλ.* Es ist indessen klar, dass die letzten Worte ein Verderbniss aus *καλὸν τὸ θῆναι* sind, welches vielleicht schon vor dem Interpolator in B eingedrungen war. Cap. 3. gehört zunächst die Aenderung der Interpunction in den Worten *οὐ πνευματικῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγάλους ἔστιν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμου* schon einer frühern Epoche an. Es wurde ein Punkt nach *ἔστιν* gesetzt und nun für den mit *ὁ Χριστιανός* beginnenden neuen Satz ein eignes

Verbum φιλεῖται παρὰ Θεοῦ ergänzt. Ebenso liest auch Met. Dagegen gehört nun der folgende johanneische Zusatz εἰ ἐκ τοῦ κόσμου — μένεται παρ' ἐμοὶ entschieden dem Interpolator zu. Aenderungen des Interpolators mögen noch Cap. 4. in den Worten ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ δὲ κατὰκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεῖθιροι κτλ. der Zusatz Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποστόλου, vielleicht die Ersetzung des zu starken Ausdrucks κατὰκριτος durch ἐλάχιστος, endlich der Beisatz ὡς δούλοι Θεοῦ zu ἐλεῖθιροι sein. (Zweifelhafter ist dies dagegen mit dem Zusatze von Gr. B ἐν αὐτῷ zu διδομένος). Trall. 4. mag vielleicht der bei B fehlende Anfang πολλὰ πρὸν ἐν Θεῷ durch die Verderbnisse des vorhergehenden Capitels, welche der Interpolator vergeblich zu beseitigen suchte, verschlungen worden sein. Doch scheint es richtiger, diese Worte in den folgenden καὶ ἐθρωμένος ὡς τὰ κατὰ Θεὸν wiederzufinden, und diese rühren nicht vom Interpolator her, denn sie finden sich auch bei Maxim. und Johann. Dam. Auch die Zusätze τοῦ ἐχθροῦ und ὁ διαβολος gehören ihm nicht an. Desto deutlicher sind seine Spuren nachweisbar im 5. Cap. — Zweifelhaft mag der veränderte Anfang μὴ γὰρ οὐκ ἐβουλόμην εὐεῖν μυστικώτερα γράψαι; zweifelhaft allenfalls noch der übrigens ganz secundäre Zusatz τὴν ἐνέργειαν τοῦ χωρῆσαι sein; sicher dem Interpolator gehört die Erweiterung der angelologischen Stelle an, καὶ τὰς ἀγγελικὰς τάξεις — Θεοῦ ἀπαράδεικτον, desgleichen der folgende Satz ταῦτα γινώσκων ἐγὼ οὐ πάντως ἤδη τετελείωμαι, ἢ μαθητὴς εἰμι ὅς ἐστι Πάυλος καὶ Πέτρος für das einfache παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητὴς εἰμι.

Dass nun von allen diesen Abweichungen von vornherein abzusehen ist, wenn wir das Verhältniss des syrischen Textes ergründen wollen, bedarf nach den Resultaten unserer bisherigen Untersuchung kaum der Erwähnung. Es handelt sich also noch um andre Abweichungen des Textes B von Syr. und A, welche früheren Datums als jener Interpolator sind.

Hierher gehören folgende: Inscr. lesen Syr. A und alle Auctoritäten von A πατὴρ ἐψίστου, B ἐψίστου Θεοῦ πατὴρ. Cap. 2. Syr. A: πλέον [δὲ] μοι μὴ παράσχησθε, dafür B Met. παρίσχησθε ohne μὴ. Doch erklärt sich diese Weglassung einfach, da ausser Cod. Aug. alle Codd. von B statt μοι vielmehr με lesen. Cap. 3. der oben schon besprochene, offenbar secundäre Zusatz φιλεῖται παρὰ Θεοῦ. Cap. 4. erklärt sich der Zusatz ἐν αὐτῷ vor διδομένος, der sich übrigens blos bei Gr. B findet, wol am einfachsten aus einer Wiederholung des kurz vorhergegangenen ἐν αὐτῷ nach διδομένος. Cap. 5. liest B mit Arm. 1 Arm. 2 Eus. Hier. Rufin., also bei Weitem mit der grössten Anzahl von Zeugen ἂ καὶ εἶχοναι. Syr., der grade hier eine Menge Varianten mit B gemein hat, weicht hier mit Eus. Syr. ab, und lässt nach dem Texte von A (auch Met.) ἂ weg. Ebenso behält Syr. die Lesart von A Met. Eus. Syr., καὶ καλὰς bei für καὶ καλὰς (Eus.

[wo *καὶ* wol nur irrthümlich fehlt, vgl. die Uebers.] Met.) oder *καὶ κόλασις* (B Eus. Syr.) oder *καὶ πάντες κολάσεις* (Ruf. Hier. Arm. 2) oder *καὶ κακαὶ κολάσεις*, der secundärste Text von allen (Syr. Fr. II Arm. 1). Es leuchtet ein, dass *καὶ* aus *κακαὶ* leichter entstehen konnte, als dieses aus jenem: die äussern Zeugnisse sind ebenfalls günstiger für die Lesart *κακαὶ*, da Arm. 1 und Arm. 2 hier nicht mit in Betracht kommen. Syr. hat nachweislich wiederum den ältesten, richtigsten Text bewahrt: und analog wird wol auch über das *ἄ* in der vorhergehenden Variante zu urtheilen sein. Cap. 9. fehlen bei B und diesmal auch bei Arm. 1 die Worte *τῇ κατὰ σάρκα* nach *τῇ ὁδοῦ*, gegen A Syr. Arm. 2 Met. Cod. O am Rande. Allein offenbar mit Unrecht: wegen des folgenden *κατὰ πόλιν* liessen die Abschreiber irrthümlich *κατὰ σάρκα* aus, wie denn nach der Angabe älterer Edd. ein Manuscript bei B (Cod. O) umgekehrt *κατὰ σάρκα* hat und *κατὰ πόλιν* auslässt.

Sonach ist unter allen Varianten zwischen B und Syr. keine einzige, welche sich als ursprüngliche Verschiedenheit zweier gleichberechtigter Familien erwies, vorausgesetzt, dass wir das oben Gefundene festhalten, welchem gemäss B allerdings noch vor dem Interpolator Veränderungen erlitten hat, die Syr. noch nicht kennt. Bei allen obengenannten bleibt die Möglichkeit späterer Aenderung, bei allen ausser dem *Ἰακώ* in der *Isocr.* und dem *2. Cap. 4.* sogar die Gewissheit, dass auf Seite von B ein Irrthum vorliegt, wenn auch dieser Irrthum sehr frühzeitig eingedrungen sein mag. Freilich ist andererseits so viel klar, dass Syr. eben wegen solcher Abweichungen von dem theilweise schon durch Eus. bezeugten Texte von B nicht ohne Weiteres zur Familie B gewiesen werden kann, mögen die sonstigen Ähnlichkeiten noch so gross sein.

Diese Aehnlichkeiten sind jedoch theilweise ziemlich auffälliger Art. Zuerst Cap. 1. die Worte bei A: *ἐάντις χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κληρὸν μοι ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν*. So lesen Cod. Colb. Met. und Lat. A (letzterer nur *gratia mea*). Dagegen liest Syr.: *ἐάντις εἰς πέρας ἐπιτύχω, εἰς τὸ κτλ.* (ܐܕܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ si dignus sum perducere ad finem; offenbar ist die umständlichere Uebersetzung des *ἐπιτύχω* statt des sonst gewöhnlichen *dignum fieri* hier durch die Construction mit *εἰς* bedingt). Die folgenden Worte *εἰς τὸ κτλ.* sind sonach Epexegete des *εἰς πέρας*, während bei der Lesart von A dieser Satz ein einfacher Finalsatz ist, abhängig von *χάριτος ἐπιτύχω*. Vergleichen wir nun die übrigen Zeugen, so liest Arm. 1 grade so wie Syr., B bietet aber *ἐάντις χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κληρὸν μου εἰς πέρας ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν*. B liest also beides, sowol *χάριτος* als *εἰς πέρας*, letzteres aber an unpassender Stelle. Ferner Syr. 2 liest ebenfalls beides, aber *εἰς πέρας* an derselben Stelle, wo es bei Syr. 1 steht ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ.

ܐܠܥܠܐ ܝܗܘܢ ܥܝܢܝܝܐ ܕܥܠܡܐ quod usque ad finem assequar hanc gratiam; und ebenso bietet Arm. 2 si finem etiam gratiae obtinebo. Nun ist gar nicht zu bezweifeln, dass bei diesen letztern Zeugen ein aus der Lesart von A und Syr. gemischter Text vorlag. A las χάριτος, Syr. εἰς πέραις (woraus vielleicht einige Handschriften πέραιος machten, weil ἐπιπυχάνειν gewöhnlicher mit dem Genitiv verbunden wird); B ebensowol als Syr. 2 und Arm. 2 setzten beiderlei Text voraus, und die letztgenannten zwei Zeugen behielten auch die ursprüngliche Wortstellung des εἰς πέραις bei. Folgt, dass hier bei Syr. ein sehr alter Text vorliegt, dem die Handschriften von B näher stehn als die Handschriften von A; aber Syr. ist hier ursprünglich, B secundär. Ob nun die Lesart von A oder Syr. ursprünglicher sei, kann dahingestellt bleiben: beide bieten einen guten Sinn, obwol mir scheint, dass χάριτος leichter (durch die Vermittelung von πέραιος) aus dem oben angeführten Grunde entstehen konnte, als εἰς πέραις aus χάριτος. War einmal εἰς πέραις in πέραιος geändert, so lag die Correctur χάριτος sehr nahe, da χάριτος ἐπιπυχάνειν eine den ignatianischen Briefen sehr geläufige Wendung war, die man leicht auch an vorliegender Stelle vermuthen konnte. Cap. 4. liest Syr. mit Arm. 1 Arm. 2 Timoth. und B ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, während Lat. A Cod. Colb. Met. πάσαις weglassen. Die Lesart von B und Syr. ist also auch durch Documente der Familie A bezeugt. Ebendasselbst ἵνα χαράδως ἄριστος θεοῦ ἐπεσθῶ Syr. B Arm. 1 Arm. 2 Iren., während Lat. A Colb. Met. Timoth. und Cod. O am Rande Χριστοῦ für θεοῦ lesen (ebenso einige Codd. bei Rufin.), Eus. Gr. und Eus. Syr., Hieron. Ruf. aber das fragliche Wort ganz weglassen. — λειτουργεῖσατε τὸν κύριον Syr. Fr. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 B für τὸν Χριστὸν Colb. Lat. A oder τῷ Χριστῷ Met. und Cod. O am Rande. — ἐγὼ δὲ κατὰκρίτος Syr. B (ἐλάκριστος, s. oben) Arm. 1 Arm. 2; ohne δὲ Lat. A Colb. Met. Fr. p. 296. Cap. 5. ἐνδεδιμμένος Syr. B Arm. 1 Eus. Gr. Eus. Syr. für διεδιμμένος Colb. Met. ein Manuscript von Gr. B Ruf., wol auch Lat. A (Arm. 2 Lat. B?). — σύντομα Syr. B Eus. Gr. Eus. Syr. Hier. Arm. 1 Arm. 2 für ἔτοιμα Lat. A Colb. Met. Cod. O am Rande. Hier scheint σύντομα aus dem folgenden συντόμως entstanden zu sein, doch ist auch der umgekehrte Fall denkbar, dass man wegen des συντόμως im Vorhergehenden ἔτοιμα emendirte.

Hierzu kommen noch einige Stellen, in welchen B theilweise mit Syr. geht. So Inscr. die Weglassung des καὶ in ἥτις καὶ προκαθίσταται bei Gr. B, Syr., Syr. 2, Arm. 1 Arm. 2, während Lat. A Colb. Lat. B das καὶ kennen. Besser bezeugt ist offenbar die Weglassung. Cap. 2. lesen Syr. und Cod. Nydpr. εἰς θεὸν (Syr. ܐܠܠܗܐ) für πρὸς θεόν. Die Entscheidung ist aus innern Gründen unmöglich. Cap. 3. μόνον μοι δύναμιν αὐτήσασθε δοθεῖναι Syr. B Met. Arm. 1 und Cod. O am Rande gegen μόνον μοι δύ-

τομὴν αἰρεῖσθε ohne δοθῆναι (übrigens setzen Met. und Cod. O παρὰ Θεοῦ bei). — Für οὐχ ὥσπερ τινῶν διυλαινόμεινα οὐχ ἤφαρτο Colb. Lat. A Met. Gr. B (Arm. 2) Eus. Gr. lesen Syr. Lat. B Eus. Syr. Arm. 1 Hieron. οὐχ ὥσπερ τινῶν ἄλλων κτλ. — Einige weitere Varianten bei Syr. und Eus. Syr. haben wenigstens keine Zeugen bei B für sich. — *σχορπισμός* Syr. Syr. Eus. Fragm. p. 201 Arm. 1 Arm. 2 Lat. B gegen *σχορπισμοὶ* Lat. A Colb. Met. Eus. Gr. Gr. B. — Cap. 7. τοῦ αἰῶνος τούτου Syr. Arm. 1 Lat. B Cod. Balliol. und Edd. gegen τοῦ βίου τούτου bei Lat. A Colb. Met. und die übrigen Zeugen bei B (Arm. 2 scheint ebenfalls τοῦ βίου τούτου voranzusetzen). — In εἰς ἔστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ lässt Syr. Ἰησοῦ weg mit Codd. FOV. Cap. 9. endlich setzt Syr. vor εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ ein ὥς voraus, mit Cod. Nydpr., Lat. B und Arm. 1. Nun lassen zwar diese Zeugen sämmtlich εἰς dafür weg; doch kann dies ein Irrthum sein, da eins von beiden Worten bei den Abschreibern leicht wegfallen konnte; welche Erklärung an vorliegender Stelle natürlicher als die Annahme scheint, dass bei Syr. eine Mischung des beiderseitigen Textes vorläge, eine Annahme, zu der wir durch kein Analogon berechtigt sind, während unsre Ansicht paläographisch völlig sicher steht. Syr. hat also auch hier den ursprünglichen Text.

Das Resultat bleibt wiederum dieses, dass Syr. nicht zur Familie A gerechnet werden darf; die Verwandtschaft mit B aber ist zwar nicht wegzuleugnen, ist jedoch ebenfalls nicht so bedeutend, um darauf eine Verweisung des Syrerers an die Familie B zu begründen. Dagegen führen mehrfache Spuren darauf, dass B zwar mannichfache Abweichungen von A mit Syr. gemein hat, dass aber hier Syr., soweit überhaupt ein Nachweis möglich ist, den älteren unverfälschten Text noch bietet. Wir haben also eine mit B mehrfach verwandte, aber ältere und ursprünglichere Textgestalt beim Syrer anzuerkennen.

Etwas anders stellt sich das Verhältniss bei den zwei Capiteln des Trallerbriefes, welche Syr. dem Römerbriefe einverleibt hat. Hier bietet B insbesondere im 4. Cap. einen schon vor der Zeit des Interpolators bezeugten, mehrfach sehr bedeutend abweichenden Text. Sehen wir recht, so ist indessen diese Recension eine spätere; und so weit die ursprüngliche Gestalt noch durch Combinationen erschlossen werden kann, so legt die Uebereinstimmung des Syrerers mit A damit noch kein Zeugniß dafür ab, dass Syr. ohne Weiteres hier abweichend von seinem sonstigen Texte der Familie A beigezählt werden müsste. Wenigstens haben wir auch zwei Varianten mit B Cap. 4. ἐπὶ δὲ πολυμῶ ohne das bei A eingeschobene πλέον und Cap. 5. πολλὰ γὰρ μοι λείπει (so auch Arm.) statt πολλὰ γὰρ ἡμῶν λείπει wie A Sev. und auch Syr. Fr. I (p. 198) lesen. Es kann also obiger Umstand uns nicht Wunder nehmen: Syr. geht mit A mehr als B, weil A hier ursprünglicher ist; die Uebereinstimmung mit A

kann also auch hier eine völlig selbständige sein; jedenfalls ist sie keine völlig durchgängige.

Wenn es sonach durch Vergleichung des Syrsers mit A und B für den Römerbrief feststeht, dass ersterer bei seiner Uebersetzung einen sehr vorzüglichen und alten Text benutzt hat, so mag es hier gestattet sein, noch einen Blick auf die kleineren Auslassungen bei Syr. im Römerbriefe zu werfen. In dem bisher Besprochenen hatten wir gesehen, dass Syr. allenthalben mit Lat. A, dem zusatzreinsten Texte, stimmte; dass die gemeinschaftlichen Weglassungen weder zufällig noch secundär sein konnten; dass daraus indessen noch keine Abhängigkeit des Syr. von Lat. A gefolgert werden könne (wie denn Syr. wenigstens einen Zusatz, der bei Lat. A und Arm. 1 fehlte, aufrechterhielt); dass vielmehr das sonstige Textverhältniss des Syrsers seine Unabhängigkeit von Lat. A hinlänglich sicher stelle.

Wie steht es nun mit den übrigen Auslassungen des Syrsers?

Wir beginnen mit der schon oben bei Vergleichung des Cod. Colb. mit den lateinischen Codd. von A besprochenen Stelle Cap. 3. οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον· τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλέπομενα αἰώνια. Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται. Wir hatten gesehen, dass dieser Text nur bei Cod. Colb. sich findet, während die übrigen Zeugen nur einen von beiden Zusätzen kennen: Sim. Met. und die Codd. von B den ersten τὰ γὰρ βλέπομενα — αἰώνια, Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. den letzten ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν κτλ. Die letzteren Auctoritäten lasen ἀγαθὸν für αἰώνιον, und zwar ergab sich dies als die vorzüglichere Lesart. Den ersteren Zusatz anlangend, so war er hinlänglich kenntlich als ein eingeschobenes Bibelcitat, veranlasst erst durch die Lesart αἰώνιον. Was aber den letzteren Zusatz anbetrifft, so kann auch für ihn der Umstand nicht günstig stimmen, dass er in sämmtlichen Zeugen der Familie B fehlt; dass selbst Sim. Metaphr., der sonst überwiegend mit Cod. Colb. geht, hier von ihm abweicht und der Lesart von B sich anschliesst. Aus innern Gründen aber lässt sich die Ursprünglichkeit dieses Zusatzes auch nicht erweisen; er kann ohne Nachtheil fehlen. Warum er aber, falls er unächt ist, eingeschoben wurde, lässt sich leicht absehn. Die Ansicht von der Schlechtheit der Sinnenwelt musste dem bedenklich erscheinen, dem die wahre Menschheit Christi im Gegensatze gegen die doketischen Häresien ein wichtiger Glaubensartikel war. War wirklich die Sinnenwelt schlecht, so hätten die Gnostiker mit ihrer Consequenz Recht, dass eine wahre Menschheit Christi eine Befleckung des Pneumatischen in ihm gewesen wäre. Daher denn bei B die Correctur in αἰώνιον, die allen weiteren Einwürfen vorbeugte, bei A der Zusatz ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν κτλ., der, wenn er ächt sein sollte, jedenfalls nur als Parenthesis zu fassen wäre, da er den Gedankengang unterbricht. Ob übrigens der hier gebotene

Gegengrund ein stichhaltiger war, kann uns für die vorliegende Frage gleichgültig sein.

Vergleichen wir nun den Text des Syrer, so bietet dieser die richtige Lesart *ἀγαθόν*, lässt aber den ersteren Zusatz mit A, den letzteren mit B weg. Was hieraus folgt, ist nunmehr leicht abzusehn. Wie Cod. Colb. den secundärsten weil aus A und B gemischten, so hat Syr. den ursprünglichen, von den beiderseitigen Zusätzen noch reinen Text. Wir haben mithin an dieser Stelle ein recht leuchtendes Beispiel, dass der syrische Text auf einer älteren und zusatzreineren Recension beruht, als selbst der Text von Lat. A.

Bestätigt wird dieses Ergebniss durch eine Weglassung, welche Syr. mit Arm. I gemein hat. Sie ist im Anfange von Cap. 3., wo der Satz *ἐγὼ δὲ θελω ἵνα καὶ οὗτοι βέβαια ἢ ἂ μὲν τινοῦντες ἐντρίλλεσθε* bei beiden fehlt. Wir setzen hier einfach das Urtheil Petermanns hin: „uterque interpres omisit verba *ἐγὼ δὲ* — *ἐντρίλλεσθε*, quae salvo sensu deleri possunt, et ab aliis fortasse addita sunt“. Uebrigens charakterisirt sich dieses Einschubsel dadurch, dass es *ἐθιδάξατε* irrig im streng dogmatischen Sinne interpretirt, und nun einen Wunsch für Festigung der wahren Lehre beifügt¹). Eine andre Syr. und Arm. gemeinschaftliche Weglassung, Trall. 5. *νηπίους οὖσιν*, gibt keinen Anhalt für die Kritik: der Zusatz konnte fehlen und stehn, durch Zufall ausgeblieben oder aus neutestamentlichen Reminiscenzen entstanden sein.

Ausser diesen Weglassungen findet sich eine, die Syr. mit Metaphr. gemein hat, Cap. 1. *ὡς καὶ πλέον ἡτοῦμην λαβῆναι*. Auch Cod. O schliesst diesen Zusatz in Klammern. Die Weglassung dieser Worte beim Syrer aus der erleichternden Uebersetzung des *ἐντυξάμενος* κτλ. bei Syr. herzuleiten, wie es Uhlhorn²) thut, ist wenigstens nicht sicher: man sieht nicht ein, was den Syrer zu dieser Weglassung genöthigt haben sollte. Für den Sinn erforderlich ist der Zusatz auf keinen Fall und das Zeugnis des Met. und namentlich des Cod. O ist beachtenswerth. Die Uebereinstimmung mit Met. allein würde freilich zufällig sein können, da dieser auch sonst ziemlich zahlreiche Stellen weglässt. Doch soll die Uhlhorn'sche Annahme einer erleichternden Uebersetzung der vielfach auch von andern Uebersetzern missverstandenen Worte nicht als unmöglich zurückgewiesen werden. Das *πάντα*,

1) Uhlhorn p. 58 fasst freilich den Sinn der vorbegehenden Worte *ἡθιδάξατε* κτλ. so: „ihr habt nie jemanden irregeleitet“, übersieht aber, dass der Grund, welcher ihn zu dieser abweichenden Uebersetzung veranlasste, die Construction des *παραινῶν* mit dem Accusativ, nach dem Zeugnisse der meisten und besten Auctoritäten in Wegfall kommt. Es bleibt vielmehr bei der hergebrachten Uebersetzung „benedicen“ und alle Consequenzen, die Uhlhorn aus seiner Uebersetzung gezogen, fallen zu Boden.

2) p. 28.

welches auch Syr. 2 statt πλέον bietet, könnte dann von Syr. 1 gelesen und mit dem Vorhergehenden in eins zusammengezogen worden sein. Andererseits können wir jedoch nicht unbemerkt lassen, dass eine derartige Umgestaltung der Sätze sonst ohne Analogie beim Syrer ist, daher das Wahrscheinliche auch hier dieses ist, dass die bei Syr. Met. Cod. O fehlenden Worte auch im ursprünglichen Texte nicht gestanden haben. Mag man indessen entscheiden wie man will: ein secundärer Text ist an unsrer Stelle auf keinen Fall vom Syrer benutzt worden.

Unter den übrigen Weglassungen ist zunächst bemerkenswerth Cap. 4. die Weglassung des *βορὰν* (A) oder *βρωμα* (B) nach *ἀφ' οὗ με θηρίων εἶναι*. Dass hier der syrische Text der ursprüngliche sei, räumt auch Uhlhorn ein p. 17; der Zusatz in den meisten Auctoritäten verräth seinen secundären Ursprung durch die Variante *βορὰν* oder *βρωμα*. Zudem fehlt das Wort auch in den beiden syrischen Fragmenten II (p. 201) und p. 296, während Arm. 1 es in seinem syrischen Exemplar schon vorgefunden haben mag. Es ist dies übrigens wieder eine Stelle, in welcher die Masse der Auctoritäten gegen Syr. hinter der innern Vorzüglichkeit des syrischen Textes zurückstehn muss; ja die allgemeine Verbreitung des Zusatzes legt wieder Zeugniß ab für das hohe Alter der syrischen Version.

Endlich Cap. 7. liest Cod. Colb. nach *ὃς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Worte *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρω ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ*. Ebenso Met. und B. Dagegen lesen Arm. 1 und Arm. 2 *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*, lassen also *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐν ὑστέρω* und *καὶ Ἀβραάμ* weg; Lat. A setzt durch seine Uebersetzung eins qui ex genere David ausserdem voraus, dass *γενομένου* fehlte, hat also nur *τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*; Syr. hat den ganzen Zusatz nicht. Es bedarf nur eines Blickes auf den Zusammenhang, um zu erkennen, dass der ganze ohnehin schon sehr angefressene Zusatz hier am un rechten Orte ist. Die Worte lauten *ἄρτον θεοῦ θῶω, ὃ ἐστὶν σὰρξ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ, καὶ πόμα θῶω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφ' αὐτοῦ*. Wer wollte leugnen, dass der Zusatz *τοῦ γενομένου* κτλ. ganz müssig und unmotivirt in diesem Zusammenhang ist? Syr. hat eben wiederum den ursprünglichsten, von allen spätern Einschiebseln reinsten Text. Uhlhorn¹⁾ meint freilich auf einem andern Wege nachweisen zu können, dass wir „hier bei Syr. einen weniger ursprünglichen Text und eine Erleichterung des Satzes durch Aenderungen“ haben. Ein Punkt muss ihm dazu behülflich sein. Im Cod. β lauten die Worte nämlich folgendermassen: *ܐܡܢ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ*? *ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ*? qui est corpus Christi et sanguis eius; peto potum etc.,

τὸ αἷμα αὐτοῦ ist also zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gezogen. Hierauf gründet Uhlhorn nun ein ganzes Gebäude von Folgerungen, weiss den Grund anzugeben, warum Syr. die Interpunktion und folglich auch die Construction änderte, und nennt die von Cureton und Bunsen vorgenommene Aenderung der Interpunktion willkürlich. Hätte er indessen nur einen Blick auf die im Corpus Ignatianum gesammelten Varianten des Cod. γ geworfen, so würde ihm selbst die Einsicht gekommen sein, dass alles, was er hier an Mühe und Scharfsinn aufgewendet, vergeblich war. Cod. γ setzt nämlich ganz richtig den Punkt vor αωο, und bestätigt damit die Aenderung Curetons und Bunsens (denen übrigens auch Petermann durch seine Uebersetzung „et sanguinem eius peto potum“ beistimmt) vollkommen.

Was endlich den bei Syr. fehlenden Anfang von Cap. 2: οὐ γὰρ θέλω ὑμῖν ἀνθρωποκρατεῖν, ἀλλὰ θεῷ (ἀρέσαι), ὥστερ καὶ ἀρέσχετε anlangt, so meint Uhlhorn ¹⁾ selbst, dass es sich hier nicht mit Sicherheit entscheiden lasse, ob er bei Syr. weggelassen oder bei A hinzugefügt worden sei. Ausser Cod. Colb. lesen hier übrigens alle Zeugen ἡμῶς, was daher auch Petermann und Uhlhorn für den richtigen Text ansehn. Der bezeugtere ist offenbar. Aber was soll nun der Satz hier? wer sind denn die Menschen, von denen Ignatios will, dass die Römer ihnen nicht gefallen sollten? Ich kann keine Antwort hierauf finden. Der Gedanke würde in den Zusammenhang passen, wenn Ignatios von sich redete: „ich fürchte, dass mir eure Liebe Unrecht zufüge, denn euch ist leicht, was ihr wollt zu thun; mir aber ist schwer, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont. Denn ich will nicht Menschen gefallen, sondern Gott. Denn ich werde nie eine so günstige Gelegenheit haben, Gottes theilhaftig zu werden“. Aber dies steht eben nicht da, man müsste denn gegen alle Auctoritäten das ἡμῶν des Cod. Colb. wiederherstellen und übersetzen wollen „nolo enim vobis, hominibus, placere, sed Deo“. Dann müsste aber das ὥστερ καὶ ἀρέσχετε als späteres Einschleissel gegen alle Zeugen abge sondert werden. Lassen wir daher den Zusatz ganz weg, und folgen auch hier dem syrischen Texte, so sind wir über alle Schwierigkeit hinaus, und der Gedanke schreitet einfach und klar fort, indem auf die Worte „mir aber ist schwer, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont“ unmittelbar die vortrefflich sich anschliessende Wendung folgt „denn ich werde nie eine so günstige Gelegenheit haben, Gottes theilhaftig zu werden“. Wollte man trotzdem an der Aechtheit der bei Syr. fehlenden Worte festhalten, so bliebe jedenfalls die von Uhlhorn p. 53 ausgesprochene Ansicht stehn, die Worte seien

1) p. 52.

Cap. 9. endlich mag $\text{o}\tilde{\upsilon}\chi\ \acute{\omega}\varsigma\ \pi\alpha\rho\omicron\delta\epsilon\iota\omicron\nu\tau\alpha$ durch Versehen ausgefallen sein; dass Syr. es nicht verstanden, und deshalb weggelassen haben sollte, ist wenig glaubhaft, da auch die beiden Armenier keinen Anstoss an den Worten nahmen. Die Annahme, dass Syr. hier nur aus dem Zusammenhange, aber unglücklich gerathen habe, gründet Uhlhorn¹⁾ auf die Weglassung des einzigen $\mu\eta$. Allein dieses findet sich wieder im Cod. γ , es liegt mithin im Griechischen wie im Syrischen, mit Ausnahme des $\text{o}\tilde{\upsilon}\chi\ \acute{\omega}\varsigma\ \pi\alpha\rho\omicron\delta\epsilon\iota\omicron\nu\tau\alpha$, derselbe Text vor. Uebrigens ist selbst, wenn das $\mu\eta$ bei Syr. sicher nicht vorhanden wäre, die Uhlhorn'sche Ansicht der Sache nichts weniger als gewiss. Wie nun, wenn $\mu\eta$ ursprünglich gefehlt hätte, und der Sinn eben einfach der gewesen wäre, „die am Wege liegenden Gemeinden nahmen mich auf“? Dies war Späteren vielleicht nicht genug, und man erweiterte den Gedanken durch ein eingeschobenes $\mu\eta$, sodass nun nicht blos die näheren, sondern auch die ferneren Gemeinden allenthalben zur Verherrlichung des im Namen Christi reisenden Märtyrers herbeieilend gedacht wurden? Dieser Hergang der Sache ist grade der wahrscheinlichere, und im Cod. γ ist dieses $\mu\eta$ ein nach Gr. eingetragener Zusatz.

Es bedarf aber wol kaum noch der Bemerkung, dass, wenn auch in allen den zuletzt genannten Stellen (desgl. Cap. 1. und Cap. 2.) Syr. irrthümlich einige Worte weggelassen hätte, hieraus noch keinerlei Schluss zu ziehn ist gegen den hohen Werth des von ihm gebotenen Textes. Derartige Auslassungen finden sich in den besten und vorzüglichsten Handschriften und es würde ein Wunder sein, wenn Syr. sich von allen derartigen und ähnlichen Fehlern frei erhalten hätte.

Ziehn wir nun aus dem bisher Erörterten das Resultat, so ergibt sich, dass Syr. weder zur Familie A noch zur Familie B gezählt werden kann. Aus den zusammengestellten Varianten erhellt, dass der Syrer unabhängig von A und von B den jedesmal besten Text an einer grossen Reihe von Stellen bietet; dass er dem älteren, zusatzreineren Texte von Lat. A überall da entspricht, wo in Gr. A und in B Zusätze eingedrungen sind; dass er aber eine Reihe von Zusätzen auch bei Lat. A kenntlich macht, und dadurch seinen eignen, vorzüglichen Text bekrundet; dass er endlich an einer Reihe von Stellen dem Texte B näher tritt, als dem Texte A, aber so, dass Syr. die ursprünglicheren, B die secundären Lesarten bietet. Syr. hat also offenbar den vorzüglichsten Text unter allen Zeugen aufbewahrt, wenn auch selbstverständlich damit nicht gesagt sein soll, dass er von allen Irrthümern oder Verderbnissen freigeblichen sei.

Wir fassen jetzt eine weitere Frage ins Auge: wie übersetzte Syr. den ihm vorliegenden Text?

1) p. 22.

Hier werden wir kürzer sein können, da wir Uhlhorn unbedenklich zugeben, dass eine Reihe von scheinbaren Abweichungen des Syr. aus dem Streben hervorgegangen sind, den Sinn der Worte möglichst deutlich wiederzugeben, andre auch einer missverständlichen Auslegung des griechischen Textes ihren Ursprung verdanken. Doch ist freilich sehr Vieles, was Uhlhorn gegen den Syrer geltend macht, bereits im Obigen durch Vergleichung der verschiedenen Texte erledigt worden.

Zu den Uebersetzungseigenthümlichkeiten gehört die Wiedergabe von ὁ κύριος durch صلى dominus noster, desgleichen die häufige Beifügung dieses صلى zum Namen Christi auch ohne dass sich im Griechischen etwas Entsprechendes findet; die umständliche Uebersetzung des ἀνιστάται durch من بعد الموت surgere a domo mortuorum (weil in من, welches häufig für das einfache stare gebraucht wird, die Bedeutung des Auferstehens nicht deutlich genug ausgedrückt zu sein schien); ἐπιτιμᾶν mit dignum fieri, [و] [ع] [ا] sq. ن; ἀσπάζεσθαι mit [و] [ع] [ا] sciscitari salutem; ὀναίμην c. genit. durch [و] [ع] [ا] sq. د, gaudeo in aliquo; einmal durch [و] [ع] [ا] sq. ن desidero aliquem; θηριομαχῶ durch [و] [ع] [ا] inter bestias coniectus sum u. s. w. Im Einzelnen noch Folgendes. Polyc. 2 ist der Zusatz μόρον zu φαλῆς, wie es scheint zur Schärfung des Gegensatzes gemacht. Die folgenden Worte οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρω θεραπεύεται τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παυε übersetzt er, weil er die medicinischen Ausdrücke nicht verstand, durch „non omnia ulcera una medicina curantur. Abscessionem in lenitate esto tranquillans“ ([و] [ع] [ا]). Weiter unten sind die Worte ὁ καιρὸς ἀπαταῖ σε ὡς κυβερνήται ἀνέμονες καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα durch [و] [ع] [ا]. [و] [ع] [ا]. [و] [ع] [ا]. [و] [ع] [ا] tempus posce, ut gubernator navem, et ut is qui stat in procella, portum. Wie die Punctuation des [و] [ع] [ا] zeigt, hat der Uebersetzer ἀπαταῖ für den Imperativ (für ἀπά-ται) gehalten, und daraufhin übersetzt: insbesondere ist aus diesem Missverständnisse die Weglassung des σε und die Beziehung von κυβερνήται und χειμαζόμενος auf Polykarp hervorgegangen, daher wol auch [و] [ع] [ا] im Singular, ohne Ribbui. Die einzige Verschiedenheit vom griechischen Texte, die noch übrig bleibt, ist das [و] [ع] [ا] saūr für ἀνέμονες. Dies scheint eine alte Variante zu

sein, von der sich indessen auch bei B in dem folgenden $\nu\eta\tau$ eine Spur erhalten hat. Wäre die Lesart bei B ursprünglich, und hätte vielleicht im Texte gestanden $\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\eta\tau\alpha\iota\ \alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omega\varsigma\ \nu\alpha\upsilon\varsigma\ \chi\epsilon\iota\mu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$, so liesse es sich erklären, dass ein Abschreiber das $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ irrig an die Stelle von $\alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ setzte, was um so leichter anging, weil $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ auch als Acc. Plur. gefasst werden konnte. Dann müsste $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ das zweite Mal als schon vorausgenommen, nicht ausgedrückt worden sein. Da aber auch bei A das $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ fehlt, so liesse sich auch ein vom syrischen Uebersetzer vorgefundener Schreibfehler annehmen, nach welchem $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ irrig für das damit ziemlich leicht zu vertauschende $\alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ gesetzt worden wäre. B verriethe dann durch die bei ihm voranzusetzende Lesart $\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\eta\tau\alpha\iota\ \alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omega\varsigma\ \nu\alpha\upsilon\varsigma\ \chi\epsilon\iota\mu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ (die Lesart $\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\eta\tau\eta\ \alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omega\varsigma\ \nu\eta\tau\ \chi\epsilon\iota\mu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\iota\varsigma$ xtl. ist jedenfalls spätere Aenderung) einen aus A und Syr. gemischten Text, indem er beide Lesarten $\alpha\nu\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\nu\alpha\upsilon\varsigma$ höte. Unter den übrigen Abweichungen mag das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ vor dem $\delta\epsilon\ \eta\mu\acute{\iota}\varsigma\ \theta\eta\sigma\alpha\upsilon\tau\alpha$ Cap. 3. aus dem Bedürfnisse des Uebersetzers, einen Objectisaccusativ zu haben, hervorgegangen sein. Cap. 5. die Uebersetzung $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\upsilon\ \kappa\upsilon\tau\acute{\iota}\omega$ für $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omega$ ist vielleicht blos aus einem Schreibfehler im Syrischen hervorgegangen (Codd. u. 7. ܕܢܝܨܬܐ für ܕܢܝܨܬܐ), obwol sie fast einen vorzüglicheren Sinn bietet als der gewöhnliche Text (daher auch von Cureton beibehalten); dagegen ist die Lesart von Cod. β ܕܢܝܨܬܐ (teneant maritos suos in Domino) offenbar erst hieraus hervorgegangen. Cap. 6. ܕܢܝܨܬܐ rebellet für $\delta\epsilon\sigma\iota\epsilon\rho\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\pi\epsilon\theta\eta$, thesauri vestri für $\tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\mu\acute{\omega}\nu$, ܕܢܝܨܬܐ donum dei für $\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\ \phi\acute{\iota}\mu\omega\upsilon$ sind keine Veränderungen des Textes, sondern geben nur die römischen Ausdrücke so gut es ging dem Sinne nach wieder; und ebenso ist die Uebersetzung des $\omega\varsigma\ \alpha\kappa\mu\omega\upsilon\varsigma\ \tau\upsilon\pi\tau\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\varsigma$ durch ܕܢܝܨܬܐ ut athleta qui percutitur keine absichtliche Wegschaffung des Bildes vom Ambos, wie Uhlhorn will¹⁾, sondern nur ein in diesem Zusammenhange sehr verzeihliches Missverständniss eines griechischen Wortes. Er fasste $\alpha\kappa\mu\omega\upsilon\varsigma$ nämlich in der Bedeutung von $\alpha\kappa\mu\eta\varsigma$ (vgl. Call. Dian. 146. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\chi\eta\varsigma\ \alpha\kappa\mu\omega\upsilon\varsigma$ Aesch. Pers. 51), wodurch er dann leicht weiter dazu gebracht werden konnte, das Wort hier substantivisch zu nehmen, und dem Sinne nach, wie er meinet richtig, durch „Kämpfer“ wiederzugeben. An zwei andern Stellen hat

Uhlhorn¹⁾ sicher Unrecht, wenn er bei Syr. eine erleichternde Uebersetzung sucht: Cap. 2. in dem Zusatze ܐܕ ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ, von dem wir schon oben gesprochen haben, und bei welchem nur darüber ein Zweifel entstehn kann, ob ܐܕ ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ des Syrers oder ܐܕ ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ von B ursprünglich ist. Sodann Cap. 3. die Uebersetzung des ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ „sta vero in veritate“ soll einen Zusatz verrathen, „mit welchem Syr. dem Verständnisse seiner Leser zu Hilfe kommen will“. Allein der angebliche Zusatz ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ ist nichts als die Uebersetzung des ܐܕ ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ, wie Cap. 1. die Uebersetzung des ܐܕ ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ durch ܐܢ ܩܪܝܢܬܐ zur Genüge lehren kann.

Im Epheserbriefe finden wir in der Inscr. ܐܢܘܡܝܢܐ mit ܐܢܘܡܝܢܐ et perfecta übersetzt. Cureton vermuthete in der ersten Ausgabe, und Petermann und Bunsen stimmten ihm darin bei, dass der Syrer ܐܢܘܡܝܢܐ gelesen habe. Im Corpus Ignatianum schlägt Cureton ܐܢܘܡܝܢܐ vor. Eher hätte hier Uhlhorn²⁾ das Richtige getroffen, wenn er annimmt, das Wort ܐܢܘܡܝܢܐ sei durch einen Schreibfehler aus dem Obigen, wo dasselbe Wort vorkam, an dieser Stelle wiederholt worden. Doch ist wol gar keine Aenderung nöthig. Auch sonst wird ܐܢܘܡܝܢܐ, ܐܢܘܡܝܢܐ mit ܐܢܘܡܝܢܐ perfecta übersetzt vgl. Philad. 3 und 4 (Syr. Fragm. p. 199 Curet.). Aehnlich Peschito 2 Cor. VI, 15 (ܐܢܘܡܝܢܐ). Dagegen ist wol Cap. 1. ein Schreibfehler in der Uebersetzung ܐܢܘܡܝܢܐ ab actionibus (Cod. γ. ܐܢܘܡܝܢܐ ohne Ribbui) für ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ anzuerkennen, obwol Cureton im Corpus Ignatianum gegen seine frühere Ansicht die Lesart des Syrers aufrechterhalten, und das ܐܢܘܡܝܢܐ von Cod. γ. durch „visiting“ wiedergeben will, wie auch Bunsen (Hipp. l. c.) ܐܢܘܡܝܢܐ in den Text setzt. Desgleichen müssen wir Cap. 10. ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ „neque miremini in iis“ trotz Curetons neuerlicher Einsprache für einen Schreibfehler halten, und annehmen, dass für ܐܢܘܡܝܢܐ vielmehr ܐܢܘܡܝܢܐ „imitemini“ zu lesen ist, entsprechend dem griechischen ܡܝܬܝܡܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ. Die Uebersetzung ferner des ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ Cap. 1. durch ܐܢܘܡܝܢܐ ܐܢܘܡܝܢܐ in natura voluntate recta et iusta („by na-

1) p. 22 und 29.

2) p. 19.

tute in a will pure and just“ Cur.) erklärt sich wol am einfachsten durch die Annahme, dass **ܕܢܐܝܬܐ** ein vom Rande eingedruckenes Glossem sei. Bunsen (Hippolyt l. c.) liest γνώμη διὰ τῆς (?). Wichtiger würde eine andre Stelle sein, wenn sich hier zu einem bestimmten Resultate kommen liesse. Cap. 8. liest nämlich A: περίφημα ἡμῶν καὶ ἀγνοῖται ἡμῶν Ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσι. So wie die Worte hier stehen ist sicher ein Fehler darin; die einfachste Heilung wäre, ein ἐγὼ nach περίφημα anzunehmen. B las die Worte ziemlich wie sie hier stehen, περίφημα ἡμῶν καὶ τῆς ἀγνωστῆς Ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου καὶ πολυμήτου τοῖς αἰῶσι¹⁾. Soviel steht wol fest, dass Ignatius περίφημα auf sich bezug vgl. Cap. 18. περίφημα τὸ ἡμῶν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ. Vergleichen wir nun hiermit den syrischen Text, so lesen wir: **ܕܢܐܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܕܩܕܝܫܐ** gaudeo in vobis et supplico in vobis. Dass nun hier insbesondre das gaudeo in vobis keine Uebersetzung des περίφημα ἡμῶν ist, liegt auf der Hand. Uhlhorn¹⁾ erklärt nun die Entstehung des **ܕܥܒܕܐ ܕܩܕܝܫܐ** für ἀγνοῖται wie mir scheint richtig „er dachte an Opfer, und kam auf dieses Verbum, mit welchem die syrischen Kirchenschriftsteller das Lesen oder Sprechen der Liturgie bezeichnen (vgl. Act. XIII, 1 wo λειτουργούντων damit übersetzt wird)“. Wenn Uhlhorn aber weiter hinzusetzt, „dass er aber περίφημα durch **ܕܢܐܝܬܐ** „gaudeo“ übersetzt, erklärt sich nur daraus, dass er in Verlegenheit über den Sinn aus dem Zusammenhange rieth“, so müssen wir dem entgegenreten. Es ist nämlich gar nicht glaubhaft, dass Syr. den Sinn des Wortes nicht sollte verstanden haben. Denn weiter unten, wo das Wort nochmals vorkommt, Cap. 18. περίφημα τὸ ἡμῶν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ übersetzt Syr. einstimmig mit dem von ihm unabhängigen Fr. XIII (p. 219) **ܕܢܐܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܕܩܕܝܫܐ** mein Geist beugt sich nieder (beugt sich in den Staub, vgl. die (aus Syr. geflossene) armenische Uebersetzung adorat oder terram osculator bei Petermann. Dies ist nun hier sicher kein Rathen aus dem Zusammenhang, sondern wirkliche Uebersetzung des περίφημα, und wie das andre syr. Fragment lehrt, keine ganz ungewöhnliche. Dass damit die biblische Bedeutung des Wortes, nach welcher es pinculum bedeutet, nicht ganz genau getroffen ist, ist freilich wahr. Allein man sieht doch, wie aus der Urbedeutung des Wortes scoba, purgamentum die Uebersetzung sich niederwerfen, in den Staub heu-

1) Cod. BFORV. — Cod. Nydr. schiebt *et* nach *ἐπιφύματα*, und *ἐκβάλλεται* nach *αἰῶνι* *ἐκ*. Willkürliches Interpretament.

2) p. 21.

als ihre Brüder erfunden werden. Lasset uns vielmehr in Milde Nachahmer des Herrn sein.“ Hier geben wir ihm insoweit Recht, als er τῇ ἐπιστολῇ mit μνηταὶ τοῦ κυρίου verbindet. Allein gegen seine Verbindung des ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθῶμεν mit dem Vorigen wenden wir ein 1) dass durch den so entstehenden Finalsatz der Periode alle oratorische Schönheit geraubt wird, welche grade in den fortlaufenden parallelen imperativischen Sätzen liegt, 2) dass dadurch ἀδελφοὶ sensu malo gebraucht würde, was in der biblischen und kirchlichen Gracität ganz unerhört ist. Es bleibt also gar keine Wahl: der Satz ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθῶμεν ist zu streichen, und es lehrt ein einziger Blick auf den nun entstehenden Satzbau, dass erst so das richtige Ebenmass der Glieder hergestellt wird: μὴ σπουδάζοντες ἀντιμυήσασθαι αὐτοὺς· μνηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζομεν εἶναι τῇ ἐπιστολῇ (so auch Cureton) oder mit engerem Anschlusse an die Wortstellung des griechischen Textes τῇ ἐπιστολῇ δὲ μνηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζομεν εἶναι (Bunsen im Hippolyt)¹). Entstanden mag die Lesart daher sein, dass in einigen Handschriften das vocativische ἀδελφοὶ eingeschoben worden war, was denn nun mit dem (vielleicht von unten heraufgenommenen) τῇ ἐπιστολῇ zu einem neuen Satz verwebt wurde. Sehen wir nun auf den Syrer, so bietet derselbe völlig den von uns hergestellten Text, und seine Lesart wird bestätigt theils durch den Armenier, der, obwol in der Satzform abweichend, dennoch das ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθῶμεν weglässt („sed in mansuetudine state et imitatores Dei studeamus fieri“), theils durch den Cod. Nydpr., welcher ebenfalls den Zusatz nicht kennt (dass er übrigens zugleich τῇ ἐπιστολῇ weglässt, erklärt sich aus der falschen Verbindung und der Unsicherheit über die Stellung dieses Wortes). — Also bewährt sich auch an dieser letztern Stelle der vorzügliche Text des Syrers, und mit Ausnahme von sehr geringen Kleinigkeiten muss auch seine Uebersetzung im Epheserbriefe als wörtlich und zuverlässig gelten.

Im Römerbriefe endlich ist die Uebersetzung in der Hauptsache ebenfalls sehr wörtlich und getreu. An einzelnen Kleinigkeiten fehlt es allerdings auch hier nicht, wo Syr. sich durch das Streben nach möglichst deutlicher Wiedergabe des Sinnes zu scheinbaren Abweichungen vom Texte hat verleiten lassen. Doch scheint auch Uhlhorn anzuerkennen, dass grade der Römerbrief zu der Anklage bloss paraphrastischer Wiedergabe des Sinnes wenig Anlass biete, denn er entlehnt aus diesem Briefe nur sehr wenige und obendrein meist sehr zweifelhafte Belege. Ueber den Anfang des ersten Capitels haben wir schon

1) Es ergibt sich aus diesen Worten für das Vorbergehende, womit sie eng zu verbinden sind, dass, wie das Part. σπουδάζοντες kein Verbum fordert, so auch zu ἐπιστὶς ἡμετέρας καὶ πατρὸς kein γίνεσθαι zu ergänzen ist.

oben gesprochen¹⁾). Daher folgen hier einige andre Belege dafür, dass Syr. zuweilen in unbedeutenden Dingen um der Uebersetzung willen abzuweichen scheint. Hierher gehört wol Cap. 2. die Uebersetzung des *χρίστου ἔργῳ ἔχει ἐπιγραφῆναι* durch *ܐܡܪܐܬܐ ܕܝܚܝܐ ܕܡܫܝܚܐ* in opere praestantiori quam hoc inveniremini. Hier ist quam hoc der Deutlichkeit halber beigelegt, und inveniremini kann blos Wiedergabe des undeutlichen *ἐπιγραφῆναι* sein (wenn nicht *ἐρεθῆναι* ursprünglich im Texte stand). — *πλέον μοι μὴ παρᾶσχησθε* ist übersetzt durch: *ܕܠܝܐ ܕܝܚܝܐ ܕܡܫܝܚܐ* non dabitis mihi quidquam quod praestantius quam hoc. Cap. 3. *ἀλλὰ καὶ ἐρεθῶ* durch *ܕܝܐ ܕܝܠܕܐ* verum etiam inveniar quod sum. — *ἀλλὰ μεγέθους ἔστιν ὁ Χριστιανισμός* durch *ܕܠܐܡܪܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ* sed magnus est Christianismus. Cap. 4. *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε* durch *ܕܠܐܡܪܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ* sed si ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε με (was doch eine ursprüngliche Variante sein kann). — *μὴ εὐνοία ἄκαιρος γένησθε μοι* durch *ܕܠܐܡܪܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ* sed non εὐνοία ἄκαιρος γένησθε μοι. Dies wol ebenfalls keine Variante, sondern eine aus dem Streben nach Deutlichkeit hervorgegangene Uebersetzung. — *βαρὺς* durch das Substant. *ܝܥܡܐ* onus. Cap. 5. *οἱ καὶ ἐνεργιστοῦμενοι χεῖρους γίνονται* durch *ܕܝܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܫܝܚܐ* qui etiam quando benefacio illis magis malefaciunt mihi. Zweifelhaft ist die Uebersetzung von *οὐχ ὥπερ τινῶν δειλανόμενα οὐχ ἤψατο* durch *ܕܠܐܡܪܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ* et non sicut qui metuit ab hominibus aliis et non appropinquat iis. Hier ist das *ἄλλων*, welches Syr. zu *τινῶν* setzt, auch anderwärts hinreichend bezeugt; auch *αὐτῶν* setzen zum Schlusse Arm. 1 Arm. 2 Eus. Syr. hinzu; für *ἤψατο* liest auch Syr. Eus. und Gr. Eus. *ἤψατο*. Doch scheint Syr. gelesen zu haben *οὐχ ὥπερ ἄλλων τινῶν δειλανόμενος οὐχ ἤψατο αὐτοῖς*, und gradeso las Syr. Eus., während Arm. 1 Arm. 2 *αὐτῶν* nicht auf die Thiere, sondern auf die *ἄλλοι τινες* beziehen. Mir

1) Wir lassen hier die Möglichkeit offen, dass die Uebersetzung *ܕܠܐܡܪܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ* precatus sum deum ut dignus fierem ut viderem die griechischen Worte *ἐπειξάμενος θεῷ ἐπένευσον ἰδεῖν* wiedergeben soll; ebenso dass sich *νῦν δὲ* (*ܕܝܐ ܕܝܠܕܐ*) vor *δεδεμένους* nur um des *πάλαί* willen eingesetzt ist, doch folgt hieraus durchaus nicht, dass Syr. den Sinn der griechischen Worte absichtlich habe ändern wollen.

scheint, dass Syr. durch ein Missverständniss der Worte zu dieser Uebersetzung kam, da bei dem buchstäblich vorausgesetzten Texte unklar bleibt, auf wen das ἄλλων τινῶν zu beziehen sei. Syr. Eus., der unsern Syr. jedenfalls benutzte, schrieb seinen Irrthum nach; Arm. I verbesserte ihn. In den Worten καὶ αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ (Cod. Colb.) scheint Syr. durch seine Uebersetzung *ܐܝܬܝܢ ܠܝ ܬܝܬܝܢ ܠܡܝܬܝܢ* etiamsi haec non velint appropinquare mihi die Weglassung des ἄκοντα anzudeuten. Indessen führen doch die beigelegten Worte appropinquare mihi weit eher darauf, dass Syr. mit B und Lat. A die richtige Lesart ἔκοντα statt ἄκοντα vor sich hatte, oder vielmehr für *EKONTA* die Variante *HKONTA*, und demgemäss, freilich falsch, übersetzte. In demselben Capitel stellt Syr. die Worte *σχορνιαμὸς ὀστέων συγκοπὴ μελῶν* um, und übersetzt *ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ*, abscissio membrorum et dispersio ossium, allerdings gegen die übrigen Zeugen; doch muss es unentschieden bleiben, wer den richtigen Text bietet.

Zwei andre Stellen bieten kleine Zusätze bei Syr. So Cap. 1. zu *εἰς τὸ τὸν κληρὸν μου ἀνιμποδίσιως ἀπολαβεῖν* fügt er ein *διὰ τοῦ παθεῖν* (ܕܡܝܬܝܢ). Ebenso Cap. 2. zu *ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατίθω* fügt er hinzu *ἐν ζωῇ* (ܕܡܝܬܝܢ). Letzteres findet sich auch im Citate des Joannes Monachos und wird bestätigt durch das unabhängige Zeugniß von dem syr. Uebersetzer des Martyriums (Syr. 2) bei Cureton S. 225, desgl. der von Cureton S. 291 angeführten alten lateinischen Version, ist daher vielmehr als eine ursprüngliche Variante, denn als eine genauere Uebersetzung des ἀνατίθω zu betrachten; ersteres ist jedenfalls Interpretament, vielleicht vom Rande eingedrungen.

In den dem Römerbriefe einverleibten zwei Capiteln des Trallerbriefes macht Uhlhorn als ein erleichterndes Einschleissel die *ܐܝܬܝܢ ܠܝ ܬܝܬܝܢ ܠܡܝܬܝܢ* nach *οἱ γὰρ λέγοντές μοι* geltend¹⁾. Allein es ist klar, dass der Text *A οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με* von einem Fehler behaftet ist; die Lesart von B *οἱ γὰρ ἐπαινοῦντές με* ist offenkundiges Interpretament; und es ist unbedingt nöthig, zu *λέγοντες* einen Objectaccusativ zu ergänzen, wo dann die Lesart von Syr. die einfachste Abhilfe bietet, da die Annahme einer Aposiopese aus Bescheidenheit (Uhlhorn) schwerlich gebilligt werden kann. Wir haben also allen Grund, bei Syr. den richtigen Text anzuerkennen. Weiter unten Cap. 5. mag die Uebersetzung *ܐܝܬܝܢ ܠܝ ܬܝܬܝܢ ܠܡܝܬܝܢ* *cantus enim sum ne forte non possitis capere et*

1) p. 23.

sich findende Uebersetzungseigenthümlichkeiten unseres Syrers. Wir müssen diese Thatsache nicht nur einfach anerkennen, sondern auch im Interesse unserer weiteren Erörterung nochmals ausführlicher feststellen. Wir gehen demnach alle drei Briefe der Reihe nach wiederum durch.

Polyc. inscr. καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Syr. ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ et a Jesu Christo domino nostro. Ebenso Arm. et a Domino nostro Jesu Christo. — πληστα χαλεπιν Syr. ܡܠܬܐ ܕܚܠܝܬܐ multa salus. Ebenso Arm. — Cap. 1. ὑπεκδεχόμενός σου τὴν ἐν θεῷ γνώμην ἡδρασμένην Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܕܥܠܡܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ quoniam accepta super me mens tua quae in Deo firmata. Ebenso Arm. (nur acceptabilis, und apud me). — Zu ὑπερδοξάζω setzt Syr. ܕܡܠܬܐ, ebenso Arm. — ὀραμένη durch ܡܠܬܐ desidero, Arm. desiderabam. — ἥ ἐνδέξασαι Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ quam induisti. Arm. quam indui (pungirt ܕܡܠܬܐ statt ܕܡܠܬܐ). — ἵνα σώζωνται Syr. ܕܡܠܬܐ ut vivant. Arm. ebenso. — ἐκδίδει σου τὸν τόπον Syr. : ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ et vindicans (l. ܕܡܠܬܐ et vindica) convenientia. Ebenso Arm. iam expete convenientia. — τῆς ἐνώσεως Syr. : ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ de concordia. Ebenso Arm. — ἥς οὐδὲν ἄμμιον ἡμεῖς ܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ quod non est quidquam quod ea praestantius. Ebenso Arm. — ὡς [καὶ] οἱ Syr. und Arm. fügen bei ܒܫܐܪܝܬܐ. — κατὰ βοήθειαν Θεοῦ secundum voluntatem dei (Syr. : ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ) beide. Cap. 2. τοὺς λοιποτέρους Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ eos qui mali. Ebenso Arm. malos. — ἐν ὁλῆς mit dem Zusatzε μόρον bei Beiden. — τῇ αὐτῇ ἑμπλάστῳ Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ una medicina. Ebenso Arm. — τοὺς παροξυσμοὺς ἑμ-βροχαῖς παῖς Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ abscissionem in lenitate (ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ) esto tranquillans. Arm. ebenso sed abscissionem in lenitate tranquilla. Hier hätten wir zwei Fälle, wo Arm. offenbar weniger genaue Uebersetzungen des Syr. nachbildet. — εἰς πρόσωπον mit coram facie tua Syr. Arm. — εἰς τὸ Θεοῦ πατρὸς beide mit ut dignus fias Deo. Diese Uebersetzungseigenthümlichkeit kehrt, wie schon von Petermann bemerkt wird, bei Arm. überall wieder. — τὸ θῆμα Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ quidquid promissum (oder promittens) nobis. Arm. quoniam quidquid promisit nobis (hier hat Arm. den Syr. missverstanden). — σου ἀντίψυχον ἐγὼ Syr. ego ero pro anima tua. Ebenso Arm. persona mea sit vice personae tuae. Cap. 3. οἱ δοκοῦντες ἀξιώσις εἶναι Syr. ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ ii qui putantur esse aliqui

Ebenso Arm. (nur: at illi etc.). — *σῆθη δὲ ἰδρωτός*, Syr. und Arm. sta vero in veritate. — *ὡς ἄκμων*, Syr. sicut athleta, ebenso Arm. (ut vir fortis). — *τοὺς καιροὺς καταμίνθαι*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ* esto animum advertens ad tempora. Ebenso Arm. (et animum adverte ad tempus, ohne Ribbui). — *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόξα* gibt Syr. durch *ܐܬܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* eum qui elatior a temporibus. esto exspectans. Arm. et ad eum qui superior est quam tempora; et exspecta etc. Durch die syrische Interpunction veranlasst, verband Arm. *προσδόξα* mit dem Folgenden, und knüpfte daher mit et an. — *τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμῶν ὑπομείναντα*, Syr. und Arm. schieben ein *πάντα* (omne aliquid) ein. Cap. 4. *γνώμης* zu *ἀνεν θεοῦ* bei beiden gesetzt. — *ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φροσιούσθωσαν*, Syr. *ܐܠܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* sed etiam non illi contemnant. Arm. ebenso: itidem et illi ne contemnant eos. — *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ*, Syr. und Arm. *ἀλλ' ὡς εἰς δόξαν θεοῦ*. Cap. 5. *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* durch *ܐܡܝܢ* in nomine domini nostri Jesu Christi. Ebenso Arm. Ein auch sonst bei beiden vorkommender Zusatz. — *ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν*, Syr. *ܡܕܢܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* quemadmodum dominus noster ecclesiam suam. Ebenso Arm. Cap. 6. die Uebersetzung des *ἀντίψυχον ἔγω* wie oben. — Beide lassen wie es scheint das *σχεῖν* nach *τὸ μέρος γένοιτο* weg. — *ἀρρίσκετε ᾧ στρατεύεσθε*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* placete (grati estote) ei et servite ei. Ebenso Arm. — *μή τις ἡμῶν διεσείστω εὐρεθῇ*, Syr. ne quis (non homo) e vobis rebellet (desciscat). Ebenso Arm. et unus aliquis rebellis inveniat (nach Petermann zu lesen: et ne quis etc.). — *τὰ δευόσιμα ἡμῶν τὰ ἔργα ἡμῶν*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* thesauri vestri sint (erunt) opera vestra bona. Ebenso Arm. — *τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν* beide durch *donum dei*. — *ὀναλμην ὑμῶν*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* gaudeo in vobis. Ebenso Arm. (Während beide oben desidero vos übersetzen). Cap. 7. *ἀλλὰ θεὸς σχολάζει*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ ܐܬܝܬܝܢ* sed deo paratus est ut se subijciat. Arm. wenigstens ebenso sed deo paratus est.

Ephes. inscr. *ἡνωμένην* Syr. et perfecta. Ebenso Arm. quae perfecta est. Cap. 1. liest Syr. für *φύσει δίκαια* in natura in voluntate recta et iusta (s. oben) Arm. „revera immaculata voluntate“ wo das *voluntate* offenbar auf das Glossem beim Syr. zurückweist; *revera* ist vielleicht Uebersetzung des *ܐܬܝܬܝܢ*, immaculata desgl. des *ܐܬܝܬܝܢ*. — *ταχέως*, Syr. *ܐܬܝܬܝܢ* *ταχέως* (?) con-

tinuo, festinanter. Arm. in amore (ob beide *σπουδαίως* lesen!). — τῇ προσευχῇ ὑμῶν Syr. und Arm. den Plural. Derselbe Fall kehrt gleich in den nächsten Worten wieder. — ἐλπίστω, Syr. ܠܬܝܬܝܠܥܝܬܐ et spero (durch die vorhergehende Structur bedingt). Ebenso Arm. (et exspecto). — ἐπιθυεῖν ἐν Ῥώμῃ θρησκομαχεῖσαι. Beide lassen ἐπιθυεῖν weg, und lesen ut devorer a bestiis (a bestiis devorari Romae, Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܠܕܡܝܬܐ ܕܠܐܠܗܝܬܐ). — μεθετήεις εἶναι, Syr. und Arm. fügen bei θεοῦ. — κικλήσθαι scheint bei beiden zu fehlen. Cap. 3. ὅπως συντρέχητε, Syr. ܕܡܕܝܬܐ ܕܕܝܬܐ ut studentis; ähol. Arm.: in studendo vos. Cap. 8. ὅταν γὰρ μηδεμίαν ἔρις ἐνείκηται ἐν ὑμῖν, Syr. ܕܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ quam-
diu enim non plantata in vobis una ex concupiscentiis. Ebenso Arm.: quamdiu non est plantatum in vobis quidquam ex concupiscentiis mundi. — περίφημα ὑμῶν, Syr. und Arm. gaudeo in vobis (s. oben). — καὶ ἀγνίζομαι ὑμῶν, Syr. und Arm. et supplico pro vobis; für τοῖς αἰῶσιν liest Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ in omnibus saeculis; Arm. in omnibus gentibus; durch Missverständniss oder einen Schreibfehler veranlasst, ܠܡܕܝܬܐ für ܠܡܕܝܬܐ. Cap. 9. εἰς θεόν, Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ in altum ad deum (keine Variante, sondern nur umständlichere Uebertragung des ἀναφύσσου), Arm. ebenso. Cap. 10. πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχὰς, Syr. contra blasphemias eorum vos fuistis orantes. Ähol. Arm.: contra schisma eorum (ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ nach Petermann Schreibfehler für ܠܡܕܝܬܐ) orate. — ἀδελφοὶ ἐκτεθῶμεν lassen beide weg (s. oben). Cap. 15. σιωπᾶν καὶ εἶναι, Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ quod sit silens homo cum sit aliquid. Arm. quod sit aliquid quispiam et audiat (für audiat schlägt Petermann sileat mit leichter Aenderung des armenischen Textes vor). Cap. 18. περίφημα τὸ ἡμῶν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, Syr. adorat spiritus meus crucem hanc. Ebenso Arm. (nur ohne hanc). — ἡμῖν δέ, Syr. und Arm. ἡμῖν δέ (ܕܡܕܝܬܐ). Cap. 19. ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ, Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ in lenitate Dei. Ebenso Arm.

Röm. Cap. 1. ἴσπερ εἰς πέρας ἐπιτίχω statt ἴσπερ χάριτος ἐπιτίχω (s. oben). Cap. 2. οὐ γὰρ ἐγὼ ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιθυεῖν. Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ non est enim tempus aliud sicut hoc ut Deo dignus fiam, Arm. non enim est aliud tempus sicut hoc quo dignus fiam Deo. — ἔχετε ἐπιγραφῆται, Syr. inveniemini, Arm. inveoiatis. Cap. 3. ἐγὼ δέ θείω — ἐντελλισθεῖ fehlt bei Syr. und Arm. — μόνον μοι δύνανται αἰτιῶσθαι, Syr. ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ ܠܡܕܝܬܐ ܕܡܕܝܬܐ tantummodo

[illegible]

rogo salutem, Arm. saluto). Für *εἰς Ἀρτιόχειαν* (Syr.) Arm. mit Gr. *εἰς Συρίαν*. Dass gleich darauf bei Arm. *ἀπ' ἡμῶν, καθὼς διαταχθήναι σοι* fehlt, beruht auf dem Unterschiede der längeren und weiteren Recension überhaupt. — Eph. iosc. liest Arm. *πληρώματι* mit Gr. gegen *πληρωμένην* (Syr.). — *ἐν πάθει ἀληθείᾳ* Arm. mit Gr., gegen *in proposito veritatis* (Syr.). Hierüber vgl. man meine Abhandlung in Niederns Zeitschrift 1856, I, 24 ff. Die gewöhnliche Annahme, dass hier im Syr. ein Schreibfehler *ܐܠܗܐ* für *ܐܠܗܐ* vorliege, ist möglich, doch kann ebenso gut *κατὰ πρόθεσιν ἀληθείας* der ursprüngliche Text sein. Arm. hat dann entweder nach dem Griechischen corrigirt oder die Uebereinstimmung mit Gr. ist zufällig und der Schreibfehler auf seiner Seite. Ganz denselben Fall haben wir schon oben zu Trall. II. Smyrn. I bei Arm. kennen gelernt. An ersterer Stelle las Arm. umgekehrt *in signo* (*ܐܝܢܐ*) für *in passione* (*ܐܝܢܐ*), an letzterer ähnlich *a signo* als Uebersetzung von *passionia*. Beidemal hat also der armenische Uebersetzer zwei syrische Worte verwechselt und dasselbe wird wol auch an unserer Stelle der Fall sein. Fernere Abweichungen der armenischen Uebersetzung im Epheserbriefe sind noch folgende: Cap. 1. *ἀπὸ Συρίας* Arm. richtig mit Gr., gegen den Schreibfehler bei Syr. *ab operibus* (s. oben). Cap. 10. *καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων* statt Syr. *ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων*, und *ἐκτρέφετε οὖν αὐτοῖς*, wofür Syr. einfach *μᾶλλον* (und im Folgenden das Verbum finitum liest). Beidemal Arm. mit Gr. — *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσθαι αὐτοῖς* Arm. richtig „et ne studeatis similes fieri eorum“ für Syr.; et ne miremini eos. Selbst wenn Arm. hier in der syrischen Handschrift „et ne imitemini eos“ gefunden hätte, so könnte doch hieraus die Uebersetzung et ne studeatis etc. nicht erklärt werden. Dieser Fall tritt gleich nachher nochmals ein, wo Syr. „*simus autem imitatores domini nostri*“ (*ܡܝܡܝܢܐ ܕܡܝܡܝܢܐ ܕܡܝܡܝܢܐ*) liest. Arm. liest hier „*imitatores dei studemus fieri*“, wo auch die Variante *θεοῦ* statt *κυρίου* auf den Text von Lat. A zurückweist, abweichend von den übrigen Auctoritäten. Diese Stelle ist wichtig, weil sie uns beweist, dass in der armenischen Version derselbe Text auch in den mit Syr. gemeinsamen Abschnitten neben Syr. benutzt wurde, welcher dem übrigen bei Syr. fehlenden Theile der ignatianischen Literatur, wie wir wissen, zu Grunde lag. Cap. 19. weicht nun Arm. ganz von Syr. ab, und stimmt, mit Ausnahme einiger eignen secundären Varianten, ganz mit A zusammen. — Im Römerbriefe geht Arm. ebenfalls oft gegen Syr. mit Lat. A; so in den Zusätzen Cap. 1. *ὡς* — *λαβὴν*. Cap. 2. *οὐ γὰρ* — *ἀπολαττε*. (Dieser Zusatz auch in der Gestalt wie er bei Lat. A steht, ohne *ἀπολαττε*.) Cap. 3. *ὁ γὰρ* *θεὸς ἡμῶν* — *παύεται*. Cap. 4. *βορὰν*. Cap. 5. *ὡς γινώσκω* — *μαθ*.

ἐναι. Cap. 7. τοῦ ἐκ πνεύματος λαβὼν. Cap. 9. οὐχ ὡς παρο-
δεύοντα. Ebenso stimmt ganz allein mit Lat. A Cap. 4. die Weg-
lassung des ἐν αὐτῷ. Unter den Varianten vgl. noch Cap. 5.
μηδὲν με ζηλώσῃ [ζηλώσαι], wo Arm. mit Lat. I den Isth. ζη-
λώσαι voraussetzt, was wiederum nicht aus Syr. geflossen sein
kann. Cap. 4. μαθητῆς ἀληθῆς mit Lat. A und Gr. B gegen
μαθ. ἀληθῶς wie Syr. Lat. B Gr. A lesen. Ebenso übersetzt er
Inscr. ἀξιοπρεπῆς wörtlich nach dem Griechischen mit „et digna acqui-
tate“ statt des syr. ܠܬܝܒܐ ܠܡܥܢܐ et digna vita (letzteres nach

Petermann wol ein Schreibfehler für ܠܬܝܒܐ ܠܡܥܢܐ). Cap. 1. lässt
er das διὰ τοῦ παθῆν des Syr. zu ἀπολαβεῖν weg. Auch die
übrigens ziemlich secundäre Uebersetzung des οὐχ ὡς περ τινῶν
δουλοῦνται οὐχ ἤψατο Cap. 5. durch ac ne fiat iis metuere a me
sicut a quibusdam qui non appropinquarunt iis ist nicht aus dem
Syrer, sondern aus dem gewöhnlichen Texte von A geflossen. —
σκορπισμὸς ὁσίων συγκοπή μιλῶν bei Arm. in der gewöhnlichen,
von Syr. abweichenden Wortstellung. Cap. 9. ἀσπάζεσθαι ἑμᾶς τὸ
ἑμὸν πνεῦμα wörtlich aus dem Griech.

Diese Uebereinstimmungen beweisen schon soviel, dass der
vom Arm. gebotene Text nach derselben griechischen Recension
revidirt wurde, aus welcher die beim Syrer fehlenden Briefe und
Briefabschnitte geflossen sind. Wie aber in diesen letzteren bei
Arm. ein aus A und B gemischter Text vorlag, so trifft es sich
auch hier, obwol sehr selten, dass Arm. Varianten des Textes B
enthält. So ist dies einmal der Fall im Epheserbriefe: Cap. 1.
der Zusatz ὁ Θεὸς zu εὐλογητὸς (der indess auch selbständig bei-
gefügt sein könnte); im Römerbriefe Cap. 5. die Lesart ἔ
καὶ ἐχθροί, die übrigens auch sonst verbreitet gewesen zu sein
scheint. Ebenso bietet Arm. an einigen Stellen des Römerbriefes
schon gemeinschaftliche Varianten von B und Cod. Colb.; so
Cap. 1. das ἐπεὶ εὐξάμενος für ἐπευξάμενος (eine Stelle, wo Arm.
entschieden unabhängig von Syr. geschaltet hat). Cap. 3. die
Lesart πάλιν ἔσομαι τέλει. Cap. 5. der Zusatz διαίσεις, wel-
cher wenigstens theilweise aus Einschiebsel von Colb. B ἀνατο-
μαί, διαίσεις wiedergibt. Cap. 1. hat Arm. eine Variante, den
Zusatz Θεοῦ zu Θέλημα mit Cod. Colb. allein; Cap. 9. eine Va-
riante mit B allein, die Weglassung von τῇ κατὰ σάρκα (secundär).

Hierzu kommen nun eine Reihe Stellen, in welchen Arm.
einen offenbar aus Syr. und A (seltner aus Syr. und
B) gemischten Text bietet. So Polyc. 2 ὁ καιρὸς ἀπατεῖ
σε, ὡς ἀντιπρὶται ἀνέμους. Wir hatten oben gesehen, dass Syr.
ܠܬܝܒܐ ܠܡܥܢܐ ܬܥܬܝܐ ܬܥܬܝܐ tempus posce ut gubernator sa-
vem bietet. Arm. liest nūc pete tu tibi in tempore, sicut sapiens
gubernator ventum. Er nimmt also ἀνέμους aus dem Griechi-
schen herüber, behält aber den Fehler des Syr. (ἀπατεῖ für

ἀπαυτῇ) bei, und las sehr wahrscheinlich auch das ܐܠܐ, leitete es aber ab von ܐܠܐ docere, daher denn die Uebersetzung sapiens (doctus) gubernator. Eine aus Syr. und Gr. gemischte Version liegt auch Eph. 10. in der Stelle πρὸς τὰς ὁρχὰς κτλ. vor. Hier las Arm. zuerst: et contra magna verba eorum in humilitate state; der Ausdruck magna verba entspricht dem griech. μεγαλοῦρησιν von A besser als dem syr. dura verba. Letzteres lag wol ursprünglich vor, wurde aber nach A in magna verba verändert; ebenso blieb das καὶ πρῶτις des Syriers weg, weil es auch A an dieser Stelle nicht las. Dagegen fehlen nun in Folge der Uebersetzung des Armeniers die Worte πρὸς τὰς ὁρχὰς αὐτῶν ὑμῖς πρῶτις ganz, was sich eben nur aus der Benutzung unseres syrischen Textes erklärt. Weiter unten lehrt die Uebersetzung „et contra amentiam eorum vos tranquilli state“ bei Arm. ebenfalls eine Benutzung des Textes von A. Cap. 18. liest Syr. ὑμῶν δὲ σωτηρία B τοῖς δὲ πιστοῖς σωτηρία Arm. ὑμῶν δὲ τοῖς πιστοῖς σωτηρία. Im Römerbriefe verräth einen gemischten Text die Lesart (Inscr.) ἀξίλογος ἀξιωμακόμεντος. Hier liest nämlich A und B ἀξιοειπέντος, ἀξίλογος; Syr. dagegen ܐܠܐ ܕܡܥܬܐ : ܐܠܐ ܕܡܥܬܐ et commemoratione (sc. digna) et digna prosperitate. Letzteres ist offenbar Uebersetzung von ἀξιωμακόμεντος, esteres aber entspricht, wie Cureton richtig gesehen hat, dem griechischen ἀξιωμακόμεντος (vgl. ep. ad Tars. Inscr.). Syr. las also ἀξιωμακόμεντος, ἀξιοειπέντος und liess ἀξίλογος weg. Arm. übersetzt nun „et precibus et sanctitate“. Letzteres entspricht dem griech. ἀξίλογος, ersteres aber kann nicht das ἀξιοειπέντος wiedergeben, sondern vielmehr das ἀξιωμακόμεντος des Syriers (μνημονεύειν vom Gebete ist durch paulinischen Sprachgebrauch constatirt). Arm. liess also ἀξιοειπέντος, trotzdem dass es alle Andern haben, weg, nahm ἀξιωμακόμεντος aus Syr., ἀξίλογος aus Gr., bietet also, wie gesagt, einen gemischten Text. Cap. 2. liest er: nam si siletis a me verbo, ego para dei fiam. Dies setzt ebensowol die Lesart von Syr. und Lat. A ἐὰν γὰρ σιωπήσῃτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι λόγος θεοῦ, als auch die von Cod. Colb. und B: ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ voraus. Letzteres ist durch die Worte „ego para dei fiam“ offenbar ausgedrückt; dass aber die Lesart λόγος ebenfalls vorlag, ergibt sich daraus, dass Arm. auch dieses hat, nur am unrichtigen Orte. Cap. 5. setzt die Uebersetzung et malae turbationes Sathanæ ebensowol die Lesart von Syr. und A κακαὶ κολάσεις, als die Lesart von B Met. Eus. Syr. καὶ κολάσεις (κόλασεις) voraus. Cap. 4. bietet Arm. für die Lesart von A Syr. διὰ τῶν ὁργάνων τοῦτον θεῷ θυσία εὐχαριστία vielmehr ut hoc opere vas sacrificii deo inveniar. Die Lesart erklärt sich aus Lat. B und Arm. 2, welche διὸ τῶν ἔργων τοῦτον lasen. Arm. verbindet nun beides

ἔργων und ὁργάνων, und muss nun natürlich etwas ungenauer übersetzen. Dies beweist wol nicht Abhängigkeit des Arm. von Arm. 2, wol aber von einigen Codd. von B. — Hierzu füge man endlich noch zwei Stellen, wo bei Arm. eine doppelte Uebersetzung vorliegt, die eine aus unserm Syrer, die andre aus dem griechischen Texte geflossen. Cap. 4. übersetzt Syr. die Worte *μᾶλλον κατακτείνετε τὰ θηρία* durch *كثرتكم* *كثرتكم* *كثرتكم* provocando provocate eas, bestias, welche Wendung das *μᾶλλον* schon mit ausdrückt. Arm. aber bietet sed potius provocando provocate bestias illas, übersetzt also das *μᾶλλον* *δε* noch einmal aus dem Griechischen. Ganz derselbe Fall kehrt Cap. 7. bei den Worten *ὁ ἔμὸς ἔρως ἐσταύρωται* wieder. Hier hat Syr.: *وست* *كحبت* *كحبت* *كحبت* et amor meus crucifixus est. Dagegen lesen wir bei Arm.: amor meus crux est, meum desiderium crucifixum est. Nämlich *كحبت* konnte sowol durch crux als durch crucifixus wiedergegeben werden. Verstand man es in ersterem Sinne, so fehlte der passende Ausdruck für *ἐσταύρωται*. Daher finden wir denn hier zuerst die Uebersetzung der syrischen Worte „amor meus crux est“ und diesen ward nun noch aus dem Griechischen beigelegt „meum desiderium crucifixum est.“ Nach Petermann hätte der letztere Satz auch beim Arm. nicht ursprünglich im Texte gestanden, sondern wäre eine aus dem griechischen Texte geflossene Randbemerkung. Dafür könnte die einfache Nebeneinanderstellung der Sätze zu sprechen scheinen; doch kann auch diese aus einer wirklichen Mischung der Texte erklärt werden.

Jedenfalls erweist auch abgesehn von der letzteren Stelle die vorstehende Erörterung mit völliger Sicherheit, dass der armenische Text ein ziemlich secundärer ist. Unser Syrer lag ihm zu Grunde, aber nach griechischen Handschriften, die wie es scheint, selbst schon einen aus A und B gemischten, wenn auch überwiegend mit Lat. A stimmenden Text enthielten, wurde der ursprüngliche syrische Text vielfach corrigirt.

Den im Vergleich mit unserm Syrer secundären Ursprung des Textes der armenischen Recension mag schliesslich auch noch ein Blick auf die eigenthümlichen Varianten des Armeniers zeigen (wobei wir vorläufig die mit den syrischen Fragmenten der weiteren Recension gemeinsamen Varianten mit aufnehmen).

Polyc. Inscr. fehlt *μᾶλλον ἐπισκοπήσω*. Cap. 2. ist *κατεῖς* mit corrigis gegeben (wahrscheinlich eine Emendation nach B: *ἐπαροσώσης*). Cap. 3. *μὴ σε καταπλησίσωσαν* durch ne mirare eas. — *τυπτόμενος* durch qui percutitur et non cadit (qui percutitur ist aus unserm Syr. geflossen; et non cadit ist Interpretament). — *ἐπομένειν ἡμᾶς δεῖ* durch decet nos pati et sustinere. Cap. 4. *μὴ ἐπιρρηγάνει* durch doceas non contemnere dominum. — *πλὴν δουλεύτωσαν* einfach durch serviant. — *ἀπὸ τοῦ κοίτου*

durch a communi servitute (Interpretament). Cap. 5. *περὶ τούτων ὁμιλῶν ποιοῦν* durch loquere cum sororibus meis propter has (cum sororibus meis aus dem Folgenden heraufgenommen). — *εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν* et si quis continentiam habeat, et potest manere cum castitate. Cap. 6. *συναθλήτε* und *συντρέχετε* fehlen ganz. — Für *τὸ βάπτισμα ἱμῶν* liest er *πίστις*, und an der Stelle von *πίστις* gleich nachher *ἐλπίς*. — Eph. inscr. fehlt *ἐν θελήματι* und dann heisst es „dei ac domini nostri Jesu Christi“. Cap. 1. fehlt *ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ*. — Für *ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχῆν δυνήθῃ μαθητῆς εἶναι θεοῦ* (Syr.) liest Arm.: et quando hoc dignor et perfero, apem habeo fieri discipulus Dei, eine ganz secundäre Lesart, vgl. Petermann zur Stelle. — *ἰδεῖν ἱσπουδάσατε* (Syr.: ܐܒܪܗܡܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ) studuistis ut veniretis et videretis me) Arm. et vos studuistis recreare me (nach Petermann aus ܐܒܪܗܡܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ entstanden. Wol möglich; wenigstens scheint das ܕܥܕܢܐ mit folgendem ܐܐܬܐ sicher als ein Irrthum einiger syrischen Handschriften für ܐܕܢܐ betrachtet werden zu können). Cap. 8. fehlt das *διαβοήτον*. Cap. 9. statt *εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς* liest Arm. ad aedificia templi spiritalis. Cap. 10. *τίς πλὴν ἁδικηθῆν* — *ἀδικηθῆν* fehlt ganz. Cap. 14. *οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἐλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἴάν τις εὐρεθῇ εἰς τέλος* (Syr. ܐܢܬܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ) non quod promissio (promissionis) hoc opus, sed quod in vi fidei invenietur homo usque ad finem). Arm.: non est bonum polliceri habere opera tantum sine executione et vi fidei usque ad finem. — Röm. Cap. 2. *ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὐρεθῆναι εἰς δύοσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψόμενος*. Dafür liest Syr. *ὅτι τὸν ἐπίσκοπον [Συρίας nur bei Cod. γ.] κατηξίωσεν θεοῦ εἶναι [oder vielmehr εὐρεθῆναι] ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύοσιν μεταπεμψόμενος*. Arm. qui episcopum Syriae dignatus est vocare ab oriente in occidentem, lässt also *θεὸς* oder *θεοῦ* ebenso wie *εὐρεθῆναι* ganz weg (im Uebrigen angeschlossen an Syr.). Cap. 3. *μόνον μοι δύναναι αἰτεῖσθε δοθῆναι* (Syr. etc.). Arm.: una virtute petite, ut detur mihi vis. — *πεισμονῆς* (ein Cod. B *πλησμονῆς*) Syr. Lat. A etc. *σιωπῆς* *μόνον* Colb. *vanitatis* Arm. Eine dritte, secundäre Variante. Cap. 4. fehlt *πᾶσι* bei *ἐντέλλομαι*. — *ἵνα μὴ κοιμηθεῖς βαρὺς τινι γένωμαι* fehlt. — *ἱκεῖνοι ἀπόστολοι qui erant* (s. Syr.) *electi apostoli, electi* eigne Zuthat. Cap. 5. die Umstellung *ἡμέρας καὶ νυκτός*. — *ἐν δὲ τοῖς ἁδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι* Arm. sed et per hoc magis erudior (ob hier ein blosser Schreibfehler vorliegt?). — *ἃ καὶ κολακεύσω συντόμως με καταγαγῶν* einfach mit „et comedent me“ übersetzt. — *συγγνώμην μοι ἔχετε* ist

weggelassen. Cap. 9. für καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν liest Arm.
et omnes ecclesiae (vgl. den secundären, hieraus mit geflossenen
Text von Arm. 2). Die Schlussformel ἔρχασθε εἰς τιλός ἐν ὀνο-
ματὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀμήν (Culh. etc.) übersetzt durch salvi
estote et firmi manete patientia Jesu Christi. Gratia Domini no-
stri vobiscum omainus. Amen. Wahrscheinlich las er nach Ἰησοῦ
Χριστοῦ noch τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἡ χάρις, woraus der weitere
Zusatz dann entstand. — Trall. 4 τοῖς φουσιόσιν με (Syr.
ܕܢܝܨܐܝܬܐܢ ܕܡܝܢܐܢ ad eos qui superbire me faciunt) Arm. ad
eos qui censentur auferre me (ob ܕܢܝܨܐܝܬܐܢ sūr ܕܢܝܨܐܝܬܐܢ qui li-

berant? Peterm.). Cap. 5. τὰ ἐπουράνια durch altiora et coelestia. — μήποτε — σιγάγαλον θῆτε Arm. einfach et caveo (s. oben). — καὶ γὰρ ἐγὼ τοῦ οὐ καθότι δίδεται fehlt. — καὶ τὰς ἀσυστάς τὰς ἀρχοντικὰς Arm. et potestates et principatus.

Ziehen wir nun aus dem Erörterten das Resultat, so ist es völlig klar, dass bei Arm. ein späterer und überarbeiteter Text vorliegt. Arm. setzt überall da, wo unser Syr. vorhanden ist, denselben voraus, gehört also hier wesentlich derselben Textgestalt an wie Syr. Nun hatten wir aber gesehen, dass die syrische Recension eine besonders alte und vorzügliche ist, die weder der Familie A noch der Familie B zugezählt werden durfte, obwohl sie dem ältesten Texte von B relativ näher stand. Dagegen hatten wir im vorhergehenden Abschnitte, wo wir die armenische Textgestalt einer sorgfältigeren Prüfung unterzogen, gefunden, dass Arm. wesentlich dem Texte von A, speciell von Lat. A, entspricht, obwohl mit allerhand Beimischungen anderer Art, insbesondere auch aus B, welche auf eine secundärere Textrecension schliessen liesscn. Hieraus ergibt sich, dass Arm. in denjenigen Briefen und Briefabschnitten, welche bei unserm Syrer fehlen, eine andre, und zwar spätere Textgestalt voraussetzt, als in denen, die Arm. mit unserm Syrer gemein hat; und zwar ist die in jenen zu Grunde liegende Textgestalt dieselbe, nach welcher diese späterhin durchcorrigirt worden sind.

Nun setzt aber Arm. auch da, wo der kürzere Syrer nicht vorhanden ist, einen syrischen Text voraus, den er übersetzte, welcher in einzelnen Ausdrücken und Wendungen mit unserm kürzeren Syrer zusammenstimmt. Hierher gehört die häufige (obwol durchaus nicht regelmässige) Beisetzung des ܕܡܝܬܐ (ὁ νεκρός *hymōn*) zum Christussamen; die ähnlichen Uebersetzungen des *ὁραίνω* durch „gandeo“ Eph. 2 Mago. 12 Tars. 8 oder durch „desidero“ Mago. 2. *ἀντιποιναὶ* durch ܐܢܬܝܩܝܢܐ ܕܡܝܬܐ [on] [u] (persona mea vice personae [animae] eorum) Eph. 21 Mar. 3

Tars. 5 Ant. 7 Her. 1. 9 Philipp. 14. *ἐπιτυχάνειν* durch dignum fieri Magn. 14 Trall. 12 Philad. 5 Smyrn. 11. *αἰγγνωστέ μοι* Röm. 6 vgl. Röm. 5 noscite me ex anima mea. *ἀναστῆσαι* mit dem Zusatz a mortuis (a domo mortuorum) Eph. 11 Röm. 6 Smyrn. 2, vgl. auch die Uebersetzung des *προκαθήμενον τοῦ ἐπισκόπου* Magn. 6 et sedeat episcopus in capitibus vestris mit Syr. Röm. Inscr.

Allein diese Uebereinstimmungen sind einmal nicht durchgehend. So ist *ἐπιτυχεῖν* Röm. 8 mit assequi übersetzt; *δυσίμην* mit fruer ad Mar. 2 Ant. 12 Her. 6 u. s. w. Zum andern sind sie nicht ausschliesslich dieser Uebersetzung der 13 Briefe mit unserm Syrer gemeinsam: so übersetzt z. B. Syr. Eus. Röm. 5 zweimal das *ἐπιτυχεῖν* ebenfalls durch dignum fieri. — Es ist daher unmöglich, von diesen Uebereinstimmungen auf die Identität des syrischen Uebersetzers der 3 Briefe (unseres kürzeren Syrer) und des der 13 Briefe (des Verfassers der weiteren syrischen Recension) zu schliessen. Nur soviel ergibt sich aus dem besprochenen Umstande, dass die Uebersetzung aller 13 Briefe in irgend welchem Verwandtschaftsverhältnisse zu unserer kürzeren syrischen Recension stehen müsse. Hierzu reicht völlig aus, dass wir annehmen, ein Späterer habe den kürzeren, 3 Briefe enthaltenden syrischen Text zu einer die 13 Briefe enthaltenden Uebersetzung erweitert; hatte er nämlich jene kürzere Recension zur Uebearbeitung und Ergänzung vor sich, so war es natürlich, dass er vielfach, aber eben auch nicht durchgängig, die Ausdrucksweise jenes Uebersetzers adoptirte. Ein ganz analoger Fall läge dann bei Eus. Syr. vor, dessen Uebersetzung, insbesondere vom 5. Cap. des Römerbriefes, ebenfalls theils nach dem Griechischen des Eusebios, theils nach unserm kürzern Syrer gearbeitet ist.

Ist also die Identität dieses vom Arm. vorausgesetzten syrischen Uebersetzers der 13 Briefe und des Uebersetzers der uns vorliegenden 3 Briefe aus obiger Erscheinung nicht erweislich, so fragt sich, ob die armenische Uebersetzung einen Anhaltspunkt andrer Art bietet, um über die Identität jener Uebersetzer ins Klare zu kommen; oder mit andern Worten, ob aus Arm. etwas erschlossen werden kann für die Ursprünglichkeit der kürzeren oder der weiteren syrischen Recension.

Nun ist allerdings von vornherein zuzugestehn, dass das Urtheil über den armenischen Text nicht ohne Weiteres übergetragen werden kann auf den ihm zu Grunde liegenden weiteren syrischen Text. Vielmehr sind wol eine Anzahl insbesondere der dem Arm. eigenthümlichen Weglassungen, Interpretamente u. s. w. nicht auf Rechnung des ihm vorliegenden syrischen Textes, sondern auf seine eigne Rechnung zu schreiben. Andererseits aber ergibt sich aus unserer früheren Erörterung über den armenischen Text, dass diese Abweichungen secundärer Art im Einzelnen doch kaum in die Wage fallen gegen die im Ganzen und Grossen vom Arm.

vorausgesetzte Textgestalt. Und auch diese nicht aus der ihm vorliegenden syrischen Quelle, sondern aus selbständiger Uebersetzung herleiten zu wollen, ist unmöglich im Hinblick auf die vielen Spuren oft bis zum Unsinn buchstäblicher Uebersetzung aus dem Syrischen.

Mag also im Einzelnen noch so viel auf Rechnung des Armeniers selbst zu setzen sein, sobald man zugesteht, dass die arm. Recension auch in den beim kürzeren Syrer fehlenden Theilen aus dem Syrischen geflossen ist, so muss unbedenklich festgehalten werden, dass die allgemeine Textgestalt, welche Arm. bietet, die Textgestalt dieser von ihm vorausgesetzten weiteren syrischen Recension ist.

Hieraus folgt aber, dass auch die weitere syrische Recension eine doppelte Textgestalt voraussetzt: eine andre in den aus dem kürzeren Syrer entlehnten Briefen und Briefabschnitten, eine andre in den beim kürzeren Syrer fehlenden. Ertere ist selbständig ebensowol von Familie A als von Familie B; ursprünglich, rein von mancherlei späteren Zusätzen. Letztere ist aus Familie A geflossen, schon behaftet mit mancherlei späteren Beimischungen insbesondere aus B. Aber diese letztere hat Einfluss gehabt auf die Gestaltung des Textes auch da, wo erstere Recension die Grundlage bildete. Während eine Anzahl Varianten oder Uebersetzungsfehler der erstern Recension beibehalten wurden, sind andere nach dem letztern Texte geändert oder berichtigt, wie ein flüchtiger Blick auf die obigen Collationen zur Genüge lehren kann.

Hieraus ergibt sich mit Nothwendigkeit: die kürzere syrische Recension von 3 Briefen ist älter als die weitere, 13 Briefe enthaltende; die letztere ist erst eine spätere Erweiterung der erstern, angefertigt unter Benutzung einer griechischen Handschrift, die aus der Familie A geflossen war.

Wir müssen uns vorläufig mit diesem allgemeinen Resultate begnügen, da der Nachweis desselben im Einzelnen fortwährend erschwert wird durch die sich dazwischendrängende Vorfrage, ob diese oder jene einzelne Variante auf Rechnung des Arm. selbst oder des von ihm benutzten weiteren syrischen Textes zu setzen sei. Doch gewährt schon dieses allgemeine Resultat hinlängliche Sicherheit, da die doppelte Textgestalt des Armeniers durchaus auf keine andre Weise erklärt werden kann, selbst wenn man anerkennt, dass die armenische Uebersetzung im Einzelnen nach griechischen Handschriften corrigirt worden ist. Denn die verschiedene Beschaffenheit der beim kürzeren Syr. vorhandenen und der bei ihm fehlenden Theile der armenischen Uebersetzung lässt nur eine Möglichkeit zu: dass unser kürzerer Syrer einen selbständigen und ursprünglichen Bestandtheil der armenischen Uebersetzung ausmacht, trotz aller später mit ihm vorgenommenen Emendationen; ist aber dies der Fall, und alle 13 Briefe sind

aus dem Syrischen geflossen, die Textgestalt der übrigen ist aber bei Arm. eine andre als die der drei, so bleibt auch wieder nur eine Möglichkeit, nämlich dass der weitere Syrer eine Uebersetzung und Ergänzung des kürzeren, nicht aber umgekehrt der kürzere ein Excerpt des weiteren ist.

Wir sind indessen glücklicherweise im Stande, die Richtigkeit unseres Resultates wenigstens durch einige Bruchstücke der weiteren syrischen Recension im Einzelnen zu erproben. Wir erinnern uns, dass zwei von Cureton abgedruckte Fragmentsammlungen Fr. I (p. 197 ff.) und Fr. II (p. 201 f.), desgleichen (wie wir wenigstens vorläufig annahmen) ein grösseres Fragment aus dem Römerbrief Fr. p. 296 den weiteren syrischen Text enthalten. Diese Fragmente stimmen, soweit der kürzere syrische Text mit ihnen verglichen werden kann, so wörtlich ja buchstäblich mit ihm überein, dass offenbar nur die Alternative bleibt, entweder ist die in diesen Fragmenten noch aufbewahrte weitere Recension eine Uebersetzung der kürzeren, oder die letztere ist ein Excerpt aus der ersten. Wir stellen jetzt die betreffende Vergleichung im Einzelnen an.

Für Polyc. 3, οἱ δοξοῦντες — ἡμᾶς ὑπομείνῃ haben wir ein Fragment aus der Sentenzensammlung I p. 198. Es stimmt buchstäblich mit unserm Syrer überein; nur 3 Varianten sind zu bemerken: den Anfang leitet das Fr. mit ܐܠܝܝ at illi statt mit dem einfachen ܐܝܢ ein; für ܐܬܠܬܐ (ut athleta) liest es ܐܬܠܬܐ ut potens (oder ut robustus); endlich für ܐܬܠܬܐ ut sustineant nos etiam hic liest er ܐܬܠܬܐ quemadmodum quod sustinet nos etiam hic. In allen diesen drei Varianten stimmt Arm. mit dem Fragmente gegen Syr. (at illi; ut vir fortis; nam et hic sustinuit propter nos). Die erste und dritte weichen gemeinschaftlich von Syr. und den griechischen Handschriften ab; die zweite ist offenbar Interpretation des fremden Wortes ܐܬܠܬܐ, welches sich zwar weiter unten, aber nicht an dieser Stelle im griechischen Texte befand. Vielleicht, dass der Uebersetzer ἀθλητής daher an dieser Stelle nicht beibehielt, jedenfalls fand er die Lesart unseres Syrsers schon vor. — Das Fragment aus dem 6. Capitel, τῷ ἐπισκόπῳ — σκεῖν ἐν θεῷ stimmt mit Syr. und Arm. buchstäblich überein, gewährt also keine weiteren Anhaltspunkte. Ein andres Fragment aus Cap. 7 (aus derselben Sammlung, s. unten) χριστιανὸς — σχολάζει stimmt wörtlich mit Syr. und Arm.: nur ἀλλὰ θεῷ σχολάζει gibt unser Syr. ܐܠܠܐ ܕܥܡ ܕܥܡܐ sed Deo paratus est ut se subiiciat; dagegen

lässt das Fragment ut se subiiciat weg, und liest dafür nach β) ein ܕܠܕܝܢܝܢ constanter. Arm. lässt beides weg. Das ut se subiiciat hat wol ursprünglich gestanden, wurde aber später nach dem Griech. weggelassen. Aus dem Epheserbriefe kommt jetzt nur ein Fragment aus der Sentenzensammlung Nro. 1 p. 197 in Betracht, aus dem 15. Cap., nämlich die Worte $\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}\nu \epsilon\sigma\tau\iota\upsilon \sigma\iota\omega\pi\acute{\alpha}\nu \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\lambda\alpha\iota \eta \lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\alpha \mu\eta \epsilon\iota\lambda\alpha\iota$. Sie stimmen buchstäblich mit unserm Syr., und ebenso mit dem Arm. zusammen (nur lüst letzterer der bequemeren Uebersetzung halber die Participien auf, die Lesart et sileat für et audiat aber ist, wie schon oben bemerkt, nur Schreibfehler im Armenischen). Dann folgt im Fragment ein bei Syr. fehlender Satz $\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\alpha\iota \tau\omicron \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\iota \epsilon\lambda\alpha\upsilon \acute{\omicron} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\upsilon \nu\omicron\iota\eta$ $\text{ܕܠܕܝܢܝܢ ܕܠܕܝܢܝܢ ܕܠܕܝܢܝܢ ܕܠܕܝܢܝܢ}$ melius (bonum) id enim quod docet vir si id quod loquitur facit (for it is good that a man teach if it be that he do what he says Curet.). Die armenische Uebersetzung: „bonum est docere id quod et faciat primum ipse et tunc dicat“ weicht etwas ab, kann aber doch aus der syriachen des Fragm. hervorgegangen sein.

Wichtiger sind die beiden grössern Fragmente p. 201 f. und p. 296 (ersteres in der Sammlung Nro. II) für den Römerbrief. Sie enthalten Cap. 4—6, freilich nicht vollständig, sondern mit mancherlei Lücken, wie dies der Zweck der Sammlung erklärlich macht. Uns geht zunächst nur Cap. 4. und 5., und aus Cap. 6 ein einziger Passus an. Im Allgemeinen sind hier die Abweichungen beider Fragmente von unserm Syrer sehr unbedeutend, die meisten beziehen sich auf die Wortstellung und Orthographie (wie sich dergleichen Unterschiede auch zwischen den Handschriften des Syrsers selbst finden). Beide Fragmente gehen zunächst Cap. 4. bis zu den Worten $\tau\omicron\upsilon \sigma\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon$, Fr. p. 296 hat eine einzige bemerkenswerthe Variante: es liest $\delta\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \sigma\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (ܕܠܕܝܢܝܢ) für $\delta\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \nu \acute{\omicron}\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$. Fr. p. 201 lässt $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho \acute{\eta}\mu\epsilon\iota\varsigma \mu\eta \kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\sigma\eta\tau\epsilon$ weg, desgleichen das ܕܠܕܝܢܝܢ (erga me) hinter $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\alpha \acute{\alpha}\kappa\alpha\iota\epsilon\omega \gamma\epsilon\eta\tau\eta\sigma\theta\epsilon$. Fragm. p. 296 scheint sonach das relativ dem kürzern Syrer näher kommende zu sein.

Von den Worten $\acute{\iota}\nu\alpha \mu\eta \kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \kappa\tau\lambda.$ an verlassen uns beide Fragmente. Fr. 201 hat eine weit grössere Weglassung, und fängt erst in der Mitte von Cap. 5. wieder an. Bei Fragm. 296 fehlen nur die Worte $\acute{\iota}\nu\alpha \mu\eta \kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\iota \gamma\acute{\iota}\nu\omega\mu\alpha\iota$. $\tau\omicron\tau\epsilon \acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\iota \mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma \text{ } \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon \text{ } \chi\text{ } \rho\text{ } \iota\sigma\text{ } \tau\omicron\upsilon \text{ } \delta\omicron\tau\epsilon \text{ } \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon \text{ } \tau\omicron \text{ } \sigma\acute{\omega}\mu\acute{\alpha} \mu\omicron\upsilon \acute{\omicron} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma \acute{\omicron}\psi\eta\tau\alpha\iota$. Dass übrigens hier eine Weglassung sei, deutet das Fragment selbst an, indem es die nun folgenden

Worte *κατανοήσατε* κτλ. durch ein *καὶ* (wiederum) einleitet. Merkwürdig ist nun hier, dass diese Lücke theilweise auf Arm. übergieng, nämlich bis zu *γέγραπται*; die übrigen Worte fehlen aber auch (mit dem nächsten Satze — *ἐπεὶ οὕτως*) bei Cod. Balliol. Dann steht bei Fr. p. 296 die Stelle *κατανοήσατε* — *ἐν αὐτῷ θαύματος*. Hier sind zwischen Syr. und Fr. p. 296 gar keine Varianten zu notiren, während einige Varianten auf Rechnung des Armeniers allein kommen. Darunter ist besonders bemerkenswerth die secundäre Uebersetzung des *διὰ τῶν ὑπαγώνων*, und die Weglassung des *ἐν αὐτῷ* (erstere auf Grund von Lat. B, letztere auf Grund von Lat. A).

Cap. 5. beginnt bei den Worten *συγγνώμην μοι ἔχετε* das Fragment der zweiten Sammlung p. 201 aufs Neue. Hier ist zunächst zu bemerken, dass dieses Fragment ebenso wie Arm. die Worte *ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητῆς εἶναι* gegen beide Codd. unsres Syrerers enthält. Wir hatten oben, als wir auf diese Stelle zu sprechen kamen, die Meinung zu begründen gesucht, dass die Worte nur irthümlich bei Syr. ausgefallen sein könnten, und dass die Verbindung von *συγγνώμην μοι ἔχετε τί μοι συμπερι* eine höchst gezwungene, nur durch die Noth entschuldigte sei. Gehen wir nun zum Fragm. 201, so bietet dieses ganz dieselbe Verbindung dar, und fügt trotzdem das *ἐγὼ γινώσκω* κτλ. bei. Syr. schreibt nämlich *ܐܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ*, und grade-so finden wir, dass bei Fr. p. 201 nach *ܐܝܢܐ* interpungirt ist statt nach *ܕܥܝܢܐ*, und das folgende *ܐܝܢܐ ܕܥܝܢܐ* (*ἐγὼ γινώσκω*) nicht mit dem vorhergehenden, sondern mit dem folgenden *ܐܝܢܐ ܕܥܝܢܐ* verbunden wird; „ich erkenne, jetzt fange ich an ein Schüler zu sein“. Diese ganz naturwidrige Verbindung, die bei Syr. Eus. und Arm. mit vollem Rechte verlassen ist, kann nur so erklärt werden: der spätere Uebersetzer fand die Worte *συγγνώμην* — *συμπερι* in der vom Syrer überlieferten Gestalt vor, und behielt diese bei, sogar mit Einschluss der Interpunction. Aus dem Griechischen aber fügte er noch die Worte *ἐγὼ* — *εἶναι*, welche bei Syr. fehlten, hinzu; da er aber in der Interpunction nichts ändern wollte, so kam er dazu, nicht nur die unnatürliche Verbindung des *τί μοι συμπερι* beizubehalten, sondern ausserdem auch noch das *ἐγὼ γινώσκω* verkehrt zu verbinden. Es leuchtet wol ein, dass dies die einzig mögliche Erklärung des Herganges ist, da es schlechterdings unbegreiflich wäre, wie Syr. Fr. 201 zu dieser Interpunction käme, wenn die Worte *ἐγὼ* κτλ. ursprünglich im syrischen Texte gestanden hätten. Erhält aber diese Interpunction nur aus unserm syr. Texte ihr Licht, so ist auch offenbar, dass

wahrscheinlichste Annahme ist vielmehr die, dass die durch einen Irrthum des Uebersetzers in die syrischen Handschriften gekommene Umstellung späterhin nach dem Griechischen wieder berichtigt wurde.

Soweit also Verschiedenheiten der syr. Fragmente von unserm Syr. sich ergeben, so tragen dieselben ganz entschieden das Gepräge späterer Uebersarbeitung nach dem Griechischen. Es stimmt dies mithin mit unserm Urtheile über den armenischen Text zusammen. Nur Fr. p. 296 macht eine Ausnahme: dieses bietet eine einzige Variante vom syrischen Texte (Röm. 4 διὰ τοῦ στόματος), wo dieser indessen durch alle übrigen Auctoritäten gesichert ist. Fast scheint es sonach, als ob dieses Fragm. dem kürzern Syr. ohne Weiteres zugehörte.

Dass übrigens Arm. und die beiden Sentenzensammlungen im Ganzen derselben Textesrecension angehören, ergab sich schon durch einige übereinstimmende Varianten im Briefe an Polykarp. Aus dem Römerbriefe lernen wir eine andre Erscheinung kennen, die diese Thatsache aufs Evidenteste bestätigt: aus der weiteren Recension, die ins Armenische übersetzt wurde, sind Schreibfehler ins Armenische übergegangen, die sich wol bei dem Fragment p. 201 f. und bei Arm., aber noch nicht bei unserm Syr. finden. So übersetzt Fr. 201 Cap. 5. τί μοι ἀντίκειν falschlich durch ܬܡܢܐ ܬܡܢܐ quid mandatum sit mihi, indem ܬܡܢܐ irrig für ܬܡܢܐ, wie Syr. liest, geschrieben wurde. Ebenso Arm. quid mandatum sit mihi. Ebenso übersetzt Fr. 201 die Worte ὁ δὲ τοκεὺς durch ܬܡܢܐ ܬܡܢܐ dolores mortis, Schreibfehler für ܬܡܢܐ ܬܡܢܐ dolores partus, wie Syr. liest. Arm. stimmt auch hier mit Fragm. 201 überein. Zunächst mag hier noch beachtet werden, dass, wenn der Text von Fr. 201 der ursprüngliche, unser Syr. aber ein Epitomator wäre, es nicht begreiflich ist, wie er zur richtigen Uebersetzung käme; denn eine Benutzung des griechischen Originals kann wol bei einem Uebersarbeiter, nicht aber bei einem Epitomator angenommen werden. Schreibfehler also, die bei unserm Syr. sich nicht finden, sondern allein bei den Documenten der weiteren Recension, sind Zeugnisse für den älteren Text des erateren; Schreibfehler aber unseres Syrens, die in jenen Documenten vermieden sind, brauchen durchaus nicht als Zeugnisse für den ältern Text der letztern zu gelten, sondern erklären sich ebenso gut bei der Annahme späterer Uebersarbeitung durch Vergleichung mit dem griechischen Texte.

Folglich ergibt sich aus dieser Erscheinung für die Textvergleichung unseres Syrens mit den syrischen Fragmenten und dem Armenier wiederum: Der kürzere Syr. hat den ursprüng-

lichen Text, die in den Fragmenten und bei Arm. vorliegende weitere Recension den späteren.

Eben diese Erscheinung erweist aber auch, dass wir Recht haben, Arm. auch in der Textgestalt mit den syrischen Fragmenten näher zusammenzustellen als mit unserm kürzern Syrer. Es ist also nicht ganz richtig, wenn Petermann behauptet, die ins Armenische übertragene syrische Recension sei dieselbe mit unserer von Cureton bekannt gemachten syrischen. Es ist nur eine sehr nahe verwandte, oder vielmehr es ist eine allerdings auf Grund derselben späterhin nach dem Griechischen überarbeitete und erweiterte Recension.

Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass diese vom Arm. benutzte syrische Recension nun allüberall mit der armenischen Uebersetzung zusammenstimme. Vielmehr ist dieselbe in Vergleich mit dieser verhältnissmässig rein und genau, und hat eine Reihe von späteren Irrthümern, oder auch ziemlich planlosen Emendationen und Glossen noch nicht, welche bei Arm. sich verrathen. So fehlen bei ihr Polyc. 3 der Zusatz „et cadit“, die Weglassung des *μυάλου*. Röm. 4 die Weglassung *πᾶσι* nach *ἐν ἑλλομαι*, der Zusatz *βορὰν*, die doppelte Uebersetzung des *μᾶλλον* *κολασιεύσαστε*. Röm. 5 die secundäre Uebersetzung des *διὰ τῶν ὀργάνων* und die Weglassung des *ἐν αὐτῷ* (erstere mit Lat. B, letztere mit Lat. A). Diese Aenderungen setzen voraus, dass auch der arm. Text theilweise von Lesern, die das griechische Original bei der Hand hatten, corrigirt wurde. Nur ist diese Correctur schwerlich eine durchgängige und planmässige gewesen, obwol sie grade hinreicht, um an den Stellen, wo der syrische Text der von Arm. benutzten Recension fehlt, die Entscheidung unmöglich zu machen, welche Emendationen des ursprünglichen syrischen Textes nach dem Griechischen auf Rechnung des syrischen Uebersetzers oder späterer Leser der armenischen Version zu setzen sind. Nur das ist sicher: sowohl der älteste syrische Text als auch die erweiterte armenische Version ist nach griechischen Handschriften corrigirt worden¹⁾.

Etwas anders scheint sich das Verhältniss bei dem von unserm Syrer dem Römerbriefe einverleibten 3. Cap. des Trallerbriefes zu stellen. Von diesem Capitel enthält die Sentenzen-sammlung I ein p. 198 abgedrucktes Fragment, welches die Worte

1) Es versteht sich übrigens wol von selbst, dass mit dieser Verwandtschaft der weiteren syrischen Recension und des Armeniers allerhand Irrthümer sehr wol vereinbar sind, welche sich in die gegenwärtigen Handschriften der betreffenden Fragmente eingeschlichen haben, bei Arm. aber, der weit früher übersetzte, als jene Manuscripte abgeschrieben worden, noch fehlen. Einzelnes der Art ist schon oben mit erwähnt. Hier nur ein Beispiel: zu *bestiae quae paratae* setzt Fr. 201 ein *Δ*, *mibi*, offenbar ein späteres Interpretament.

von καὶ γὰρ ἐγὼ an bis zum Schlusse enthält. Dieses Fragment hat in der Hauptsache denselben Text mit unserm Syr. διδιδίμαι übersetzt es richtig mit ܕܕܝܕܝܡܝ, statt ܕܕܝܡܝ, wie unser Syr. bietet; letzteres ein Schreibfehler, den schon Petermann verbesserte. Das καὶ übersetzt es nicht mit ܕܕܝܡܝ (Syr.), sondern mit ܕܕܝܡܝ, bei καὶ τὰς τοποθεσίας knüpft es nicht mit ܕܕܝܡܝ (et), sondern mit ܕܕܝܡܝ (etiam) an, lässt offenbar irrig bei ܕܕܝܡܝ angelorum das Zeichen des Plurals weg, schreibt statt ܕܕܝܡܝ zum mihi discipulus vielmehr ܕܕܝܡܝ estis mihi discipuli, ebenfalls irrtümlich, und übersetzt zum Schlusse übereinstimmend mit A: ܕܕܝܡܝ ܕܕܝܡܝ: ܕܕܝܡܝ ܕܕܝܡܝ multum enim deficit nobis ut a Deo non destituti simus. Diese letztere Stelle weicht von Syr. ebenso wie von Arm. und B ab, welche ܕܕܝܡܝ statt ܕܕܝܡܝ und zum Schlusse ἀπολειφθῶ statt λειπομεθα lesen. Dass der kürzere Syrer nach B corrigirt worden sein soll, ist ohne Beispiel, und unerklärlich, mögen wir seinen Text nun als den ursprünglichsten oder als einen Auszug aus der weiteren Recension betrachten wollen. Es bleibt also hier nur die andre Annahme übrig, dass der vom Fragment gebotene Text ein nach A corrigirtes ist, Syr. mit Arm. also die ursprünglichere Lesart bietet: dies wird dadurch um so wahrscheinlicher, weil ganz unbegreiflich bleibt, wie ein Epitomator, hätte er den vom Fragment gebotenen Text vorgefunden, die Worte „ut a Deo non destituti simus“ in die ziemlich freie Uebersetzung „a perfectione quae digna Dei“ hätte verwandeln sollen. Hier ist wieder der umgekehrte Fall der einzig mögliche: ein Späterer, dem diese Uebersetzung zu frei erschien, änderte sie nach dem Griechischen um. Auffällig bleibt hierbei nur dieses, dass Arm. diesmal nicht mit dem Fragmente, sondern mit unserm Syrer geht. Es tritt dieser Fall in den besprochenen Varianten noch zweimal ein: bei ܕܕܝܡܝ steht bei Arm. richtig Ribbui, denn er übersetzt „angelorum“, und μαθητὴς εἰμι ist ebenfalls wie Syr. durch „factus sum discipulus“, nicht durch „estis discipuli“ übersetzt, mit der einzigen Abweichung, dass Arm. das mihi nicht las, abweichend von beiden, aber übereinstimmend mit dem griechischen Text. — Wir haben sonach an dieser Stelle den umgekehrten Fall von dem oben constatirten: Arm. geht mit Syr., während das Fragment einen offenbar nach A corrigirten Text enthält. Dies erklärt sich am einfachsten daraus, dass bei dem Fragment eine noch spätere Correctur vorliegt, von welcher der vom Arm. benutzte Text noch frei war, was nicht auffallen kann, wenn man bedenkt, dass die Handschrift der Sentenzensammlung bedeutend

sammlung drei Fragmente, das erste aus Cap. 2. und 3. *ὅταν γὰρ — οὐ καλεῖται* (p. 198). Auch hier setzt Arm. den Text des Fragmentes voraus (trotz einzelner secundärer Abweichungen vom Fragment und dem Texte von A zugleich). So lesen beide für *κατὰ ἄνθρωπον* vielmehr *κατὰ σύρκα* (صحى). Für *ἐν ᾧ διάγοντες ἐρεθισόμεθα* Syr. Fr.: *ܐܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ* ut inveniamur in eo dum in eo vivimus. Arm. *inveniat*ur *vita vestra cum iis*, ein sehr secundärer Text, der aber *ܡܢ ܥܡܢܐ* voraussetzt, und es nur anders punktirte (s. oben). Die Petermann'sche Vermuthung wird also durch den syr. Text bestätigt. *ἐπηρέται* lassen beide weg. Ergibt sich aus diesem Fragment, dass die weitere syrische Recension sammt der armenischen Uebersetzung im Ganzen dem Texte von A folgt, aber ziemlich secundären Ursprungs ist, so haben wir hier wenigstens eine Stelle, von welcher anerkannt werden muss, dass das Fragment allein gegen alle Zeugen den richtigen Text aufbewahrt hat. Dies sind die Worte Cap. 2, welche im Cod. Med. lauten *ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς*. Lat. A bietet hier um nichts besser *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς*, eine offenbar aus der Lesart von Cod. Med. hervorgegangene Correctur. B bietet *ὡς καὶ ὁ ἐπίσκοπος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων τύπος ἐπάρχη*, ebenfalls ohne irgend welche Heilung der Schwierigkeit. Die einfachste Lesart bietet Antonius, welcher *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς τὸν πατέρα* liest: und diese Lesart setzt Petermann in den Text. Aber trotzdem, dass sie auch durch Arm. bestätigt wird, der hier vom syr. Fragm. abweicht und *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς θεὸν πατέρα* bietet, so ist diese Lesart deshalb schwerlich die richtige, weil sie uns nicht erklärt, wie *υἱὸν* bei A oder *τύπον* bei B daraus entstehen konnte. Dagegen bietet syr. Fr.: *ܐܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ* et ab episcopo qui est (in) typo patris. Dies gibt *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς*, unzweifelhaft die richtige Lesart. Bei B liegt noch das Ursprüngliche vor, aber mit späteren Zusätzen; bei A ward durch ein Versehen *υἱὸν* für *τύπον* gelesen, woraus sich dann weitere Aenderungen bei Lat. A ergaben (der übrigens *ὡς* an der richtigen Stelle liest). Die Lesart von Anton. und Arm. ist nur erleichternde Correctur. Ob nun die vom Fragmentisten benutzte griechische Handschrift zur Familie A oder B gehört habe, mag dahingestellt bleiben: ursprünglich lasen wol beide gleich.

Au andern Stellen stimmt das Fragm. mit A gegen den secundären Arm.: so Cap. 2. *ἵνα πιστεύαυτες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*. Arm. bietet dafür *et quando creditis ortum eius et mortem*. Weiter unten schreibt er statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* einfach *Χριστοῦ*, ebenfalls gegen A und Fragm.

Dann folgt unmittelbar darauf das schon oben erörterte Fragment aus Trall. 5, und hieran schliesst sich Cap. 6. ganz und von Cap. 7. die Anfangsworte *κατάτισθε οὖν τοιοῦτους*. Hier sind zunächst zwei Stellen von grösserer Wichtigkeit, in welchen die Verwandtschaft des Fragments und der armen. Uebersetzung augenfällig ist, beide aber einen secundären Text bieten. Die Lesart *οἱ καιροὶ παριμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν* wird von Beiden ersetzt durch „qui (Arm. iam) miscent animas suas (personas suas) cum Jesu Christo“ (ܩܫܥܬܗܡ ܒܥܫܐܝܬܐ ܕܝܫܘܥܬܐ ܕܡܫܚܐ) d. i. *οἱ [καὶ] ἐαντοῖς παριμπλέκουσιν* eine secundäre Lesart, s. oben. Endlich das *ὁππερ ὁ ἀγνοῶν ἰδέως λαμβύει καὶ ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν* gibt Fr. mit ܩܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ita ut is qui ignorat in concupiscentia mortem accipiat. Aehnlich übersetzt Arm.: ut ii quos non cognoscunt (dies ein Irrthum des Arm.) cum voluptate mortem accipiant. Beide lasen also *ἰδέως* und *κακῇ* nicht. Eine Spur des Ursprünglichen liegt dagegen Cap. 6. in der Beibehaltung des *κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι* (Cod. Med. vgl. Dam.) vor, wo das Fragment ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ (ita ut creditum est iis) liest. Arm. hat den Zusatz auch: „ut simplices credere faciant.“ Die Uebereinstimmung beider liegt wieder auf der Hand; aber Arm. erweist sich als secundärer. Ein umgekehrter Fall liegt Cap. 6. in den Worten *μόνη τῇ Χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι* vor, wo Arm. richtig „cibo Christianismi tantum nutriamur“ bietet. Hier übersetzt das Fragment: ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ quod cibo solum, epulo gratiae uteremini, bietet also ein dem Arm. unbekanntes Interpretament.

Ein drittes Fragment findet sich in derselben Sammlung p. 200 aus Cap. 8. *ἡμῖς οὖν — αἶμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Im Ganzen folgt auch hier das Fragm. wieder dem Texte von A, ist aber wol secundär in der Variante in laetitia (ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ) für *ἐν ἀγάπῃ*, während Arm. hier den richtigen Text durch seine Lesart in coena (d. i. eben *ἐν ἀγάπῃ* nur in missverständlicher Bedeutung) voraussetzt. Dagegen zeigt die Lesart des Arm. für *ἐν πίστει ὃ ἐστιν ἀρξὶ τοῦ κυρίου* „fide et spe“ einen ganz secundären Text, der nur aus der Abhängigkeit vom Texte des syr. Fr. erklärbar wird. Dieses liest nämlich ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ in fide illa quae est in spe; das in spe aber beruht auf einem einfachen Schreibfehler, ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ für ܩܪܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ (corpus). τοῦ κυρίου fehlt bei beiden. Secundär ist endlich bei Arm. allein die doppelte Uebersetzung des *τὴν πραῖνιάθειαν* durch *humilitatem et mansuetudinem*.

wörtlich, während Arm. die wörtliche Uebersetzung durch ܐܠܝܡܢܬܐ beidemale voraussetzt. Es ist diese Abweichung des Sprachgebrauches zwischen dem kürzeren und dem weiteren Syrer um so mehr zu beachten, als die Uebersetzung des kürzeren Syrsers nicht aus dem Interesse eines Epitomators abgeleitet werden kann, es vielmehr schlechthin unerklärlich bleibt, warum er bei seinem sonstigen Streben nach Wörtlichkeit die vorgefundene wörtliche Uebersetzung hätte ändern sollen. Dagegen liegt auf der Hand, wie ein Späterer darauf kommen konnte, eine Uebersetzung, die ihm den griechischen Text nicht treu genug wiederzugeben schien, nach dem Griechischen zu emendiren. — Im Uebrigen bietet das Fragment wenig Bemerkenswerthes; *ἐς ἰδίαν ἀναγορεύει* ist durch ܐܢܬܐ ܐܠܝܡܢܬܐ in *alimenta sua* übersetzt, was Arm. wol bei seiner Uebersetzung *ad necessitatem suam* vor Augen hatte; dagegen fehlt Cap. 6. bei Arm. das *ἡλὸν ὅτι*, welches sich im Fragment findet. — Das zweite Fragment ist aus Cap. 13. entnommen, und geht von *σπουδάζετε — ἐκτείνετε*. Dieses stimmt wieder wesentlich mit A zusammen; nur setzt es *θεοῦ* nicht zu *ἐκχαριστίας*, sondern zu *δόξης* (wie Lat. B), dagegen liest es mit Lat. A *ἐν τῇ ὁμοιότητι τῆς πίστεως ὑμῶν*. Für *ὁ ὁλεθρὸς αὐτοῦ* hat er durch einen Schreibfehler ܡܡܕܐ *possessio* eius statt ܡܡܕܐ *perniciēs* eius, woraus Arm. ܡܡܕܐ *memoria* eius gemacht hat. Aus welchem von beiden die arm. Lesart entstanden sei, ist schwer zu sagen. — Arm. lässt oben *θεοῦ* sowol bei *ἐκχαριστίας* als bei *δόξης* weg, desgleichen den ganzen Satz *ὅτι ἂν γὰρ πνευμῶς ἐν τῷ αὐτῷ γίνεσθαι*; dagegen liest er unten statt *ἐκτείνετε* vielmehr *πίστεως καὶ ἐλπίδος*.

Das Resultat bleibt also im Ganzen stehn: die Sentenzen-sammlung I bietet den Text von A, obwol theilweise schon ziemlich secundär; Arm. hat zwar nicht ganz denselben Text, aber doch einen sehr nahe verwandten vor sich gehabt, der ebenso wie jener der weiteren syrischen Recension angehört, verändert diesen selbst aber wiederum mehrfach nicht unerheblich.

Noch bleibt uns übrig, den Text der Sentenzen-sammlung Nro. II, p. 201 bei Cureton in ähnlicher Weise durchzugehen. Es ist schon oben bemerkt worden, dass diese Sentenzen-sammlung hauptsächlich einen grösseren Abschnitt aus dem Römerbriefe enthält, Cap. 4—6. Die beiden ersteren Capitel, die sich auch beim kürzeren Syrer finden, sind bereits im Obigen verglichen worden, und es hat sich herausgestellt, dass der kürzere Syrer offenbar eine ältere, ursprünglichere Recension enthielt, als das Fragment des weiteren sammt dem Armenier. Was nun das noch übrige 6. Cap. betrifft, wo der kürzere Syrer fehlt, so stimmen hier das Fragm. 201 und Arm. so buchstäblich zu-

auch gefunden, dass Fr. p. 296 dem kürzeren syr. Texte näher trat, als Fr. p. 201.

Die Abweichungen des Arm. sind kaum der Rede werth: für τὰ πλείατα liest Arm. irrig thesaurus, was wol ein einfacher Schreibfehler des arm. Textes ist; wenigstens hat er nicht, wie Petermann vermuthet, ܡܠܬܬܐ (plenitudines, fines), sondern ܡܠܬܬܐ (transitus, termini) im syrischen Texte gelesen, folglich kann der Fehler nicht aus dem Syrischen entstanden sein. Weiter unten für καθαρὸν πῶς ܡܠܬܐ ܡܠܬܐ (Fr. p. 201 und 296 gleichmässig) liest Arm. lucem infinitam (indeficientem).

Wir haben also in den beiden Fragmenten p. 201 und 296 (vgl. auch das schon oben bei ihnen Bemerkte) einen dem Armenier noch näher stehenden Text als in der Sentenzensammlung p. 197 ff. Bezüglich seines Verhältnisses zu den übrigen Textfamilien gilt wiederum dasselbe, was schon früher vom Armenier gesagt wurde. In der Hauptsache gehn beide Fragmente (samt dem Armenier) mit Lat. A: so die Lesart πλείατα für τερνὰ, καθὼν für μάλλον, die Weglassung des Bibelcitats τί γὰρ — ζημιωθῇ, der Zusatz des neque per materiam seductis, endlich die Lesart τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Ebenso mag aus der Lesart von Lat. A ἄνθρωπος ἱσομαι (ohne θεοῦ) die Lesart der weiteren syrischen Recension „homo perfectus ero“ entstanden sein; und das „ne impediatis me a vita“ ist wol auch auf μὴ ἐμποδισθῆτέ μοι ζῆσαι (A) nicht auf μὴ ἐμποδισθῆτέ μοι εἰς ζωὴν φθάσαι (B) zurückzuführen. Mit Cod. Colb. haben sie nur die Lesart ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν (oder mit Sim. Met. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, sie lesen nämlich die Praep. ܐܝܢ) gemein, mit B gar keine Variable. Dagegen geben sie statt zweier Lesarten von A einen eigenthümlichen Text: für τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσασθαι (oder [ἐν] κόσμῳ μὴ χωρίσῃτε Lat. A Tim.) die Weglassung des θεοῦ, die Verbindung des μὴ mit θέλοντα und des [ἐν] κόσμῳ mit εἶναι, endlich die Uebersetzung ne honorate in hoc (mit wiederholtem μὴ), der übrigens jedenfalls die Lesart von Cod. Colb. χαρίσασθαι zu Grunde liegt; sodann für „neque per materiam seductis“ die (nach unsrer obigen Bemerkung richtige) Uebersetzung „et ne aemulatorem facite visibilibus“. Im Ganzen also der grade hier besonders reine Text von Lat. A, Arm. verhältnissmässig weit weniger abweichend, als an vielen Stellen der Sentenzensammlung I. Bemerkenswerth ist jedenfalls die Erscheinung, dass grade im 6. Cap. des Römerbriefes die Fragm. p. 201 und 296 einen besonders ursprünglichen Text zu verrathen scheinen, und namentlich gilt dies von Fragn. p. 296.

Wir glauben nun durch anderweite Erörterung wahrscheinlich gemacht zu haben, dass eben dieses Capitel dem ursprünglichen

syrischen Texte angehört habe, und nur irrthümlich in den uns jetzt erhaltenen Handschriften ausgefallen sei¹⁾. Wäre diese Annahme unwerthlich, so würde sie in sehr einfacher Weise erklären wie es denn komme, dass insbesondre *Frsgm. p. 296* dem kürzeren syrischen Texte so auffallend nahe steht: es würde nämlich wirklich aus demselben geflossen sein, aber aus einer Handschrift, die *Cap. 6* mit enthielt.

Die übrigen in der Sammlung II enthaltenen Fragmente sind weit unbedeutender. Zuerst zwei Fragmente aus dem Epheserbriefe, aus *Cap. 15.* und *20.* Das erstere geht von *οὐδὲν λα-
δάνα* bis zum Schlusse des Capitels. Der syrische und armenische Text bieten übereinstimmend den Text von A, aber mit Weglassung der Worte *ὅτι καὶ ἔστιν καὶ γινώσκται πρὸ προσ-
ώπου ἡμῶν*, wogegen die letzten Worte *ἐξ ὧν κατλ.* sich ganz wie bei A wiederum finden (*ⲉⲃⲉ*) steht bei *Syr. Fr.*, daher wol auch *Arm.* *ἐξ ὧν*, und nicht *ἐάντις*, wie Petermann vermuthete, las). Die Weglassung der Worte *ὅτι — προσώπου ἡμῶν* wird auffällig dadurch, dass auch B dieselben nicht kennt. Allein beide Zeugen der weiteren syrischen Recension deshalb zur Familie B zu weisen, geht deshalb nicht an, weil die folgenden Worte *ἐξ ὧν κατλ.* ebenfalls bei B fehlen. Will man also jene Uebereinstimmung in Weglassung des ersten Satzes nicht für einen blossen Zufall ausgeben, so lehrt uns gegenwärtiges Sachverhältniss, dass der *syr. armen.* Text der weiteren Recension aus der Familie A geflossen ist, aber zu einer Zeit, in welcher der erste Zusatz *ὅτι κατλ.* noch fehlte. Dagegen war der zweite Satz *ἐξ ὧν κατλ.* bereits im Texte von A vorhanden, während B keinen von beiden kannte, und dafür einen andern, sei

1) Vgl. meine Abhandlung in *Niederns Zeitschrift* 1856, I, S. 141 ff. Ich weiss recht gut, dass jene dort aufgestellte Hypothese nicht zur Gewissheit gebracht werden kann; wenn aber Herr Uhlhorn in seiner Recension S. 1525 mich hier „derselben Willkür“ zeihet, „der sich Bunsen so oft in seiner Vertheidigung des syrischen Textes schuldig gemacht habe“, so wird ihn vielleicht obige Erörterung überzeugen, dass mich zu meiner Annahme doch noch andre Beweggründe bestimmt haben, als blos subjectives Belieben, oder die Furcht, durch Inhalt und Zusammenhang des 6. Capitels den Gegnern des syrischen Textes eine gefährliche Waffe in den Händen zu lassen. Uebrigens, wenn ich wirklich bewiesen hätte, dass bei *Syr.* sonst allenthalben der ursprüngliche Text und bei A ein interpolirter zu finden wäre; was habe ich denn da so Willkürliches gethan, wenn ich vermuthete, die Stelle, wo mich die sonstigen Kriterien des Interpolators verlassen, möchte wol gar nicht vom Interpolator herrühren? Glaubt also Herr Uhlhorn, dass bei A der bessere Zusammenhang vorliege, so möge er meine soderweisen Nachweise entkräften; dagegen muss ich mir ausbitten, die vorliegende Stelle so lange aus dem Spiele zu lassen, bis durch Widerlegung meiner Darlegung der sonstigen Methode des Interpolators das Urtheil wider den *Syrer* entschieden ist. Dann erst würde es an der Zeit sein, mein Verfahren im vorliegenden Falle der Willkürlichkeit zu beziehtigen.

der Weglassung des καὶ δοξᾶσαι ἀνάθαιεν. Arm. schiebt „et opinione passus est“ vor ἐσταυρώθη ein. (καὶ δοξᾶσαι ἱναθῆν καὶ ἐσταυρώθη) liest statt οἱ δὲ ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐνὶ πάντων θεός vielmehr „et non ipse creator et non deus super omnia“, also grade das Gegentheil. — Das zweite dieser Fragmente bringt übrigens noch die Worte aus Cap. 1. gleich zu Anfang ἀπὸ Συρίας μέλλει Ῥώμης θηριομαχῶ mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass sie von hier entnommen sind. Bemerkenswerth ist hier die wörtliche Uebersetzung des θηριομαχῶ durch ܠܕܘܠܐ ܕܠܥܝܢ ܕܐܠ ܠܐ [ܐ] cum bestiis pugno, womit auch Arm. zusammenstimmt. Diese wörtliche Uebersetzung ist bekanntlich beim kürzeren Syrer nie angewendet. —

Die syrische Literatur kennt demnach eine doppelte Sammlung ignatianischer Briefe: eine kürzere, drei Briefe enthaltende, und eine längere von dreizehn Briefen. Die kürzere ist der längeren an Alter vorzuziehen (denn sie ist bis ins 4. Jahrhundert hinauf bezeugt); sie enthält ferner keine Spur von den offenbar unächtlichen Briefen, welche die kritische Zuverlässigkeit der weiteren Recension verdächtig machen; ihre Textgestalt ist ferner eine besonders reine, zusatzfreie ursprüngliche, die, ohne einer bestimmten Textfamilie zugewiesen werden zu können, doch am meisten mit dem voranzusetzenden ältesten Texte von B stimmt; wogegen die weitere Recension allerdings die kürzere zur Grundlage hat, aber als eine Uebearbeitung nach dem Griechischen sich kundgibt, und überall da, wo sie selbständig von jener auftritt, einen wesentlich zu A gehörigen, theilweise noch recht guten und brauchbaren, aber theilweise auch schon ziemlich gemischten und secundären Text verräth. Also nicht der kürzere Syrer ist Epitomator des weiteren, sondern der weitere Syrer ist Uebearbeiter des kürzeren.

Berichtigungen.

- S. 2 Z. 1 v. u. lies worden für werden.
 „ 8 „ 24 und 25 v. u. l. 115 für 114.
 „ 128 „ 9 v. o. l. vorhergehendem für vorhergehenden.
 „ 141 „ 17 v. o. l. in quiete für inquiète.

Kleinere Versehn in Setzung der Accente, Spiritus u. s. w. ist der geneigte Leser gebeten selbst zu berichtigen.

IGNATHI ANTIOCHENI
EPISTOLAE TRES GRAECE
CUM VERSIONE SYRIACA.

Textum Graecum ad optimorum testium fidem recensui, lectionem variantem apposui, versionem Syriacam ex Curetoni Corpore Ignatiano ad litteram repetitam cum eiusdem et Petermanni critica adnotatione adieci. De ratione quam in textu recensendo secutus sum, lectorem ad praecedentem dissertationem remitto.

ΙΓΝΑΤΙΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ.

ΠΡΟΣ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΝ.

Ἰγνάτιος [ὁ καὶ Θεοφόρος] Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ὁ Σμύρνης, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλείστα χαίρειν.

I. Ἀντικειχόμενός σου τὴν ἐν Θεῷ γνώμην ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον ὑπερδοξάζω ὁ Θεὸς, καταξιωθεὶς τοῦ προσώπου σου¹, οὐ δύναμην ἐν Θεῷ. Παρακαλῶ² σοι ἐν χάριτι, ἢ ἐνδίδουσαι, προσδεῖναι τῷ δρόμῳ σου καὶ ὁ ἐπὶ πάντων προσεῖχεσθαι ὅνα σώζωνται. Ἐκδίδει³ τὸ πρόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ⁴ τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἥς οὐδὲν ἄμεινον πάντας βάσταζε ὡς⁵ [καὶ] σὲ⁶ βασιτάξῃ ὁ κύριος πάντων ἀνέχων ἐν ἀγάπῃ, ὥσπερ⁷ [καὶ] ποιῆς. Προσευχαῖς σχολάζει⁸ [ἀδιαλείπτως]⁹ αὐτοῦ σύνισιν πλείονα, ἥς ἔχεις γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος. Τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ¹⁰ ὁμοῦθειαν Θεοῦ λάλει πάντων¹¹ τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής. ἔπου¹² γὰρ πλείων κόπος, πολὺ¹³ καὶ τὸ κέρδος.

II. Κυλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλήῃς¹, χάρις σοι οὐκ ἔστιν. μᾶλλον τοῖς λοιμοτέροις ἐν προμάτῃ ὑπόπτουσαι. Οὐ² πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ³ ἐμπλάστῳ θεραπεύεται τοὺς⁴ παροξυσμοὺς⁵ ἐμβροχῶς παῖτε. Φρόντιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἡπασιν, καὶ ἀκέραιος⁶ εἶσαι ὡς ἡ περιστερά. Διὰ τοῦτο σαρκικός εἶ καὶ πνευματικός,

Inserr. 1 cum Syr. ... Arm. add. ἐκκλησίας ... A B ἐκκλησίας Σμυρναίων Lat. B om. ἐκκλ.

I. 1 cum Syr. Arm. ... A B om. — 2 cum Syr. Arm. ... A B add. τοῦ ἀρεῖον. — 3 Syr. Arm. add. δέ. — 4 cum ... Syr. Arm. (et sic petas pro omniibus illis hominum) ... A B πάντας παρακαλεῖν. — 5 cum A B ... Syr. Arm. ut vivant. — 6 cum Syr. Arm. ... A B σου τὸν τόπον. — 7 cum A B ... Syr. Arm. de concordia (ὁμοφροσύνης?). — 8 cum A B Arm. ... Syr. om. — 9 cum Syr. Arm. ... A B om. — 10 cum A B Arm. ... Syr. om. — 11 cum A B ... Syr. in orationibus persevera. Arm. precibus vaca. — 12 cum B Lat. A consuetudinem ... Syr. Arm. voluntatem, A βοηθεῖαν. — 13 cum A B ... Syr. Arm. morbum. — 14 cum Syr. Antioch. ... A B Arm. om. — 15 cum Syr. Arm. Antioch. ... A B om. καὶ τό.

II. 1 Syr. Arm. add. μόνον. — 2 Syr. Arm. πάντα τραύματα. — 3 Syr. Arm. medicina. — 4 Syr. Arm. abscissiones. — 5 Syr. Arm. in lenitate. — 6 cum B ... Syr. ad illa quae requisita, εἰς ἃ δεῖ, A ὡσεύ.

ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον *κολακεύης· τὰ δὲ ἄόρατα αὐτοῦ ἵνα σοι φανερωθῇ, *ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ ¹⁰παντὸς χαρίσματος περισσούης. Ὁ καιρὸς ἀπατεῖ σε, ὥς ¹¹κυβερνήτης ¹²ἀνέμους, καὶ ὥς ¹³ναῦς χιμαζομένη λιμένα εἰς τὸ Θεοῦ ἐπιτυχῇν. Νῆφε ὡς Θεοῦ ἀθλητής· τὸ θίμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος, περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι. Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεομένα μου, ἃ ἠγάπησας.

III. Οἱ δοκοῦντες ¹εἶναι τι καὶ ἐτεροδιδασκαλοῦντες μὴ σε καταπληρσένωσαν· στήθι ²δὲ ³ἰδραῖος ὥς ⁴ἄκμων τυπόμενος· μεγάλου ⁵γάρ ἐστιν ἀθλητοῦ τὸ δέρισθαι καὶ νικᾶν. Μάλιστα ⁶[δὲ] ἔνικεν Θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δι᾽, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ. Πλέον σπονδαῖος γίνων οὗ ⁷εἰ· τοὺς καιροὺς καταμάνθανε· τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἄορατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάσθητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον ⁸[πάντα] δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

IV. Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· ¹μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστής ἔσο. Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ Θεοῦ ²γνώμης τι πράσσει· ὅπερ οὐδὲ πράσσης. ³Εὐστάθει· ⁴Πυκνότερον συναγωγὰς γινέσθωσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτη. Δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει, ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φουσιούσθωσαν, ἀλλ' ⁵[ὥς] εἰς δόξαν Θεοῦ πλέον δουλεύτωσαν, ἵνα κρείττονος βλευθιρίας ἀπὸ Θεοῦ τύχωσιν· μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ βλευθιροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εἰρεθῶσιν ἐπιθυμίας. Τὰς κακοτεχνίας φύγε· μᾶλλον δὲ περὶ τοῦτων ἐμίλιν ποιοῦ.

V. Ταῖς ἀδελφαῖς μου προστάλει ἀγαπᾶν ¹ἐν κυρίῳ καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι. Ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι ²Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπᾶν τὰς συμβίους, ὥς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν ³[αὐτοῦ]. Εἴ τις δύναται

7 cum Syr. A ... B σοι. — 8 cum Syr. A Arm. ... B Damasc. ἐπανορθώσας. — 9 cum Syr. A Arm. ... B ἵνα μηδὲν σοι. — 10 Syr. Arm. πάντων χαρισμάτων. — 11 cum Syr. Arm. B ... A κυβερνήται. — 12 cum A B Arm. ... Syr. καὶ. — 13 ex connect. cf. B καὶ χιμαζομένη ... Syr. Arm. A χιμαζόμενοι.

III. 1 cum Syr. Arm. ... A B ἀξιοπίστοι. — 2 cum Syr. B Arm. ... A om. — 3 cum A B ... Syr. Arm. in veritate. — 4 cum A B ... Syr. Arm. ἀθλητής ... fragm. Syr. ap. Curet. vir fortis. — 5 cum Syr. Arm. Lat. A om. A B. — 6 Syr. om. δέ. — 7 cum Syr. Arm. ... A B om.

IV. 1 Syr. propter (διὰ). — 2 cum Syr. B Arm. Chrysost. ... A om. — 3 cum Syr. B Arm. ... A εὐστάθης. — 4 Syr. assidue. — 5 cum Syr. Arm.

V. 1 cum Syr. ... A B Arm. τὸν κύριον. — 2 Syr. Arm. add. τοῦ κυρίου [ἡρώων]. — 3 cum Syr. Arm. ... A B om. —

ולא ילך ויחסיסוהו מיום פניו עד יום אחריו. וכל ילך ויחסיסוהו
 עליו. וילך ילך. ויחסיסוהו לא ילך. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.

III. ילך ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 לא ילך. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.

IV. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.

V. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.
 ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו. ויחסיסוהו.

4 Cod. β. — 5 Cod. α & Cod. β et γ. —

III. 1 Syr. fragm. p. 198. — 2 Cod. β et γ. — 3 Cod. β et γ. om. Cod. α. — 4 Cod. β. — 5 Cod. α. Cod. β et γ. —

IV. 1 Cod. α. Cod. β et γ. — 2 Cod. β. — 3 Cod. γ. — 4 Cod. α. Cod. β et γ. — 5 Cod. γ. —

V. 1 Cod. β, ubi etiam additur statim maritos suos. —

ἐν ἀγνίᾳ μένουν εἰς τιμὴν ὅτι τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχῆ-
σιν μέντω. Ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπόλλετο καὶ ἐὰν γνωσθῇ ὅτι πλὴν
τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει ὅτι τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς
γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἑνωσιν ποιεῖσθαι,
ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ τὸ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Πάντα
ἃ [δὲ] εἰς τιμὴν Θεοῦ γινέσθω.

VI. Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὕμῃν. Ἀντί-
ψυχον ἐγὼ τῶν ἐποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, δια-
κόνοις. ὁ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο ὅτι [ἔχειν] ὅτι παρὰ Θεῷ.
Συγκοπιᾶτε ἀλλήλους, συναθλίβετε, συντρέχετε, συμπάσχετε, ὁ συγ-
κοιμᾶσθε, συγγιγρεσθε ὡς Θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάριδροι καὶ
ὑπερέται. Ἀρρίσχετε, ὅτι στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ ὅτι [καὶ] τὰ θυώ-
νια κομίσασθε. Μήτις ὑμῶν ὁ δεισιπῶρ εἴρεθῃ. Τὸ βάπτισμα
ὑμῶν ὡς μέντω ὡς ὄπλα, ὅτι ἡ πίστις ὡς περικεφαλαιά, ἡ ἀγάπη
ὡς ὄφρυς, ἡ ἐπομονὴ ὡς πανοπλία. Τὰ δευτέρωτα ὑμῶν
τὰ ὅτι [ἀγαθὰ] ἔργα ὑμῶν, ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὅτι [ὑμῶν] ἄξια
Θεοῦ κομίσωσθε. Μακροθυμήσατε μετ' ἀλλήλων ἐν
πρώτῳ, ὡς ὁ Θεὸς μετ' ὑμῶν. Ὁναίμην ὑμῶν διὰ παν-
τός. Ὁ Χριστιανὸς ἐαυτοῦ ἔχουσαν οὐκ ἔχει ἀλλὰ Θεῷ σχολά-
ζει. Ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα [καταξιῶσθαι τοῦ] εἰς Ἀντιό-
χειαν πορεύεσθαι ἀντὶ ἡμοῦ, καθὼς διατεξάμεν σοι. ὅτι χάρις.

4 cum Syr. Lat. A B Arm. Antioch. Anton. ... A τοῦ κυρίου τῆς σαρκός. —
5 cum Syr. B Arm. ... A πλέον. — 6 cum Syr. Cod. β. γ A B ... Syr. Cod. α enim. —
7 cum Syr. Arm. Lat. A B Antioch. ... A παρὰ Θεῷ. — 8 cum Syr.

VI. 1 Syr. spectet in vos. — 2 cum Syr. Arm. B Antioch. Damasc. ...
A praemitt. καὶ. — 3 cum B ... A οὐκ ἔχει ... Syr. Arm. om. — 4 cum Syr. B
Arm. ... A ἐν. — 5 cum Syr. Arm. B (Codd. O V) ... reliqui Mss. ap. B
et Met. Θεοῦ. — 6 Syr. Cod. β om. exstat in Codd. α. γ. — 7 Syr.
filiū domus eius Arm. et domestici. — 8 Syr. Arm. ministri eius. — 9 cum
A B ... Syr. Arm. placete ei et servite ei. — 10 cum A B ... Syr. Arm.
om. καὶ. — 11 cum A Arm. ... B Cod. August. δευτέρωτον (Cod. Nydrp.
δευτέρωτον; Dressel in editione ocellam lectionis varietatem notavit). Syr. dub.
(desciscat). — 12 Syr. Cod. α vobis β. γ apud vos. (Arm. in vobis). Num.
legendum παρ' ὑμῶν? — 13 cum A B Arm. ... Syr. erit (sit); ex scribendi
errore pro manebit. — 14 ὅτι πίστις — ὅτι ἀγ. — ὅτι ὑπερ. apud Syr. Arm.
polysyndeton: et-et-et. — 15 Syr. Arm. thesauri. — 16 Syr. add. sint.
— 17 cum Syr. — 18 Syr. donum. — 19 Syr. Arm. om. — 20 cum
Syr. B Arm. ... A om. — 21 cum A ... B μακροθυμήσατε. — 22 cum Syr.
Arm. Damasc. ... A B add. οὐκ. — 23 cum A Syr. Arm. ... B καὶ. —
24 cum Syr. Arm. B ... A ὑμῶν. — 25 Syr. Arm. gaudeo in vobis. —
26 Syr. Deo paratus est ut se subiciat. Arm. Deo paratus est. Syr. fragm.
ap. Cor. constanter Deo paratus est. — 27 Syr. qui consentiens est (om.
καταξιῶσθαι) similiter Arm. qui paratus est. — 28 cum Syr. ... A B
Arm. Συρίαν. — 29 cum Syr. — 30 cum Syr. — 31 cum Syr. Cod. α.

חסלא חסמה חסמה לאמנא ופנינא נמי לא חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.

VI. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.
 ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה. ו' חסמה חסמה.

2 Cod. α. חסמה חסמה Cod. β. חסמה חסמה Cod. γ. — 3 cum Cod. β et γ. חסמה
 Cod. α. — 4 Cod. α. חסמה חסמה Cod. β. חסמה חסמה Cod. γ. — 5 חסמה
 Cod. γ. —

VI. 1 Cod. α. חסמה חסמה Cod. β. חסמה חסמה Cod. γ. — 2 Cod. α. חסמה חסמה
 Cod. β. חסמה חסמה Cod. γ. — 3 חסמה חסמה om. Cod. β. — 4 חסמה חסמה
 Cod. β. — 5 Cod. α. חסמה חסמה Cod. β et γ. — 6 חסמה חסמה Cod. γ. — 7 חסמה חסמה
 Cod. β. — 8 Petermann חסמה Antiochiam e margine in textum venisse
 et legendum putat Lixoch in Syriam. Vix crediderim. — 9 חסמה חסמה Cod. γ.
 — 10 Cod. α. חסמה חסמה Cod. β. חסמה חסמה Cod. γ. —

ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ.

Ἰγνάτιος (ὁ καὶ Θεοφόρος) τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγάλῃ Θεοῦ πατρὸς ¹ καὶ ² πεπληρωμένῃ, τῇ προσωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντός εἰς δόξαν παρόμοιον, ³ ἄτρεπτον, ⁴ ἠνωμένην καὶ ἐκλειγμένην ⁵ κατὰ πρόθεσιν ἀληθινήν, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς ⁶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιομακαρίστῃ τῇ αὐτῇ ἐν Ἐφέσῃ πλείστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἐν ἀμύμῳ ⁷ χαρῇ χαίρειν.

I. Ἀποδιξάμενος ἐν Θεῷ τὸ πολυαγάπητον ¹ ἐμῶν ὄνομα, ὃ κέκτησθαι ² φύσει δικαίᾳ ³ [καὶ] κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ⁴ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ⁵ [ὅτι] μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ, ἀναζωπυρῆσαντες ἐν αἵματι ⁶ Θεοῦ τὴ συγγενικὴν ἔργον ⁷ ἐμῶν ⁸ σπουδαίως ἀπηρτίσταντες ἀκούσαντες ⁹ γὰρ ¹⁰ με διδιδμένον ¹¹ ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἀλπίδας, ἀλλήλοντα ¹² ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν ¹³ [ἐπιτυχεῖν] ἐν Ῥώμῃ θηριομαχεῖν, ἵνα ¹⁴ διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι ¹⁵ Θεοῦ, ¹⁶ ἰδεῖν ἱσπουδάσαι· ἐπεὶ οὖν τὴν πολυηλεθίαν ἐμῶν ἐν ὀνόματι Θεοῦ ¹⁷ ἀπέληφα ἐν Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγῆται ¹⁸ ἐμῶν ἐπισκόπῳ, ὃν εὐχαμαι κατὰ ¹⁹ Ἰησοῦν Χριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾶν καὶ πάντας ἑμᾶς ²⁰ ἐν ὁμοιώματι αὐτοῦ εἶναι· εὐλογητὸς γὰρ ὁ χαρισάμενος ἡμῖν ἀξίους οὖσι τοιοῦτον ²¹ ἐπίσκοπον· — ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐὰν με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ²² ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ.

1 Inscr. 1 cum Syr. Lat. A Mss. B ... om. καὶ Arm. A et al. Mss. B. — 2 cum Syr. et repleta Lat. B repletae ... A B Arm. πληρώματα. — 3 cum Arm. A B ... Syr. καὶ ἄτρεπτον. — 4 Syr. Arm. perfecta. — 5 cum Syr. in proposito veritatis ... A B Arm. ἐν πάθει ἀληθινῷ. — 6 A B add. καί. — 7 cum Syr. B ... A χάριτι.

I. 1 cum Syr. B ... Arm. A son. — 2 Syr. in natura in voluntate proba et iusta (in voluntate proba, ex margine in textum irrepsisse videtur). — 3 cum Syr. Cod. β B (Mscr. Bodlei.) ... Cod. γ A B om. καί. — 4 cum Syr. ... ἐν Ἰ. Χρ. A ἐν Χρ. Ἰ. Lat. A B. — 5 cum Lat. A (Syr.?) ... om. καὶ A B. — 6 cum Syr. A ... Lat. A Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ... B Χριστοῦ. — 7 cum Syr. et Arm. ... om. A B. — 8 cum Syr. in festinatione Arm. cum amore ... A B τελείως. — 9 cum A B Syr. Cod. γ ... Cod. β Arm. om. γὰρ. — 10 cum B ... A om. Syr. dub. — 11 cum A B ... Arm. in Syria ... Syr. ab operibus (ex calami lapsu). — 12 cum Syr. Arm. Lat. B ... A B τῇ προσευχῇ. — 13 cum A B ... Syr. Arm. om. ἐπιτυχεῖν. — 14 cum Syr. ... Lat. A (Cod. Caj.) om. διὰ τοῦ A Lat. A (Cod. Mont.) διὰ τοῦ ἐπιστ. μαρτυρεῖν. B διὰ τοῦ μαρτ. om. ἐπιστ. ... apud Arm. locus corruptus est. — 15 cum Syr. ... Lat. A (Cod. Caj.) om. Θεοῦ ... A B τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκείτων ἀνευγρόντας Θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν. — 16 cum Syr. Lat. A ... Arm. similiter ... A B om. — 17 cum A B Arm. ... Syr. accepimus. — 18 A add. εἰ ἐν αὐτοῖς. — 19 Syr. add. τὸν κύριον ἡμῶν. — 20 cum Syr. B ... A (Arm.?) αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι. — 21 cum Syr. ... A add. κικηθῆσαι. B κικηθῆσαι ἐν Χριστῷ. — 22 cum A B ... Syr. ut stantibus (ὅπως σπουδαίοντα) Arm. similiter.

1 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 2 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 3 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *

1 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 2 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 3 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *

I. וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 1 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 2 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *
 3 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : *

1 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : Cod. γ. — 2 וְיָדָה : וְיָדָה : וְיָדָה : Cod. γ.
 — 3 Peterm. legendum esse censet וְיָדָה sed et Cod. γ legit וְיָדָה.

I. 1 om. Cod. γ. — 2 וְיָדָה Cod. γ. — 3 Cod. γ addit : —
 4 וְיָדָה Cod. γ. Sed legendum est cum Peterm. et Curet. (ed. 1)
 וְיָדָה. — 5 legendum videtur וְיָדָה (af. Arm.). —
 6 וְיָדָה Cod. γ. — 7 וְיָדָה Cod. γ. — 8 וְיָדָה Cod. γ. —

II. Ὅταν γὰρ μηδεμίαν ἑπιθυμίαν ἐνέρισταίεν ἐν ἡμῶν ἢ δυναμένη ἡμᾶς βασανίσαι, ἴσα κατὰ θεὸν ζῆτε. Ὡς περίφημα ἡμῶν ἐγὼ, καὶ ἀνέχομαι ὑπὲρ ὑμῶν Ἐχθρῶν ἐκκλησίας τῆς διαβολῆς τοῦ τοῖς αἰῶσιν. Οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύναται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά, ὥσπερ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας, οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως. Ὡς ἡ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικὰ ἔστιν, ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφέρονται εἰς τὰ ὑψηλὰ διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρωμένοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγὸς ἡμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

III. Ὡς ὑπὲρ πάντων [δὲ] τῶν ἀνθρώπων προσεύχεσθε· ἔστιν γὰρ αὐτοῖς ἑλπίς μετανοίας, ἵνα θεοῦ τύχωσιν. Ὡς ἐπιτρέψατε αὐτοῖς ἐκ τῶν ἔργων ὑμῶν μαθητευθῆναι· πρὸς τὰς ἑργὰς αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες γίνεσθε καὶ πρᾶξις, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς ἂν ἀντιτάξαιτε προσευχὰς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἂν ἑδραῖοι τῇ πίστει, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἡμεῖς ἂν [γίνεσθε καὶ ἡσυχιοί], μὴ σπουδάζοντες ἂν ἀντιμιμῆσασθαι αὐτοὺς ἂν τῇ δὲ ἐπιεικείᾳ μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι· — τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθιγῇ; — οὐχ ὅτι ἐπαγγελία τὸ ἔργον, ἂν ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως εἶναι τις εὖρεθῇ εἰς τέλος. Ἀμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι, ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσῃ καὶ δι' ὧν σιγῇ γινώσκηται.

II. 1 cum Syr. Arm. B ... A *ερε*. — 2 cum A ... Syr. plantata est. Lat. A complexa est. B *ἐπάρε*. — 3 cum A ... Syr. Arm. gaudeo in vobis et supplico pro vobis. — 4 Syr. praemitt. πᾶσι. — 5 Syr. Lat. A Antioch. add. enim. — 6 Syr. enim. — 7 Syr. Arm. amor vester. — 8 Syr. Arm. add. in altum.

III. 1 A B Arm. καὶ ὑπὲρ. — 2 cum Syr. ... A B Arm. τῶν ἁλλων. — 3 Syr. Arm. om. δέ. — 4 A B add. ἀδελφότητος. — 5 cum Syr. B ... A Lat. B add. *ε*. — 6 Syr. legisse vid. μάλλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων ὑμῶν μαθητευθῆναι. — 7 A *καὶ ἐκ τ. ε*. — 8 cum Syr. ... A B ὑμῶν. — 9 cum B Syr. Arm. om. A. — 10 Syr. vos fuistis orantes. Videtur legisse cum B *ἀντιτάξαιτε προσευχὰς*, sed imperativum cum verbo finito permutavit. — 11 fortasse Syr. cum B legūt *ἑδραῖοι στήκετε τῇ πίστει*. — 12 cum Syr. sitis pacis et tranquillī ... A Arm. om. — 13 Syr. ne miremini eos. Sed lege ne imitemini eos (Cur. ed. I. Petermann). — 14 Syr. paulo inverso ordine: simul autem imitatores domini nostri in mansuetudine. Sed ordo in textum receptus ab Arm. A B commendatur. — 15 Syr. add. καὶ. — 16 cum Syr. non quod promissum est factum. A *καὶ γὰρ τῶν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον*. — 17 Syr. sed (nisi) quod in vi fidei invenietur homo usque ad finem. Sed legisse vid. ut A. — 18 Syr. legisse vid. *εἶναι τ.*

IV. Ἡ περιήγημα τὸ ζῶν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶ σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ἐλαθιν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπαράχθῃ ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. Ἐνθεν φανερούμενον νιοῦ ἔλκετο μαγεία, καὶ πᾶς δεισμὸς ἠφανίσθη καὶ παλαιὰ βασίλεια [καθαρῶς] καὶ ἄγνοια κακίας διεσθαιρέτο. Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατὰ λυσιον· ἀρχὴν δὲ ἐλάβαν τὸ παρὰ Θεῷ ἀπηροτισμένον.

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ.

Ἰγνάντιος (ὃ καὶ Θεοφόρος) τῇ ἡλεκμῆνι ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου ἐκκλησίᾳ, ἣτις προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίον Ρωμαίων ἀξιόθιος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξίπαινος, ἀξιωμαχόμενος, ἀξιμπέλεκτος καὶ προκαθημένη ἐν ἀγάπῃ, [καὶ] ὁ χριστόνομος ἡμῶν πλεῖστα χαίρειν.

I. Ἐπιτάξιμος Θεῷ ἐπιτυχεῖν ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθια πρόσωπα [οὓς καὶ πάλαι ἡτοῦμην λαβεῖν], εὖν δεδεμένος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίσω ὑμᾶς ἀσπάσασθαι, ἴανπερ ὁ θάνατος ἡ τοῦ ἀξιοθῆναι με εἰς τέλος. Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ εὐοικονόμητός ἐστιν, ἴανπερ εἰς πέρας

IV. 1 Syr. *adorat s. incarnat se.* Item Arm. et fragm. Syr. ap. Cur. — 2 Syr. *ἀπειθοῦσιν?* sed Arm. et fragm. Syr. apud Curet. ut A. — 3 Syr. Arm. *ὑμῖν ...* fragm. Syr. ut A. — 4 A B Arm. et duo fragmenta Syr. ap. Cur. ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου Cod. γ add. καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ. — 5 A B Arm. om. καὶ. — 6 Syr. Arm. ex scribendi errore: in lenitate pro in tranquillitate. — 7 cum Syr. ... A B Arm. om. Sed ἀπὸ τοῦ ἀστέρος cum sequentibus videtur coniungendum esse. Legere placet: Ἐνθεν, ἀπὸ τοῦ ἀστέρος νιοῦ φανερωθέντος, ἔλκετο κτλ. — 8 cum Syr. B ... A ὁθεν. — 9 cum Syr. ... A Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενον. — 10 Syr. coepit cessare. — 11 Syr. destrui (evanescere). — 12 Syr. om. καθαρῶς ... A κακίας ἄγνοια καθαρῶς καὶ παλ. βασ. διεσθ. quod fortasse praefendum est. — 13 cum A B ... Syr. et solutio mortis meditata fuit.

Inscr. 1 Lat. A B add. καὶ ... om. B Syr. 1. 2. — 2 cum A B ... Syr. 1 digna vita. — 3 cum Syr. 1 digna recordatione ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 om. — 4 A B Arm. 1. 2 Syr. 2 add. ἀξιοθῆναι, quod fortasse pro ἀξιωμαχόμενος legendum est. — 5 cum Syr. 1 Lat. A ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 τῆς ἀγάπης. — 6 cum Syr. 1 perfecta in lege Christi Lat. A Arm. 1. 2 Syr. 2 Christū habeas legem A χριστῶν νόμος. — 7 cum Syr. 1 ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 πατρῶν νόμος.

I. 1 cum Syr. 1 Lat. A Lat. B Simeon Metaphr. Syr. 2 ... A B Arm. 1. 2 αὐτῷ ἐπιτάξιμος. — 2 cum Syr. 1 reliqui ἐπιτάξιον. — 3 cfr. nota ad textum Syr. — 4 cum Syr. 1. Arm. 1 ... A B om. — 5 Lat. A B Arm. 2 add. γὰρ. — 6 cum Syr. 1. 2. Lat. A B ... A Arm. 1 add. τοῦ Θεοῦ. — 7 A B add. εἰς τέλος. — 8 cum Syr. 1. Arm. 1. ... A B χάριτος. Syr. 2. Arm. 2. εἰς πέρας χάριτος. B εἰς πέρας post ἀληθὲν μου. —

ἐπιτέχω τὸν κληρὸν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν ⁹ [τῷ παθεῖν].
Φοβοῦμαι γὰρ τὴν ἡμῶν ἀγάπην, μὴ αἰτή με ἄδικήσῃ. Ὑμῶν
¹⁰ γὰρ εὐχίρης ἐστίν, ὃ θέлите ποιῆσαι, ἡμοὶ δὲ δέσκολόν ἐστι
τοῦ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἵνα περ ὑμῖς ¹¹ μὴ φείσησθέ μου.

II. Οὐ γὰρ ἐγὼ ποτε ἄλλον ἔξω καιρὸν τοιοῦτον Θεοῦ ἐπι-
τυχεῖν, οὔτε ὑμῖς ἴαν σιωπήσητε, ² χρειτάται ἔργῳ ἔχετε ³ ἐπι-
γραφῆναι. Ἐὰν σιωπήσητε ἀπ' ἡμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι Θεοῦ
⁴ λόγος· ἴαν δὲ ἱρασθῇτε τῆς σαρκὸς μου, πάλιν ἴσονται ⁵ ἡμα-
τοῦ ἡρώ. Πλέον μοι ⁶ μὴ παρύσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι Θεῷ,
ὥς ἔτι θυσιαστήριον ἵτοιμόν ἐστιν· ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γετόμενοι
ῥῆσθε ⁷ Θεῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ⁸, ὅτι [τὸν] ἐλίσχοπον ⁹
κατηξίωσεν ¹⁰ εἶναι Θεοῦ, εἰς δέσιν ἀπὸ ἀνατολῆς ¹¹ μεταπεμψά-
μενος. Καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμον ¹² πρὸς Θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν
ἀνατιέλῃ ¹³ ἐν ζῳῇ.

III. Οὐδέποτε ἑβασκάνετε οὐδένα, ἄλλους ἐδιδάξατε. Μόνον
μοι δύναιμι αἰτεῖσθε δοθῆναι ἴσωθεν καὶ ἔξωθεν, ἵνα μὴ μόνον
λέγω, ἀλλὰ καὶ θέλω, ² καὶ μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανός, ἀλλὰ
καὶ εὐρεθῶ. Ἐὰν γὰρ ³ εὐρεθῶ, καὶ λέγεσθαι δύναιμι, καὶ τότε
πιστός ⁴ εἰμι, ὅταν ⁵ κόσμῳ μὴ φαίνωμαι. Οὐδὲν ⁶ γὰρ φαιδόμενον
⁷ ἀγαθόν. Οὐ ⁸ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ ⁹ μεγέθους ἐστίν ὃ
¹⁰ Χριστιανισμός, ¹¹ ὅταν μισῇται ἐπὶ κόσμον.

IV. Ἐγὼ γράφω ¹ πάσαις τῷς ἐκκλησίαις, καὶ ἐντέλλομαι
πᾶσιν, ὅτι ἐγὼ ἑκὼν ἐπὲρ Θεοῦ ἀποθνήσκω, ἵνα περ ὑμῖς μὴ
² κωλύσητε. Παρακαλῶ ὑμᾶς μὴ ³ εὐνοία ἁκαίρος γένησθε μοι.

9 cum Syr. 1. — 10 Syr. 1. ὑμῶν δι. — 11 cum Syr. 1. Arm. 1. Lat. A B
... A Lat. B Syr. 2. Arm. 3. Met. om.

II. 1 cum Syr. 1. Arm. 1. Metaphr. Cod. O. — 2 Syr. 1. in praestanti-
ori opere. — 3 cum A B Arm. 2. ... Syr. 1. Arm. 1. inveniemini. — 4 cum
Syr. 1. Metaphr. ... A B Syr. 2. Arm. 1. 2. add. γὰρ. — 5 cum Syr. 1. 2.
Arm. 2. Lat. A ... A B Met. om. Arm. 1. pars Del. — 6 cum Syr. 1. 2.
Arm. 1. Lat. A factus sum vox ... A B Arm. 1. τρέχον. — 7 Lat. A Met. om.
μή. — 8 cum Syr. 1. Lat. B. — 9 Syr. 1. Arm. 1. add. κατὰ κυρίῳ [ἡμῶν]. —
10 Syr. Cod. γ A B Arm. 1. 2. add. ευρίσκει. — 11 cum Syr. ... A B εὐρε-
θῆνας. — 12 cum A B ... Syr. (cf. Arm. 1. 2) vacavit (καλὸν). — 13 Syr. ut
Cod. Nydr. legimus videtur εἰς Θεόν. — 14 cum Syr. Arm. 1. Joh. Mon. ... rel. om.

III. 1 cum Syr. Arm. 1. Met. Cod. O Thuan. — 2 cum Syr. Arm. 1. 2.
... ἵνα A B. — 3 A praemitt. καὶ reliqui om. — 4 cum Syr. Arm. 1. (δο-
μαί?) ... A B εἶναι. — 5 Syr. in seculo. — 6 cum Syr. Met. Thuan.
Lat. B ... om. A Arm. 1. 2. et rell. Mss. B. — 7 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat.
A ... A B Met. αἰώνιον. — 8 cum Syr. Lat. A B Arm. 2. ... A σιωπῆς
μόνον. — 9 Syr. magnas. — 10 cum Syr. Lat. A B Arm. 1. ... A Lat.
B χριστιανός. — 11 Syr. Arm. 1. cum edit cum mundus.

IV. 1 cum Syf. B Arm. 1. 2. ... A om. πάσαις. — 2 Syr. Arm. 1.
add. me. — 3 cum A B ... Syr. in amore, qui non in tempore suo
(εὐνοία ἀκαίρος). —

المتكلمة المتكلمة. / و/تت صمد ولا حوى. ⁵ سعة. / و/تت /
 / و/تت صمد. / و/تت ⁶ نص. / و/تت / و/تت / و/تت /
 صمد / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 لا / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /

II. ¹ لا / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 لا / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /

III. لا / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /

IV. لا / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /

5 Cod. γ ⁵ سعة. — 6 Cod. γ ⁶ نص. — 7 sic legendum. Apud Curet.
 ex typographi ut vid. errore erat ⁷ نص. — 8 Cod. γ om. —

II. 1 cum Cod. γ. om. Cod. β. — 2 Cod. γ ² لا. — 3 Cod. γ
³ و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 et add. cum A. B. Arm. ³ و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 Johannes Mon. add. ³ لا. —

III. 1 Cod. γ ¹ لا. — 2 cum Cod. γ ² لا. Cod. β. — 3 Cod. γ add
³ و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 — 4 Cod. γ ⁴ لا. —

IV. 1 Cod. γ et fragm. p. 201. 296 ¹ و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /
 p. 201. 296 ¹ و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت / و/تت /

Ἀρετὴ με θηρίων ἔλναι, δι' ὧν ἵκισιν Θεοῦ ἐπιτεχεῖν. Σίτος
 εἰμι Θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἄλῃθρομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρ-
 τος ὁ Θεοῦ εἰρεθῶ. Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος
 γίνωνται καὶ μηδὲν καταλάβωσι τοῦ σώματός μου, ἵνα ἢ μηδὲ
 κοιμηθῆς βαρὺς τινι γίνωμαι. Τότε ἴσομαι μαθητὴς ἄλῃθως
 ἰ^ο Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὕψεται.
 Λιτανεύσατε τὸν κύριον ἐπὶ ἡμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τού-
 των ἡμεῖς θυσία εἰρεθῶ. Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος δια-
 τάσσομαι ὑμῖν· ἱκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ δὲ κατάκριτος· ἱκεῖνοι
 ἐλευθεροί, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος· ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπειλύ-
 θηρος ἡ γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ
 ἐλευθερος. Καὶ νῦν μανθάνω δεδμενός μηδὲν ἐπιδινεῖν¹⁰.

V. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης ὁ θηριομαχῶ διὰ θάλασσης
 καὶ γῆς, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ
 ἐστιν στρατιωτῶν τάγμα, οἱ καὶ εὐεργιτούμενοι χείρους γίνονται.
 Ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ
 παρὰ τοῦτο διδασκαίωμαι. Ὁραίνω τῶν θηρίων τῶν ἡμοῖ ἡτοι-
 μασμένων, καὶ εὐχαριστοῦμαι ὅτι μοι εἰρεθῆναι· ὅ καὶ κολακεύσω
 συντόμως με καταφαγεῖν, ὅσῳ ὥσπερ ἄλλων τινῶν δουλαινόμενα
 οὐχ ἤφατο. Καὶ αὐτὰ δὲ ἴκοντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσ-
 βιάσομαι. Συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέροι· ἐγὼ γινώσκω·
 νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Μηδὲν με ζηλώσῃ τῶν ὀρατῶν

4 A add. βαρὺν, B βαρῶμα. — 5 cum Syr. Arm. 1. 2. A B Iren. V, 18. Euseb. III, 36 ... Lat. A Lat. B molar, ἀλῃθρομαι. — 6 cum Syr. B ... A Arm. 1. 2. Met. τοῦ Χριστοῦ Eus. om. — 7 cum Syr. ... A B mē. — 8 cum A B Arm. 2. ... Syr. opus, βάρος. — 9 cum Syr. A ... Lat. A B Met. Arm. 1. ἀλῃθρῶς. — 10 cum Syr. Lat. A B ... A Met. om. Ἰησοῦ. — 11 cum Syr. B Arm. 1. 2. ... A Χριστόν Met. Cod. O in marg. τῷ Χριστῷ. — 12 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat. A B ... A om. — 13 Met. Cod. O in marg. add. καθαρῶς. — 14 cum Syr. B Arm. 1. 2. ... A om. — 15 Syr. Cod. β Lat. B add. δέ. — 16 cum Syr. Arm. 1. Lat. A B Cod. Paris. 1531 ... A Met. om. — 17 cum Syr. Lat. A Arm. 1. 2. B Met. ... A om. — 18 Lat. A Arm. 1. om. ἐν αὐτῷ. — Syr. Arm. 1. add. e domo mortuorum. — 19 cum Syr. Lat. A Arm. 1. ... A B Met. Arm. 2. om. καὶ. — 20 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat. A ... A B Met. add. κοσμητὸν ἢ μάστιγον.

V. 1 Syr. Arm. 1. inter bestias coelestias sum. — 2 cum Syr. Arm. 1. Eus. Syr. ... A B Arm. 2. Eus. Met. γῆς καὶ θαλάσσης. — 3 cum Syr. Arm. 1. B Eus. ... A δεδμενός. — 4 cum A B Met. Eus. ... Syr. Arm. 1. 2 qui sunt. — 5 cum A B Met. ... Syr. Arm. 2. τῷ ἀδικήματι. — 6 cum Syr. A Met. ... B Eus. Arm. 1. 2. ὅ καὶ εὐχ. — 7 cum Syr. B Eus. Arm. 1. 2. ... A Met. Cod. O in marg. εἶτομα. — 8 cum A B ... Syr. et non. — 9 cum Syr. Lat. B ... A B Arm. 1. 2. om. — 10 cum Syr. Eus. (hinc apud Syr. error natus quo scripsit δουλαινόμενος) ... A B Arm. 1. 2. Met. ἔφατο. — 11 cum Lat. A B ... Syr. Arm. 1. ἴκοντα ut vid. A Met. ἀκοντα. — 12 cum A B Syr. fr. ap. Curet. p. 201 Arm. 1. 2. ... Syr. om. ἐγὼ γινώσκω — μαθητὴς εἶναι. —

καὶ τῶν ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτίχω. Πῦρ καὶ σταυρὸς,
 ἡ Ἐρήνην τε ἡ συνστάσεις, ἡ συγκοπὴ μελῶν, ἡ σκορπισμὸς ὀστέων,
 ἡ ἀλγασμός ὅλου τοῦ σώματος, ἡ κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου
 ἐκ' ἐμέ ἐρχέσθωσαν, ἡ μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτίχω.

VI. † Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ ἡ πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἰ
 βασιλείῃ τοῦ αἰῶνος τούτου. Ὁ Καλόν μοι ἀποθανεῖν ἢ εἰς
 Ἰησοῦν Χριστὸν ἢ βασιλεῖν ἡ πάντων τῶν περάτων τῆς ἡ γῆς.
 Ἐκείνον ζητῶ, τὸν ἡ ἐπὶ ἡμῶν ἀποθανόντα, λαίψον θάλω τὸν
 ἡ [ὑπὲρ ἡμῶν] ἀναστάντα. † ὁ ἡ [ὁ] τοκετός μοι ἐπίκειται. † σύγ-
 γνωτὲ μοι, ἀδελφοί, μὴ ἐμποδίσθητέ μοι ζῆσαι· μὴ θελήσῃτέ με
 ἀποθανεῖν· τὸν ἡ μὴ θάλλοντα εἶναι ἡ ἐν κόσμῳ μὴ ἡ χαρίσασθε
 ἡ αὐτῷ, ἡ μὴ θ' ἔλη παραζηλώσητε. ἄφαιτέ με καθαρόν φῶς
 λαβεῖν· ἐκτὶ παραγινόμενος ἡ ἄνθρωπος ἔσομαι ἡ [τέλειος].
 Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι ἡ τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου. †

VII. Ὁ ἐμός ἔρως ἐσταίρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ
 ἡ φιλοῦν ἄλλο τι. Οὐχ ἡδομαι τροφῇ θνητοῦς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ
 ἡ αἰῶνος τούτου· ἄρτον Θεοῦ ἡ θέλω, ὅς ἐστιν σὸς ἡ Χριστοῦ,

13 Syr. Arm. 1. *beatitudo quae paratur.* — 14 A B Met. add. *ἀνατοραὶ διαίρε-
 σεις* Arm. 1. Syr. fragm. *διαίρεσις* ... Syr. Lat. A Eus. om. — 15 cum
 Syr., reliqui *inversa ordine σκορπ. ὀστ. συγκ. μελ. ...* Syr. Lat. A Arm. 1.
 2. Syr. fragm. Lat. B *συγκοπή* ... A B Eus. *συγκοπαί.* — 16 Syr. add.
 et ... *σκορπισμός* cum Syr. Arm. 1. 2. Syr. fragm. Lat. B *σκορπισμοί* A B Met. —
 17 *ἀλγασμός* cum Syr. Arm. 1. 2. fragm. Syr. Lat. B ... A B Eus. *ἀλγασμοί.*
 — 18 cum Syr. A καὶ κολάσεις B Met. ... καὶ κακαὶ κολάσεις Arm. 1.
 fragm. Syr. ... Eus. om. *utrumque.* — 19 Syr. 1. fragm. Syr. Arm. 1. καὶ
 μόνον, sed Arm. 1. om. ἵνα.

VI. 1 cum Lat. A B Arm. 2. ... A Met. Cod. O in marg. *τελευτά.* —
 2 Arm. 1. et fragm. Syr. om. *αἰῶνος.* — 3 cum Lat. A B Arm. 1. fragm.
 Syr. ... A Arm. 2. *μᾶλλον.* — 4 cum A et (al. vid.) Arm. 1. fragm. Syr.
 ... Met. Lat. B *ἐν* ... Lat. A B *διὰ.* — 5 cum Arm. 1. et fragm. Syr. ...
 reliqui om. *πάντων.* — 6 A B Met. add. *τί γὰρ ὠφελείται ἄνθρωπος.*
ἐάν ἔλῃ τὸν κόσμον περιῆσθ. τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιώσῃ; ... Lat. A
 Arm. 1. 2. fragm. Syr. om. — 7 Arm. 1. fragm. Syr. *ὑπὲρ ἐμοῦ.* — 7 Arm. 1.
 fragm. Syr. om. — 8 ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται legitur etiam apud Syr., sed om.
 δέ. — 10 cum Arm. 1. fragm. Syr. ... A B Arm. 2. *τὸν τοῦ Θεοῦ θάλλοντα εἶ-
 ναι.* — 11 cum Arm. 1. fragm. Syr. ... A B Arm. 2. om. *ἐν,* et coadiungunt
κόσμῳ cum sqq. — 12 cum A B Arm. 2. ... Lat. A *χαρίσασθε* ... Arm. 1.
 fragm. Syr. *honoratis (χαρίζ. an τιμῆσθε?).* — 13 cum Arm. 1. fragm. Syr.
 — 14 Arm. 1. fragm. Syr. *sc. ad aemulationem me provocetis in iis quas*
conspiciuntur Lat. A neque per materiam seductis Arm. 2. et ne elementis
quibusdam seducimini Timoth. etiam *per hylem* persuadeatis ... A B om. —
 15 cum Lat. A Arm. 1. fragm. Syr. p. 296 Timoth. ... A B Met. *ἄνθρωπος*
Θεοῦ fragm. Syr. p. 201 in luce. — 16 cum fragm. Syr. p. 201. 296 Arm.
 2. — 17 fragm. Syr. p. 296 *passionum.*

VII. 1 Syr. praemitt. καὶ. — 2 cum Syr. Arm. 1 (qui est alius amoris).
 Similiter legit glossaema apud Arm. 2. ... Lat. A B *φιλοῦν τι* (sed etiam
 lectionis ἄλλο reliquiae apud utrumque reperiantur) ... A Met. *φιλόλον.* —
 3 cum Syr. Arm. 1. et Mss. ap. Lat. B ... A B Met. *βίον.* — 4 A B Met.
 add. *ἄρτον οὐράνιον ἄρτον ζωῆς* ... Lat. A Syr. Arm. 1. 2. om. — 5 cum

καὶ ὁ πόμα θάλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἡ ἁφθαρτος. Ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἱμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξιμίνων με ὡς εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ γὰρ αἱ ἰο προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα κατὰ πόλιν με προήγον.

VIII. Ἡ Νῦν ἰγγὺς ὢν Ῥώμης πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ· ἀλλ' ἱμανιὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν κυνήσει ἀπόλωμαι. Νῦν γάρ με διὰ πλῆον φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχιν τοῖς φυσικοῦσιν με. Οἱ γὰρ λέγοντές μοι [τοιμῆτα] μιστιγοῦσιν με. Ἀγαπῶ γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα, εἰ ὁξιάς εἰμι. Τὸ γὰρ ζῆλος πολλοῖς μὲν οὐ φαίνεται, ἐμὲ δὲ πολυμῆ. Χρηζῶ οὖν πρᾶμότητος, ἐν ᾗ καταλείπεται ὁ ἄρχων τοῦ αἵματος τοῦτον.

VIII. Ἄνταμαι ὅμῃν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ ὅμῃν βλάβην παραθῶ· συγγνωμονεῖτέ μοι· μήποτε εὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στρυγγαλωθῇτε. Καὶ γὰρ ἐγὼ, οὐ καθότι δίδεμαι, καὶ ὅνταμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς οὐσιτάσεις τὰς ἀρχοτικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο μαθητῆς εἰμι· πολλὰ γάρ μοι λείπει, ἵνα θεῷ ἀποτελειωθῶ. Ἐρῶσθε εἰς τίλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Syr. et Mscr. ap. B ... A B Arm. 1. 2. Ἰησοῦ Χρ. Codd. FOV Ἰησ. τοῦ Χρ. — A B Met. add. τοῦ οἰοῦ τοῦ θεοῦ ... Syr. Lat. A Arm. 1. 2. om. — his addunt A B Met. τοῦ γινόμενου ἐν ὑπέρῳ ἐκ σπέρματος βασιδ καὶ Ἀβραάμ ... Arm. 1. τοῦ γινόμενου ἐκ σπ. βαβ. Lat. A τοῦ ἐκ σπ. βαβ. ... Syr. om. omnia. — 6 cum Syr. Lat. A B Arm. 1. 2. ... A Met. Cod. O in marg. πόμα θεοῦ. — 7 A B Met. add. καὶ δέντας ζωῇ ... Syr. Lat. A Arm. 1. 2. om. — 8 cum Syr. ... A Codd. BOV εἰς. B Cod. Nydpr. Lat. B ὡς. — 9 cum Syr. — reliqui add. σὺς ὡς παροδιόοντα. — 10 cum Cod. β ... A B Arm. 1. 2. Syr. Cod. γ add. μὴ. — A B Arm. 2. add. μοι ... Syr. Arm. 1. om.

VIII. Apud A B in ep. ad Trall. Cap. IV et V. — 1 νῦν — Ῥώμης cum Syr. reliqui om. — 2 cum Syr. — 3 cum Syr. Lat. B ... om. A B Arm. μὲν γὰρ Cod. Pal. — 4 A praeemitt. πλῆον ... Syr. Arm. B om. — 5 B Joann. Damasc. Anton. add. ὁ διάβολος ... A Syr. Arm. om.

VIII. 1 A add. μὴ εὐ Syr. Arm. om. — 2 cum Syr. Lat. A B ... A om. — 3 A B add. νεπίσιν οὐσιν Syr. Arm. om. — 4 A B add. καὶ, B συγγνωτέ μοι. — 5 Syr. praeemitt. entus ego enim (φολάσσονται γὰρ?) Arm. et caveo (reliquis omisals). — 6 Arm. Lat. B om. καὶ γὰρ, Lat. B om. etiam εὐ. — 7 cum Syr. B Arm. ... Lat. A potius scire, A θινάμενος om. νοεῖν. — 8 A B add. ἡδὲ καὶ ... Syr. Arm. fragm. Syr. ap. Curet. om. — 9 cum Syr. B Arm. ... A ἡμῖν Lat. A vobis. — 10 cum Syr. (a perfectione quae digna deo) Arm. legisse videtur ἀφραμαιωθῶ. A fragm. Syr. ap. Cur. θεοῦ μὴ λειπαίμεθα. B θεοῦ μὴ ἀπολειφθῶ (quae lectio fortasse praeferenda est). — 11 Apud A B in fine ep. ad Rom. — 12 cum Syr. ... Arm. 2. τοῦ κυρίου ἡμῶν ... A B om. — 13 Syr. addidisse vid. ἡ χάρις. Arm. 1. τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν A B Arm. 1. add. ἀμήν.

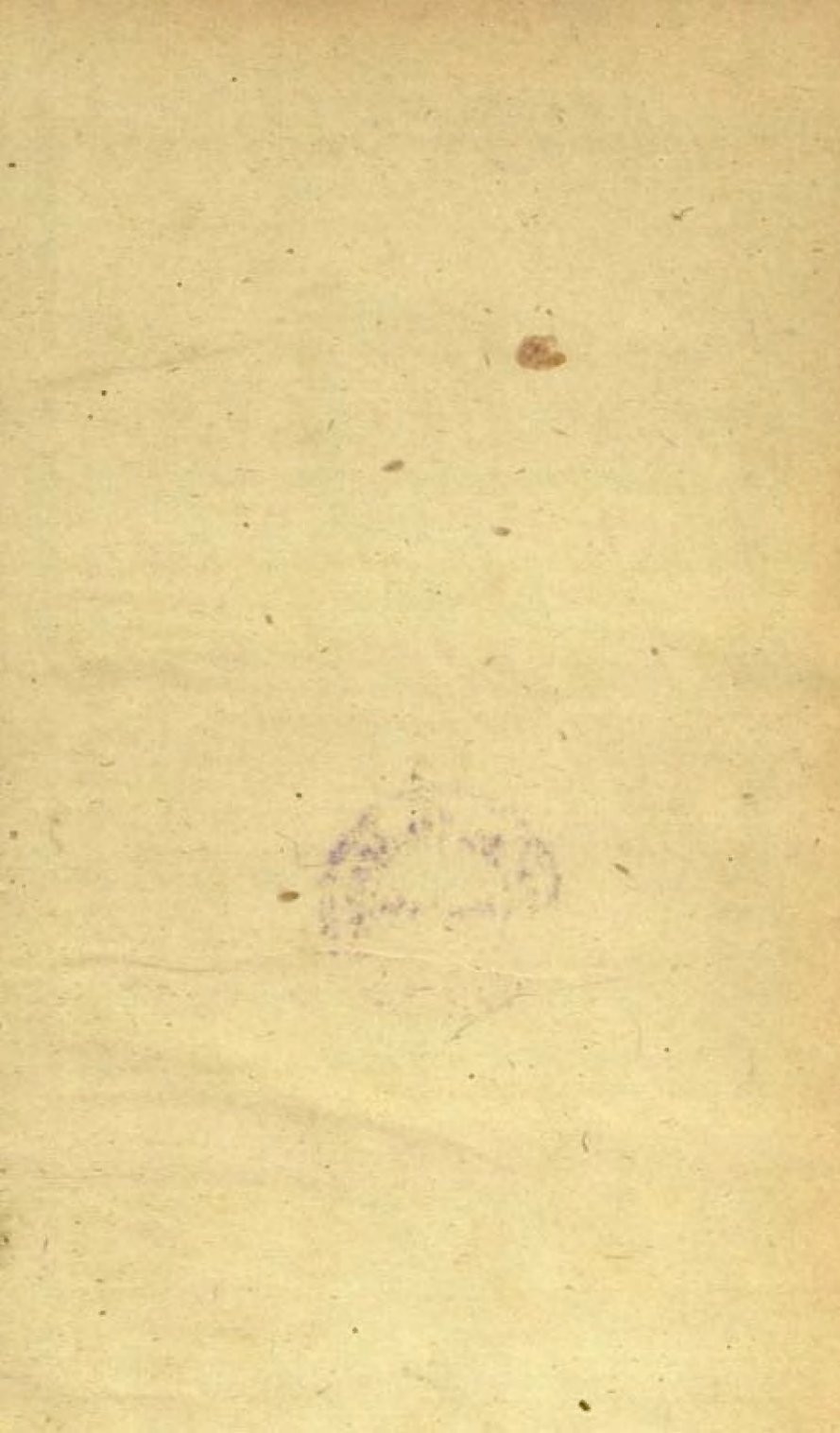
... und ...
...
...

...
...
...
...
...
...
...

...
...
...
...

Druck von G. Kreysing in Leipzig.





N.C.

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.